
Por uma menoridade científica: ética do cuidado e produção científica na antropologia

Ana Paula Marcelino da Silva ¹

Resumo: Este ensaio apresenta um debate acerca da posição da antropologia no âmbito dos debates sobre a concepção de ciência, herança da modernidade. Como principal metodologia aplicada nos estudos antropológicos, a etnografia se encontra no cerne dessa discussão, visto que, desde as primeiras incursões - principalmente a partir da consolidação da observação participante como a principal forma de se fazer o trabalho etnográfico - se estabeleceu como principal viés empírico da *práxis* antropológica e instância liminar de formação de antropólogos e antropólogas ao longo da história da disciplina. Analisaremos as implicações práticas e teóricas da consolidação da etnografia como principal forma de produção de dados da antropologia e como essa prática científica está relacionada com as discussões éticas dos estudos sobre cuidado.

Palavras-chave: Antropologia. Etnografia. Ciência. Cuidado.

Introdução

A antropologia está pronta para assumir integralmente sua verdadeira missão, a de ser a teoria-prática da descolonização permanente do pensamento. (Viveiros de Castro, 2017)

O pensamento é o *locus* de produção de toda forma de interpretação do mundo. Arelado ao exercício de pensar, dizer - não apenas no sentido de vocalizar palavras - algo sobre aquilo que se vê retroalimenta o sistema a partir do qual emergiram todas as ciências e formas de interpretação sobre o mundo. Aliás, a própria noção de ciência pode ser problematizada, principalmente se concentrarmos nossa análise no surgimento da noção de ciência consagrada pela era moderna (Stengers, 2002; Latour, 2013). A emergência da

¹ Doutoranda em Antropologia (PPGA/UFPA), pesquisadora participante do GRUPESSC - Grupo de Pesquisa em Saúde, Sociedade e Cultura e da Rede de Pesquisa Ecos da Pandemia. Membro da ABA - Associação Brasileira de Antropologia.

antropologia como ciência, como é sabido, possui estreita relação com o colonialismo europeu, que nada mais é do que uma espécie de deslocamento para o registro do empírico (ou real) do racionalismo.

Mas na esteira dessa forma de interpretação do mundo existe um componente nuclear e determinante: o método. Como herdeira desse arcabouço epistemológico, a antropologia também desenvolveu seus métodos de análise e interpretação, desde a varanda até o campo, consagrando a observação participante (Malinowski, 2018) como sua principal proposta metodológica, hoje popularizada em outras áreas. Mas entre os degraus que separavam a varanda da aldeia existem implicações de ordem metodológica e ética que têm banalizado o método etnográfico e diminuído de forma considerável a tensão (Cardoso de Oliveira, 1995) necessária para a própria manutenção da disciplina em seu ‘não-lugar’ entre os saberes que alcançaram o status de ciência.

Este ensaio trará algumas discussões sobre o estabelecimento do método etnográfico como principal meio para a produção de trabalhos na área de antropologia, além de discutir também quais as implicações da adoção ‘não-reflexiva’ desse método por boa parte dos trabalhos na área, tem viabilizado um uso ‘banalizado’ essa complexa ferramenta. Abordaremos também como isso tem reafirmado pressupostos e ações presentes na época em que a disciplina fazia parte do aparelhamento estatal que mantinha as condições de exploração nas colônias europeias. Além disso, serão discutidas as questões éticas implicadas na aplicação da etnografia, mesmo em sociedades complexas (Goldman, 1999), e apresentadas possíveis linhas de fuga a partir de um aporte teórico advindo de uma ética pensada pelos estudos sobre cuidado (Tronto, 1987; Mol, 2008).

Exotismo, Tempo e Etnografia

Thomas (1991), em *Against Ethnography*, aponta questões centrais para entendermos os motivos pelos quais a etnografia clássica ainda se mantém como principal ferramenta metodológica das pesquisas antropológicas, mesmo depois de anos de muita exploração de seus pressupostos práticos, como a observação participante. No texto, o autor aponta que a defesa da etnografia como principal método para representar - questão paradoxal inclusive com relação ao debate crítico atual sobre essa forma de representação - permanece compondo a díade que sustenta a disciplina antropológica, juntamente com as formas de escrita e análise dos dados obtidos em campo.

Em contraposição a essas perspectivas situadas política e discursivamente, Thomas (1991) desloca o foco da crítica à questão do exotismo intrínseco à essas formas de

representação da alteridade, que funciona, segundo ele, como condição de possibilidade para a explicação da diferença cultural e, conseqüentemente, para a manutenção do exotismo no cânone da disciplina.

Although gestures are made toward the idea of common humanity and sometimes to cultural universals, the postulate operates at such an abstract level that it does not override the radical difference imputed to such people as the Balinese (and those works that actually are concerned with universals, for instance in cognition and language, are generally very marginal to a discipline dominated by the sensitivity of the local study). Accurate ethnography representation of stable and unitary cultures thus conveys the radical difference of other people, original practices and beliefs. It does not depict a succession of meanings and transpositions that make cultures partly derivative and mutually entangled. (Thomas 1991:309)².

Mas essa questão do exotismo não está restrita apenas aos trabalhos desenvolvidos fora do cerne da sociedade ocidental, pois podem ser identificadas também nas chamadas ‘sociedades complexas’ (Goldman, 1999), principalmente se concentrarmos nosso foco de análise nos denominados marcadores sociais da diferença. Para Goldman (1999), o objetivo não é a busca de universais - o que também é um objetivo característico da etnografia clássica - mas, por conta da própria complexidade das sociedades que estudamos, buscar uma ontologia social que permita fugir dos ‘grandes divisores’ (Goldman & Stolze 1999) e da lógica comparativa e atomista presente na concepção das sociedades e indivíduos como “objetos” de estudo da antropologia. Nesse sentido, o método etnográfico não estaria subjugado ao rastreamento da diferença - o que mais afasta que aproxima culturas com diferenças significativas -, mas buscaria também ‘lugares- comuns’ entre o/a antropólogo/a e seu ‘objeto’ de estudo, colocando, portanto, quem pesquisa e quem está sendo pesquisado dentro dos mesmos pressupostos ontológicos.

Em resposta a Thomas, Peirano (1993) entende que a biografia do pesquisador é um fator a ser considerado quando estamos analisando a tendência exotizante que o trabalho de campo etnográfico canônico, isto é, fundamentado principalmente a partir do Malinowski (2018), possui. Para a antropóloga, a etnografia é um método tão *sui generis* no âmbito científico, que impede a própria constituição de pressupostos canônicos e, conseqüentemente,

² “Embora sejam feitos gestos em direção à ideia de humanidade comum e às vezes a universais culturais o postulado opera em um nível tão abstrato que não substitui a diferença radical imputada a pessoas como os balineses(e aquelas obras que realmente se preocupam com universais por exemplo, na cognição e na linguagem, são geralmente muito marginais em relação a uma disciplina dominada pela sensibilidade do estudo local). A representação etnográfica precisa de culturas estáveis e unitárias transmite, assim, a diferença radical de outras pessoas, práticas e crenças originais. Não retrata uma sucessão de significados e transposições que tornem as culturas parcialmente derivadas e mutuamente emaranhadas”. (Thomas, 1991:p. 309, tradução minha).

o ensino desse método, em comparação às metodologias clássicas de outras ciências, como a Estatística.

Ora, a própria “banalização” do método etnográfico para outras ciências, como as ciências da saúde, por exemplo, prova justamente que Thomas estava certo em relação ao caráter exotizante da etnografia. A questão não é ‘ser contra’ ou ‘a favor’, no sentido de eliminar a etnografia do cerne da ciência antropológica, mas reconhecer que não é porque há de fato uma ‘aproximação com as pessoas e a realidade’, do ponto de vista empírico, que este deixa de ser um método contaminado pela herança representativista moderna. Além disso, os vários ‘usos’ do método etnográfico por outras áreas de estudo, partem do pressuposto de que esta seria a única via de eliminação da distância entre os indivíduos implicados (pesquisador e pesquisado), isto é, a distância e a frieza dos métodos tradicionais de análise não mais existiria, o que é não é bem o que acontece, conforme já apontamos.

Como sugere Thomas, uma solução possível seria, a partir do reconhecimento dessas questões e do trabalho crítico, colocar o antropólogo/a para fora do laboratório em que foi forjada a etnografia clássica e buscar compreender os indivíduos sem estabelecer uma distância (a alteridade) entre nós, os cientistas, e eles, nossos objetos de estudo.

Aliás, o próprio conceito de ‘objeto’, característico da produção representacional precisa ser analisado, visto que também é um dos pilares nos quais se sustenta esse modo de fazer ciência. Ingold (2012), a partir da metafísica heideggeriana, propõe uma diferenciação entre objetos e coisas para superar a dualidade “sujeito-objeto” estabelecida. O autor explica que os objetos são “um fato consumado” (Ingold, 2012:29) que nos aparece já limitado e estático, e que não permite que o observador faça parte daquilo que está sendo observado. Já as coisas, segundo Ingold, são “um lugar onde vários acontecimentos se entrelaçam”, sendo a observação parte da coisa e não externa à ela. Ora, essa diferenciação - entre coisa e objeto - proporciona justamente alcançar aquilo que Thomas (1991) havia proposto para que a antropologia pudesse “fugir” de seu caráter exotizante, visto que o/a antropólogo/a comporia um mesmo todo, eliminando distâncias e produzindo conhecimento “com” o mundo (e não a partir de fora dele).

Observar uma coisa não é ser trancado do lado de fora, mas ser convidado para a reunião. Nós participamos, colocou Heidegger enigmaticamente, na coisificação da coisa em um mundo que mundifica. Há decerto um precedente dessa visão da coisa como uma reunião no significado antigo da palavra: um lugar onde as pessoas se reúnem para resolver suas questões. Se pensamos cada participante como seguindo um modo de vida particular, tecendo um fio através do mundo, então talvez possamos definir a coisa, como eu já havia sugerido, como um “*parlamento de fios*” (Ingold, 2007b, p. 5). Assim concebida, a coisa tem o caráter não de uma entidade fechada para o exterior, que se situa no e contra o mundo, mas de um nó cujos fios

constituintes, longe de estarem nele contidos, deixam rastros e são capturados por outros fios noutros nós. Numa palavra, as coisas *vazam*, sempre transbordando das superfícies que se formam temporariamente em torno delas. (Ingold, 2012:29)

Obviamente, há inúmeros outros fatores que devem ser considerados, como a produção acadêmica e questões éticas, além da própria reestruturação do pensamento, ou ‘descolonização permanente’, como quer Viveiros de Castro (2018). Mas o fato é que apenas uma disciplina cujo método é atravessado pela realidade dos acontecimentos, seria capaz de promover uma nova revolução no pensamento, como a que foi feita aos moldes copernicanos e, nesse sentido, questionar, como fez Ingold, a própria relação/dualidade ‘sujeito – objeto’, dada a sua importância na construção do método científico clássico.

Finalmente, é preciso apontar para um debate-chave nesse contexto de análise do método etnográfico: a construção da temporalidade nas pesquisas etnográficas. Para Fabian (2013), a naturalização do espaço-tempo, herança da estética transcendental moderna, promove a universalização de uma cronologia que, por sua vez, produz um referencial a partir do qual toda narrativa antropológica é constituída. O autor explicita como mais esse constituinte da epistemologia moderna, que fora dispersada entre todas as ciências, - o Tempo - funciona para reforçar a distância já promovida pela alteridade, ou seja, criar mais uma forma de distanciamento entre o Eu e o Outro: a negação da coetaneidade (Fabian, 2013). Fabian explica que essa expressão significa “uma persistente e sistemática tendência em identificar o(s) referente(s) da antropologia em um Tempo que não o presente do produtor do discurso antropológico” (Fabian, 2013:67).

Fabian (2013) explica ainda que, se deslocarmos nosso olhar para outros mecanismos de interpretação do mundo, como os existenciais, retóricos ou políticos, perceberemos como o alocronismo é a principal forma de criar distâncias - físicas, morais, existenciais, científicas etc. -, justamente em uma disciplina que tem como pressuposto “descer” ao mundo das pessoas e das coisas (Latour, 2012) para produzir um conhecimento mais próximo e comum, eliminando a representação.

Deixe-me explicar. Por um lado, os etnógrafos, especialmente aqueles que adotaram abordagens comunicativas (e isso inclui a maioria dos etnógrafos de valor), sempre reconheceram a coetaneidade como uma condição sem a qual quase nada poderia ser jamais apreendido sobre outra cultura. Alguns lutaram conscientemente com as categorias que nosso discurso utiliza para remover outros povos de nosso Tempo. Alguns necessitam de pausas nessa luta - ver o diário de Malinowski; alguns concederam uma expressão poética àquilo que representa essencialmente um ato epistemológico - ver o tipo de literatura antropológica exemplificado por meio de *Forest People*, de Turnbull, e de *Tristes Trópicos*, de Lévi-Strauss. Quando se trata de produzir discurso antropológico nas formas da descrição, análise e conclusões teóricas, os mesmos etnógrafos com frequência esquecerão ou negarão suas

experiências de coetaneidade com os povos que estudaram. Pior, eles vão falar continuamente de suas experiências com invocações ritualísticas sobre a “observação participante” e o “presente etnográfico”. No final, organizarão seus textos por meio de categorias de Tempo Físico ou Tipológico, ainda que só por receio de que, de outro modo, seus relatórios possam ser qualificados como poesia, ficção ou propaganda política. (Fabian, 2013:69).

Em síntese, o problema colocado por Fabian - a questão da negação da coetaneidade - sintetiza de forma bastante nítida que a etnografia funcionou, e ainda funciona, como um instrumento metodológico de promoção das diferenças e de afastamento entre os/as antropólogos/as e seus/suas interlocutores/as. Nesse sentido, até que ponto poderíamos falar em “observação participante” se, mesmo descendo os degraus que separaram o mundo e varanda, e se mesmo compartilhando o mesmo tempo-espaço, insistimos em nos posicionar como promotores de uma análise sobre os outros, excluindo-nos, portanto? A questão não parece biográfica, como quer Peirano (1993). Aliás, esta é uma situação paradoxal, visto que, ao mesmo tempo em que nos colocamos do lado de fora da análise, representamos o que vimos, ouvimos ou sentimos, a partir de nossas próprias categorias temporais e espaciais. A solução, explica Fabian, seria um compartilhamento do Tempo entre pesquisador e pesquisado, o que possibilitaria a escrita a partir de uma pesquisa empírica realmente produtiva (Fabian, 2013:103).

Conforme observou Bensa (1996), o tempo (ou da negação da coetaneidade) na antropologia está relacionada a uma característica da ausência de datação dos trabalhos produzidos. Essa ausência, que esconde a falta de datação histórica por trás da máscara do consagrado “presente etnográfico”, omite tanto o tempo histórico do/a pesquisador/a quanto das sociedades pesquisadas em nome de uma sistematização que representaria de forma exemplar o funcionamento daquele grupo estudado, não permitindo a distinção entre o atual e o antigo tampouco considerando as experiências individuais das pessoas.

Um tal objetivismo tem o mérito, como esperava Durkheim, de “explicar os fatos sociais por outros fatos sociais” e de apreender o espaço social não como um continuum uniforme, mas por intermédio de suas articulações. Ele apresenta contudo o inconveniente de toda teoria das correspondências: elas não ajudam a entender o encadeamento histórico das transformações sociais nem o papel singular que nele pode desempenhar cada indivíduo. A dificuldade só pode ser superada pelo recurso à noções de estratégia e de trajetória, que restituem a margem de manobra dos atores e permitem seu sentido. (Bensa, 1996:49).

É justamente neste ponto que Bensa (1996) propõe a ‘micro-história’ como uma alternativa para o problema da ausência de período histórico dos trabalhos antropológicos, pois “os estudos micro-históricos nos dão uma consciência aguda do tempo curto, aquele que os homens acionam efetivamente em suas vidas” (Bensa, 1996:62). Essa ‘descida ao

ordinário' (Das, 2020), ou seja, aquilo que de fato interfere na vida dos indivíduos, permite a produção de um conhecimento também 'macro-histórico' e universalizante.

A Antropologia como uma ciência “menor”: alguns apontamentos sobre a ética do cuidado

Antes de adentrarmos à questão enunciada no subtítulo é preciso atentarmos para a observação de Ingold (2015): “antropologia não é etnografia”. Até o momento, discutimos como o método etnográfico alavancou o estatuto da Antropologia como ciência. Entretanto, nesse percurso está implícito um processo de “metonímia epistemológica” que por vezes deixa margem para uma confusão conceitual entre a ciência e seu método. Como bem diferencia Ingold (2015):

O objetivo da Antropologia é, creio eu, o de buscar um entendimento generoso, comparativo, não obstante crítico, do ser humano e do conhecimento em um mesmo mundo no qual todos nós habitamos. O objetivo da etnografia é o de descrever as vidas das pessoas que não nós mesmos, com uma precisão e uma afiada sensibilidade através da observação detalhada e da experiência da primeira mão. (Ingold, 2015:1).

Estabelecida a distância de análise - essa realmente necessária - entre a ciência e seu método, surgem algumas implicações. Primeiramente, explica o autor, o objetivo não é valorar uma em detrimento da outra, tampouco negar que estas sejam dependentes, mas observar que são tarefas com objetivos diferentes.

Para o autor, a antropologia seria, portanto, um estudo com pessoas e não de (ou sobre) elas, sem abandonar questões de ordem essencialmente filosóficas, como as noções de Pessoa ou o arcabouço de moralidades que faz parte de determinado grupo de pessoas. Essa perspectiva dialoga justamente com a pretensão de Fabian (2013) de afirmação de uma coetaneidade entre pesquisadores e pesquisados, sobretudo porque inclui o/a pesquisador/a como parte daquele mundo e não um mero instrumento de observação e produção de narrativas sobre a práxis. Esses dois investimentos, por sua vez, promoveriam um deslocamento do estatuto científico da antropologia, visto que “uma filosofia com pessoas dentro” (Ingold, 2015) estaria sendo feita em tempo e espaço semelhantes, sem distinção (ou distância) entre pesquisadores e pesquisados. Mas essa descaracterização ou perda dos critérios para ser considerada um conhecimento científico, que, como já vimos, estão implícitos na Antropologia, principalmente por causa da etnografia clássica, conduziria a disciplina para qual parte do universo científico?

Para além de Kuhn (2017) e das diferenças entre *hard sciences* e *soft sciences*³, uma ciência, tal qual concebida pela modernidade, seria um conhecimento sistemático (não apenas empírico) sobre o mundo. Foi justamente o principal empreendimento de Kant (2015) na *Crítica da Razão Pura*, em relação à Metafísica. Assim como já havia acontecido com as Ciências Naturais, principalmente a Física, e a Lógica, o filósofo alemão almejava elevar a Metafísica ao status de ciência, promovendo a sistematização do conhecimento apriorístico. Tudo isso ventilado pela pretensão de “retirar o sujeito de sua menoridade”, isto é, promover sua capacidade de fazer uso de seu próprio entendimento (Kant, 2008). *Sapere Aude!* E assim foi sendo constituído o imaginário científico na modernidade.

Retornando à questão colocada - a de qual seria o status de uma antropologia coetânea e implicada - surgiria daí ‘uma ciência menor’, não apenas no sentido proposto por Viveiros de Castro (2018)⁴, mas também no sentido de promover um novo modelo de ciência que romperia com o paradigma moderno sem, no entanto, abandonar em parte este mesmo paradigma, isto é, reafirmar a necessidade de um modelo de ciência?

Silva (2021), a partir de reflexões feitas sobre uma etnografia realizada com profissionais de enfermagem durante a pandemia de Covid-19, aponta para a necessidade de não reforçarmos determinados pressupostos etnográficos, como a necessidade de realização de um trabalho de campo presencial, sem antes considerarmos o contexto em que estão inseridos pesquisador e pesquisado(s). Para isso, é preciso mobilizar outros pressupostos e analisar os possíveis desdobramentos da situação, antes de reproduzir uma metodologia consagrada. Ora, foi justamente o ineditismo colocado pela pandemia que possibilitou essa reflexão, dada a impossibilidade de realizar trabalho de campo presencial naquele momento, visto que representava um risco para todos os sujeitos implicados.

É certo que já existiam outros trabalhos sobre outras formas de se fazer etnografia, como a etnografia virtual (Hine, 2015), mas o que foi apontado por esse trabalho, dada a situação emergencial, foi a reafirmação das características que deram origem ao chamado ‘mito do antropólogo-herói’ (Fleischer, 2007), que cria, principalmente no momento da

³ Kuhn (2017) estabelece uma diferença de ordem epistemológica e metodológica entre as chamadas *hard sciences* (ou ciências duras) e *soft sciences* (ou ciências moles). Para o filósofo, as ciências da natureza, considerado o seu rigor metodológico desde a era moderna, representam o primeiro grupo, já as ciências humanas e sociais representariam o segundo, respectivamente.

⁴ Em homenagem a Gilles Deleuze e Félix Guattari, autores de *O Anti-Édipo*, Viveiros de Castro esboça a ideia de um livro que deveria se chamar ‘O Anti-Narciso: Da antropologia como uma ciência menor’, que trataria das tensões conceituais que atravessa a disciplina. Entretanto, o antropólogo declina da ideia, pois “o menor descuido retórico de sua parte poderia transformá-lo em mais uma clássica enfiada de bravatas nada anti-narcísicas a respeito da excelência das posições nele professadas” (2018:p. 19). *Metafísicas Canibais* é um livro sobre esta “obra imaginária”. Nesse sentido, a antropologia como uma ciência menor seria uma disciplina epistemológica e politicamente diferenciada, visto ser uma ‘teoria-prática da descolonização permanente do pensamento’ (2018: p. 20), questionando a teoria do conhecimento consagrada pela modernidade.

formação acadêmica certas exigências (ou ritos de passagem), dentre eles, o de que o trabalho de campo feito de forma presencial teria uma relevância maior em comparação àqueles produzidos de outras formas. Nesse sentido, é possível, inclusive, ir além das questões de diferenciação entre Antropologia e Etnografia apontadas por Ingold (2015) e sobre as quais já comentamos.

Todavia, a questão é, sobretudo, de ordem ética. Em um contexto em que o afastamento físico representava a forma mais efetiva de cuidado, para ambos os lados envolvidos, foi preciso realocar a etnografia ao contexto em que estavam inseridos os objetivos da pesquisa. No caso do exemplo em comento, além dos impedimentos oriundos de órgãos sanitários e conselhos de pesquisa, além dos riscos de contaminação e espalhamento do vírus, havia também um dilema ético bastante claro: até onde é possível ir em nome da produção de nossos trabalhos?

É aqui que os estudos sobre a chamada ética do cuidado se cruzam com os pressupostos canônicos do fazer científico. Proposta inicialmente por Gilligan, a ética do cuidado seria mobilizada majoritariamente por mulheres, quando consideradas suas experiências diante de indagações a respeito de quais os aspectos morais determinantes para agir em determinadas situações (Tronto, 1987). Essa forma de agir (ou de vivenciar experiências no mundo) era inversa ao que ela chamou de “ética da justiça”, mobilizadas nas experiências vivenciadas por homens, que haviam sido analisadas por Kohlberg e tomadas como universais. Nesse sentido, como aponta Tronto (1987):

Su argumento provee un relato psicológico de desarrollo referido a por que muchas veces las declaraciones de las mujeres sobre la moralidad son expresadas en términos de cuidado, pero su enfoque deja muchas cuestiones no exploradas. Al sugerir que una ética del cuidado se relaciona con el género, Gilligan descarta la posibilidad de que la ética del cuidado sea una ética creada en la sociedad moderna por las condiciones de subordinación. Si la ética del cuidado se separa del asunto del género, surge una gama más amplia de opciones. Son opciones que cuestionan el lugar del cuidado en la sociedad y la vida moral, además de cuestionar la adecuación del modelo de desarrollo cognitivo de Kohlberg⁵. (Tronto, 1987:3).

Apesar de serem afirmações muito amplas e de partirem de propostas científicas diferentes, já que tanto Gilligan quanto Kohlberg eram psicólogos, as observações oriundas

⁵ “Seu argumento prova um relato psicológico de desenvolvimento relacionado ao fato de que muitas vezes as declarações das mulheres sobre a moralidade são expressas em termos de cuidado, mas sua abordagem deixa muitas questões não exploradas. Ao sugerir que uma ética do cuidado está relacionada ao gênero, Gilligan descartou a possibilidade de que a ética do cuidado seja uma ética criada na sociedade moderna pelas condições de subordinação. Se a ética do cuidado for separada do assunto do gênero, surge uma gama mais ampla de opções. São opções que questionam o lugar do cuidado na sociedade e a vida moral, além de questionar a adequação do modelo de desenvolvimento cognitivo de Kohlberg”.(Tronto,1987: p. 3, tradução minha).

dos estudos sobre ética do cuidado dizem muito a respeito do modelo científico canônico, surgido na modernidade. Podemos considerar ainda que esses estudos não contemplam a multiplicidade das sociedades, reproduzindo o modelo de negação da coetaneidade (Fabian, 2013).

Se concentrarmos nosso foco de análise para o gênero como fator determinante para o surgimento de propostas éticas que se opõem - a de ética do cuidado e a de ética da justiça - perceberemos que o que está em jogo é a própria forma como o que seria ou não científico (ou mais científico que) foi sendo estabelecida. Voltemos ao caso da etnografia.

O modelo metodológico baseado na observação participante é bastante devedor de uma tradição que pode ser identificada em várias outras ciências, conforme já comentamos, Se o arcabouço filosófico que sustenta esse modelo está baseado na suposição de que haveria uma moral universal que deveria ser adotada por todas as pessoas - como se não existisse também uma noção de Pessoa implicada nisso, por exemplo -, essa moral, por sua vez, apontaria para questões ontológicas e éticas que também são questionadas nos estudos sobre gênero (Butler, 2003; Rubin, 2017) e no próprio cânone da antropologia (Mead, 2009). Nesse sentido, é possível questionar se uma etnografia e uma antropologia baseadas em lógicas éticas diferentes da ética da justiça, que parte de uma moral universalizante, fariam da antropologia uma ciência “menor” em relação às outras.

No caso da mobilização de uma lógica do cuidado - também universalizante em parte, mas que não retira completamente a multiplicidade das sociedades e dos indivíduos de suas considerações - seria ainda possível falar em alteridade? No âmbito dos estudos sobre cuidado (Tronto, 2020; Hirata & Guimarães, 2020) apontam que o cuidado, além de ser polissêmico, parte de situações relacionais, ou seja, necessariamente, duas ou mais pessoas estão implicadas na situação. Todavia, além de relacional, situações de cuidado desvelam a vulnerabilidade e a interdependência das pessoas. Se a alteridade mobiliza a diferença, a interdependência, por sua vez, mobilizaria uma dependência recíproca das subjetividades implicadas nas relações, no caso, de relações em que o cuidado seria o fator determinante, não uma lógica baseada na justiça.

Considerações finais

O caso da realização de trabalho etnográfico em contexto pandêmico é um bom exemplo, visto que, mesmo que baseada na consideração dos riscos do contato físico, a relação de cuidado já existia, independentemente de como a relação com os interlocutores poderia acontecer. Obviamente, o estabelecimento da diferença e a consideração da variedade

de culturas e modos de existência são fundamentais para o reconhecimento das pessoas, mas há o risco do exotismo.

Repensando conceitos, redesenhando estratégias de produção do conhecimento, passando a ser ou não “uma ciência menor”, a antropologia parece mesmo apresentar elementos fundamentais para deslocar diversos pilares do arcabouço que sustenta a lógica cientificista contemporânea, dada a sua constante necessidade de se reinventar diante das situações que surgem durante a produção antropológica e etnográfica.

Referências Bibliográficas

- BENSA, Alban. 1996. “Da micro-história a uma antropologia crítica”. In REVEL, J. (Org), *Jogos de Escalas. A experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: FGV.
- BUTLER, Judith. 2003. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1995. *Antropologia e a crise nos modelos explicativos*. ESTUDOS Avançados, ano 9, vol.25:213–228.
- DAS, Veena. 2020. *Vidas e Palavras: A violência e sua descida ao ordinário*. São Paulo: Editora Unifesp.
- FABIAN, Johannes. 2013. *O Tempo e o Outro: Como a antropologia estabelece seu objeto*. Petrópolis: Editora Vozes.
- FLEISCHER, Soraya; BONETTI, Aline. 2007. *Etnografia Arriscada: Dos limites entre vicissitudes e “riscos” no fazer etnográfico contemporâneo*. TEORIA & Pesquisa, ano 19, vol.1:07–17.
- GOLDMAN, Márcio. 1999. *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- GOLDMAN, Márcio. STOLZE DE LIMA, Tania. 1999. “Como se faz um grande divisor?” In GOLDMAN, Márcio. *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- HINE, Christine. 2015. *Por uma etnografia para a internet: transformações e novos desafios*. [Entrevista concedida a] Bruno Campanella. MATRIZES, São Paulo, vol.9 - Nº 2 jul./dez.
- HIRATA, Helena; GUIMARÃES, Nadya. 2020. *O gênero do cuidado: desigualdades, significações e identidades*. São Paulo: Ateliê Editorial.
- INGOLD, Tim. 2015. “Antropologia não é etnografia”. In Ingold: *Estar vivo: ensaios em movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Editora Vozes.

- _____. 2012. *Trazendo as coisas de volta à vida: Emaranhados criativos num mundo de materiais*. HORIZONTES Antropológicos, Porto Alegre, ano 18, n. 37:25-44, jan./jun.
- KANT, Immanuel. 2015. *Crítica da Razão Pura*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- _____. 2008. Resposta à pergunta “O que é Iluminismo?”. In *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Lisboa: Edições 70.
- KUHN, Thomas. 2017. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva.
- LATOUR, Bruno. 2013. *Jamais Fomos Modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo: Editora 34.
- _____. 2012. *Reagregando o Social: Uma Introdução à Teoria do Ator-Rede*. Salvador: Edufba.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 2018. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Ubu Editora.
- MEAD, Margareth. 2009. *Sexo e Temperamento*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- MOL, Annemarie. 2008. *The Logic of Care: Health and the Problem of Patient Choice*. Routledge.
- PEIRANO, Mariza. 1993. *A favor da etnografia*. ANUÁRIO Antropológico, ano 17, vol. 1:197–223.
- RUBIN, Gayle. 2017. *Políticas do Sexo*. São Paulo: Ubu Editora.
- SILVA, Ana Paula Marcelino da. 2021. Em direção à menoridade etnográfica: da ruptura epistemológica à ética do cuidado. Anais do II Seminário Interno do Projeto Antropocovid. João Pessoa: PPGA/UFPB.
- STENGERS, Isabelle. 2002. *A invenção das ciências modernas*. São Paulo: Editora 34.
- THOMAS, Nicholas. 1991. *Against Ethnography*. Cultural Anthropology, American Anthropological Association. Vol. 6, Nº3 (Aug., 1991):306–322
- TRONTO, Joan. 2020. *Riesgo o cuidado?*. Buenos Aires: Editora Fundación Medifé.
- _____. 1987. “Más allá de la diferencia de género. Hacia una teoría del cuidado”: In *JOURNAL of Women in Culture and Society*, vol 12, University of Chicago.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2018. *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora.