

O desafio da antropologia como ciência humanitária na busca eterna por originalidade entre a diferença cultural e a alteridade social¹

The Challenge of Anthropology as Humanitarian Science in the Eternal Search of Originality between the Cultural Difference and the Societal Otherness

Nikos Gousgounis²

14

Resumo: Por muito tempo, a antropologia foi definida pelo exotismo de seu objeto de estudo e também pela distância (mais cultural do que geográfica) que separa o pesquisador do grupo pesquisado. No entanto, após a chegada do novo milênio, muitas coisas mudaram radicalmente e muitos antropólogos passaram a aplicar suas antigas técnicas etnográficas profissionais para estudar suas próprias culturas, utilizando termos como "alteridade" em vez de exotismo e "reflexividade" em vez de objetividade. O termo cosmopolitismo também foi aplicado excessivamente em vez de multiculturalismo, carregado de conotações políticas do que poderia ser considerado 'politicamente correto' sob os valores ocidentais. Ao mesmo tempo, a antropologia é agora também exercida pelos representantes dessas 'culturas diferentes', que exercem de suas maneiras originais a influência inversa aos valores ocidentais. A diferença cultural adquiriu seu significado mais complexo nos dias de hoje e o objetivo deste artigo é apresentar, por meio do exemplo do turismo, alguns casos de encontros interculturais sob uma suposição paradigmática que implica não apenas a autocrítica antropológica, mas também a consideração de que essa autocrítica prescrita pela antropologia é também moral e originalmente direcionada. A mudança social deve ser analisada objetivamente e, ao mesmo tempo, sob todos os pontos de vista, e isso constitui o desafio da antropologia em nossa era.

Palavras-chave: Antropologia Reflexiva, Cosmopolitismo, Alteridade, Diferença Cultural, Modelos Culturais, Hermenêutica.

Abstract: For a long time anthropology was defined by the exoticism of its subject matter and also by the distance (mostly cultural than geographic) separating the researcher from the

¹ Uma versão em língua inglesa deste artigo foi publicado na **Society and Culture Development** na Índia e está disponível em [https://www.arfjournals.com/image/catalog/Journals%20Papers/SCDI/2022/No%201%20\(2022\)/7_NIKOS%20GOUSGOUNIS.pdf](https://www.arfjournals.com/image/catalog/Journals%20Papers/SCDI/2022/No%201%20(2022)/7_NIKOS%20GOUSGOUNIS.pdf)

² Pedagogical Institute of Athens University, E-mail: nikos333999@yahoo.gr

Recebido em 24/03/2024

Aprovado em 23/04/2024

Sistema de Avaliação: *Double Blind Review*



researched group. However, after the coming of the new Millennium many things have been changed radically and many anthropologists imply their old professional ethnographic techniques to study their own cultures using terms as otherness instead of exoticism and reflexivity instead of objectivity. The term of cosmopolitanism also has been too much applied instead of multiculturalism, charged with political connotations of what could be 'politically correct' under the western values. In the same time, anthropology is exercised now also by the representatives of these 'different cultures' who exercise by their original ways the inverse influence to the western values. Cultural difference has acquired its most complex meaning nowadays and the scope of this paper is to present through the example of tourism some cases of intercultural meetings under a paradigmatic assumption entailing not only anthropological self-criticism but also the consideration that this self-criticism anthropology prescribes is also morally and originally pointed. Social change has to be analysed objectively and in the same time from all points of view and this consists the challenge of anthropology in our era.

Keywords: Reflexive Anthropology, Cosmopolitanism, Otherness, Cultural Difference, Cultural Models, Hermeneutics.

Introdução

A imaginação está em declínio, a criatividade também, e a informação governa nossos modos de vida pós-modernos; no entanto, esse tipo de informação — bruta, fragmentada e não confiável — não ajuda os atores humanos a desenvolver suas capacidades cognitivas na direção de um significado. A própria compreensão de nossos atos cotidianos — o famoso 'verstehen' weberiano — não caracteriza mais nossas vidas. Nossas intenções e motivos dessas ações permanecem obscuros até para nós mesmos na maioria das vezes, e alguns sociólogos ainda denominam esse fenômeno de 'alienação', mesmo que não consigam encontrar uma maneira de medir isso.

Quais são os verdadeiros pré-requisitos do conhecimento que podem se desenvolver até a sabedoria? Por séculos, os sábios foram aqueles indivíduos que aprenderam e conheceram muito sobre a coisa mais simples. As fontes de seus conhecimentos podiam ser encontradas em seu meio social cotidiano que não era sofisticado em si, mas sim prático e tradicional. Essa sabedoria falava das coisas mais simples às mais complicadas com as palavras mais simples. Hoje, as quantidades de informação são enormes e "sábio" é alguém que sabe detalhes infinitos sobre a coisa mais insignificante. Ele é o especialista, mas sua sabedoria é realmente especial e não geral. Na maioria das vezes, seu conhecimento não é perceptível para os leigos por causa de sua linguagem técnica usando termos com significação especial. Informações brutas não são úteis. Jovens que foram acostumados a não fazer perguntas não conseguem pensar nos dados

mais ricos oferecidos a eles. Precisamos desenvolver **Nossos Critérios Axiológicos Pessoais e Moldar** Nossos Objetivos para avaliar e usar as quantidades crescentes de informações oferecidas. **Precisamos Desenvolver Nossos Próprios Interesses** para não sermos influenciados por modas tolas e atualidades. O único meio valioso de superar a alienação pessoal, ou seja, o distanciamento de nosso eu interior, é aprender a ouvir e conversar com outras pessoas com pontos de vista opostos ou diferentes. O objetivo não é a conquista de um acordo de lucros mútuos, nem o prazer de comunicar apenas pela graça da comunicação ou para superar o tédio ou a solidão. O verdadeiro objetivo é o desenvolvimento do intelecto que ocorre apenas quando falamos em um nível significativo. Descobrimo a "alteridade", ajudamos a nos descobrir - ou redescobrir - (quem mais?) mas... nós mesmos!³

O Significado da Antropologia Reflexiva

A Antropologia Cultural, com suas muitas sub-áreas, é uma ciência humanitária por definição, utilizando teorias e várias práticas para estudar formas sociais de desenvolvimento e evolução cultural (incluindo também o declínio cultural). A Etnografia é um trabalho de campo usado por antropólogos para entender a cultura que estão estudando. Eles empregam muitas técnicas para expandir seu entendimento, incluindo observação direta, entrevistas e conversas com o grupo sobre o qual desejam aprender mais. Os etnógrafos tentam ver uma situação em seu estado natural e bruto, minimizando o máximo possível sua influência. Quando isso é comparado à pesquisa em laboratório, enquanto esses cientistas, digamos um bioquímico, podem querer observar um processo em seu estado natural, nem sempre é possível⁴. Com a

³ Quanto à alienação, é absurdo e não verdadeiro defender que as novas tecnologias de mídia não nos afetarão a todos, já que isso é uma consequência da modernidade, mas o que é certo é que integramos essa cultura de maneira diferente dependendo de onde vivemos, que tipo de prática estamos envolvidos. Porque, no final, o que mais nos afeta não são os significados transmitidos pela mídia, mas os significados que vêm de nossas próprias experiências físicas na vida cotidiana, incluindo todos os nossos sentidos, sentimentos e pensamentos. Mas o que é triste é que, enquanto compartilhamos cada vez mais significados globalmente por causa das tecnologias de mídia (ultimamente por causa do capitalismo, Marx estava certo nesta parte), também destruímos ou esquecemos a cultura tradicional antiga, desenvolvida ao longo de muitos milhares de anos. Esses antigos modos de vida e pensamento tradicionais, uma vez perdidos, nunca mais será possível despertar novamente.

⁴ Se você está tentando pesquisar como um sistema biológico reage à introdução de um medicamento em humanos, você não pode simplesmente começar injetando substâncias aleatórias nas pessoas. E certamente você não pode fazer perguntas ao sistema que está investigando para obter insights. Você nunca ouviria um bioquímico dizer, 'Olá enzima. Por que exatamente você não está se ligando a este sítio receptor?' Neste tipo de metodologia de pesquisa, os experimentos que suportam uma certa hipótese devem ser repetíveis por outros cientistas. A reprodução de um experimento deve ter resultados semelhantes aos do cientista original.

etnografia, não há como os etnógrafos terem experiências idênticas, pois muitas de suas visões e observações são limitadas por quem eles são como indivíduo também.

O problema com a representação etnográfica é que ela pode ser limitada pela experiência do antropólogo que realiza a pesquisa. Como se trata mais de um método de pesquisa qualitativa, parece que a eficácia de sua representação melhoraria com a experiência em pesquisa de campo e educação extensiva. Esse tipo de pesquisa depende da compreensão interpretativa do pesquisador e de seu quadro mental. Pode ser muito difícil permanecer objetivo ao realizar esse tipo de pesquisa e parece que apenas antropólogos experientes com extensa pesquisa em etnografia podem realmente fornecer relatórios sólidos e imparciais. Além disso, há a possibilidade de que a representação etnográfica resultante de sua pesquisa não seja uma verdadeira representação da cultura que estudaram. A reflexividade é essencialmente o impacto que um pesquisador tem no próprio processo que está investigando. Quando se trata de um antropólogo se inserindo dentro de uma cultura que está pesquisando, não importa o quanto tentem ser uma mosca na parede, sua presença terá algum tipo de efeito na comunidade sobre a qual estão tentando conduzir a pesquisa. É importante para um antropólogo que está conduzindo uma pesquisa etnográfica estar ciente desse efeito e como ele pode moldar o resultado de sua pesquisa. Ao abordar esse efeito em sua etnografia, tornará sua pesquisa mais sólida.

Se supormos que a realidade do pensamento antropológico não se encontra nas palavras, mas sim nos fatos, então podemos dizer que a antropologia consiste em uma ciência teórica, mas com aplicações práticas significativas. Por muito tempo, a antropologia foi definida pelo exotismo de seu objeto de estudo e pela distância, concebida como geográfica, mas também cultural, que separa o pesquisador do grupo pesquisado. No entanto, essa situação mudou por várias razões nos últimos 20 anos. Se o principal problema enfrentado pelos antropólogos durante sua pesquisa prática é o da "alteridade" ou "diferença" do grupo pesquisado, a noção de distância cultural é o parâmetro crucial que criou uma série de mal-entendidos e vários meta-problemas de compreensão e interpretação. Hoje, cada vez mais antropólogos estudam as pessoas de sua própria cultura ou pelo menos pessoas do mesmo patrimônio linguístico que lhes permite compreender melhor mentalidades e valores por meio de todas as conotações e expressões linguísticas que são mais ou menos comuns. Esta antropologia doméstica, como se diz, abre novos horizontes desconhecidos na era clássica dos períodos colonialista e pós-colonialista e o efeito do exotismo como um artefato criado não intencionalmente pelos leitores de estudos anteriores é agora denunciado em plena consciência, uma vez que impressões

coletivas não são mais necessárias para fantasias sobre os 'outros desconhecidos'. É incontestável que hoje os ritmos de mudança social e cultural são muito mais rápidos do que nas eras anteriores da Humanidade, daí a aspiração dessa mudança para populações e grupos étnicos ou tribais combinada com o desejo dos antropólogos pelo ideal de observação e interpretação objetivas, traz à tona a noção de reflexividade na antropologia. A auto-crítica, especialmente na antropologia, é (e sempre deve ser) moralmente direcionada. Não podemos impor a nenhum ator humano maneiras de comportamento pessoal ou coletivo, mesmo que tenhamos descoberto os instrumentos ou sistemas de análise mais sofisticados e eficazes. Wittgenstein, que foi principalmente um filósofo analítico e epistemólogo do conhecimento, fala em suas 'investigações filosóficas' (1953) sobre as 'conversas das regras' que correspondem a características importantes de qualquer discurso antropológico que deve buscar regularidades na ação e descrevê-las em termos de regras. Ele insiste que dizer que alguém está seguindo uma regra não é representar, na grafia de uma regra, uma regra que poderia estar na cabeça da pessoa. A regra funciona, assim, como um Wegweiser (sinalizador). Ao descrever a ação de outra pessoa para falar a linguagem das regras não é para representá-la de forma neutra, mas é para se envolver em uma relação com o leitor da descrição. Essa relação pode ser uma educativa, que significa ensinar como agir como os outros, ou como um ser humano poderia possivelmente agir de uma maneira especial, tem um impacto ético muito importante.

Essa reflexividade ética não diz respeito à questão ética clássica sobre respeitar a pessoa observada pelo observador, mas diz respeito à importância ética de descrever a ação de alguém em termos de regras. Esta não é uma linguagem representativa simples, mas um discurso sobre o que o sujeito pode se tornar. Relações de poder que constituem a ação como um jogo são repetitivas, regulares e reproduzidas, mas a linguagem das regras permite que o leitor seja libertado dessas relações estranhas. Esta linguagem de regras pode abrir o leitor para uma multiplicidade de possibilidades de ação, que em outros termos escapam da atenção e vão além e além dos discursos e práticas hegemônicas da vida cotidiana. Assim, a criação e os pensamentos morais críticos são o ímpeto de uma abordagem reflexiva no discurso antropológico. O antropólogo nativo é muito mais reflexivo e íntimo sob esse sentido com a prática cultural mesmo que não dita, do que o intruso e essa reflexividade está em correlação com o conhecimento de termos linguísticos comuns, expressões e conotações e nuances. Essa reflexividade é certamente baseada na prática e aqui estão muitos parâmetros tácitos de compreensão influenciados ou inspirados pelos sentimentos, um fato que os antropólogos estrangeiros nunca poderiam arcar. O resultado final é a formação de um vínculo secreto de

senso comum entre os sujeitos observados e o observador que compartilham um mundo análogo de valores. A compreensão não é um problema que vem apenas da boa percepção dos significados expressos pelo 'outro'. A compreensão e a interpretação crítica subsequente são um resultado da auto-reflexão (re-stochastic em grego antigo), um processo que também envolve contestação e, finalmente, novas composições frutíferas de significados."

Interdisciplinaridade em Antropologia

Muitos autores costumavam estudar o caso da junção de dois campos, como Antropologia e Economia, incluindo marketing, para a construção de uma nova teoria da Dádiva, avançando o estudo primordial e clássico de M. Mauss. O resultado dessa colaboração foi concluir que os economistas das sociedades desenvolvidas pós-modernas devem admitir que as técnicas de troca de presentes são tão valiosas para adaptar e usar em suas sociedades quanto eram nas sociedades primitivas do passado e do presente. Isso pode ser admitido como uma descoberta por especialistas de um campo moderno, descoberta que não seria possível se continuassem a linha de estudos que estavam acostumados. Agora examinaremos outro paradigma de interdisciplinaridade entre Antropologia e Estudos de Comunicação que tentam criar uma ponte entre eles, mas na maioria dos casos não encontram o caminho certo. Se simplificarmos para um nível esquemático, parece que os interesses da antropologia na teoria da comunicação e os interesses dos estudiosos da comunicação na teoria antropológica são aproximadamente opostos. Não é apenas que cada um está procurando na literatura do outro algo que falta na sua própria, mas que cada um está procurando o que o outro está tentando superar, compensar, deixar para trás. (é difícil resistir a propor que somos um par estruturado de oposições, análogo à explicação de Lévi-Strauss sobre como comunidades vizinhas com inversões complementares em sua mitologia podem evoluir para ter diferenças relacionadas em suas estruturas sociais). A tradição da antropologia forneceu ferramentas teóricas e metodológicas para conceber o mundo como um conjunto de sociedades e culturas distintas. Havia um vocabulário conceitual elaborado para o estudo da ordem cultural, para ideias sobre como as culturas existiam separadamente dos indivíduos e moldavam suas vidas. As sensibilidades profissionais da antropologia clássica eram para as diferenças entre culturas e para os domínios sérios da vida dentro de cada uma: família, religião, política, economia e similares. Como seus campos escolhidos de estudo eram não industriais, eles não estavam preocupados com esferas da vida diferenciadas por economias modernas, como lazer, cultura

comercial, mídia e entretenimento. Essa herança levou os antropólogos a resistir ao estudo da mídia e da cultura comercialmente produzida por muitos anos após sua importância ter se tornado óbvia.

A tradição dos estudos de comunicação forneceu ferramentas teóricas e metodológicas para conceber atores comunicativos com vontades, propósitos, recursos, restrições, inteligência criativa, interpretações individuais e assim por diante, ferramentas para conceber a comunicação como um fluxo cumulativo de atos, falas, mensagens, textos, artefatos, programas, publicidades, apelos e assim por diante. O vocabulário dominante era psicossocial, para conceber atores em situações. As sensibilidades profissionais eram para agregar padrões estatísticos, por um lado, e para a imprevisibilidade dos resultados individuais, por outro. Embora também houvesse uma preocupação tradicional com a lei e a política de mídia, indústria, economia e a história das instituições de mídia, o que faltava no campo da comunicação era um modelo sofisticadamente viável de como sistemas não materiais — de ideias, significados, símbolos e afins — poderiam gerar ordem no nível da experiência individual. Quando os antropólogos finalmente voltaram sua atenção para a mídia, descobriram que precisavam de conceitos e ferramentas para o estudo da comunicação e das indústrias culturais, seu comércio internacional e seus públicos. A coisa mais intrigante, nova e diferente sobre o estudo de públicos, do ponto de vista deles, era o ator individual, interpretativo e deliberado. Familiarizados com teorias da ordem cultural, os antropólogos foram em busca de conceitos e métodos que enfatizassem a escolha individual, a ação e a variabilidade. Os estudiosos da comunicação, por outro lado, familiarizados em um mundo onde o indivíduo reina supremo, foram em busca de teorias da ordem cultural. Os antropólogos encontraram os exemplos mais sofisticados do que precisavam nas décadas mais recentes de estudos de mídia e culturais. Os estudiosos da comunicação encontraram os exemplos mais inspiradores do que precisavam nas fontes antropológicas mais antigas e clássicas. Se essa hipótese se mantiver, mesmo que em parte, então vemos a antropologia da mídia como um território que foi abordado por diferentes estudiosos que não apenas vêm de direções diferentes, mas também seguem em direções diferentes. Podemos presumir que esse campo é uma nova empresa interdisciplinar e que pode evoluir para um novo território disciplinar. Se esse é nosso objetivo, então deveríamos estar trabalhando para estabelecer os novos padrões disciplinares que marcarão os limites desse campo e policiarão as atividades acadêmicas dentro dele. Antes de seguirmos esse caminho, pode-se notar que tudo o que foi alcançado até agora em nome da antropologia da mídia foi produzido por contato interdisciplinar mais do que por estudo interdisciplinar. A boa esperança

é que a antropologia da mídia se torne mais rica, mais plural e mais produtiva à medida que mantivermos essa abordagem um tanto menos organizada e menos disciplinada.

Problemas Epistemológicos da Interpretação Antropológica da Alteridade

Os antropólogos sempre tiveram problemas para entender e interpretar as estranhas mentalidades e visões de mundo de ‘valores diferentes’ das populações estudadas. A abordagem hermenêutica proposta pelo famoso filósofo social alemão W. Dilthey é dupla, sendo uma delas bastante metafísica, colocando a solução na humanidade comum compartilhada por ambas as partes ou, em outra formulação, uma vez que ambas são expressões da mente humana, e a segunda abordagem desconsidera as características particulares dos indivíduos. Em vez disso, o que este método propõe é a ação humana em relação a um todo mais amplo que lhe dá significado. Essa relação circular entre o todo e suas partes é conhecida como círculo hermenêutico. Argumentos semelhantes são avançados pelo pai da ‘sociologia do conhecimento’ nos anos trinta, Karl Mannheim. Manifestações culturais individuais ou coletivas podem ser entendidas ao vê-las como parte de uma visão de mundo mais ampla. O analista atribui um significado documental às ações humanas. Isso só faz sentido no contexto da visão de mundo. O problema para este método de abordagem é descobrir por que e em quais circunstâncias (por exemplo, deliberadamente ou por força) acontece que determinados grupos humanos possuem uma visão de mundo particular. Para estabelecer uma relação entre o todo e suas partes, é necessário entender a função do todo nas partes e também seu papel dinâmico, pois o todo pode ser alterável sob certas condições sociais e geralmente os antropólogos tendem a isolar o ‘todo’ para facilitar sua abordagem. Além disso, outro problema analítico importante é sobre qual justificativa o antropólogo tem para colocar ou aceitar elementos particulares em uma Visão de Mundo e não outros, porque nunca será o caso de todos os membros de um grupo (tribo, classe social, geração, seita religiosa) acreditarem em todos os elementos da Visão de Mundo que lhes é atribuída (por quem exatamente).

Se Gadamer usa o termo geral – e tradicional – de tradição para explicar a fusão da lacuna entre os atores analistas, o problema não é resolvido até o fim por expressões abstratas e todas as interpretações potenciais permanecerão como tentativas e sujeitas a revisão em seu círculo hermenêutico. K. Mannheim, como sociólogo do conhecimento, também tentou superar esse problema assumindo que é possível uma associação entre formas de conhecimento e estrutura social, mas mais tarde ele aceitou que, **se todas as crenças pudessem ser socialmente**

localizadas, então não haveria lugar para crenças verdadeiras e para critérios de verdade independentes socialmente. O argumento de que vários grupos sociais podem ser correlacionados com formas de conhecimento não resolve até o fim o problema de interpretar as razões da formação desse tipo de conhecimento, que pode ser fundamentado socialmente, mas também independente dele. Essa confusão em definir os limites do conhecimento e das crenças é característica do problema prático que um antropólogo enfrenta em campo. Crença é o que um ator considera ser verdade e isso pode ser interpretado incorretamente por um analista como conhecimento social (enraizado no sistema social) ou como uma Visão de Mundo, mas também é possível que expresse apenas a psique interna do ator e as particularidades de seu caráter. O significado atribuído a essa crença ou conhecimento geralmente é conceitual e não causal (P. Winch). A atribuição de significado é uma função de seguir regras que são essencialmente sociais, já que o apelo ao seguimento de regras pelos outros é a única maneira de decidir se uma atribuição de significado é correta ou não. Os significados não são fáceis de interpretar em qualquer caso, mesmo que suas causas sejam concebidas. O procedimento weberiano de verstehen é um método pelo qual um antropólogo pode acessar os significados dos atores, ou seja, analisar 'de dentro'. Não ser capaz de investigar o significado das ações pode ser seriamente enganoso, pois as ações podem ser colocadas por engano em uma categoria quando realmente pertencem a diferentes.

A hermenêutica e a teoria do Verstehen tentaram criticar o positivismo (tentando atribuir causas de todas as ações sociais às estruturas sociais), mas seu ponto mais fraco foi validar as várias interpretações de compreensão. Entender a Parte em Termos do Todo e o Todo em Termos da Parte, como proposto por Gadamer no esquema de seu círculo hermenêutico, é apenas uma proposta teórica que requer muita imaginação e intuição para distinguir os limites do Todo e suas várias partes. Os significados podem ser tanto irracionais quanto racionais, dependendo do que o intérprete valida. Por exemplo, no tempo de Malinowski, o modelo ocidental de lógica era muito mais austero do que hoje em dia, e a maioria das ações significativas dos indígenas era classificada pelos analistas como irracionais, mas hoje, após cerca de 80 anos e três gerações de antropólogos, os valores e conceitos do Ocidente foram grandemente modificados. A principal razão para isso não pode ser senão a influência que todas as sociedades tribais e não industrializadas têm sobre as mentalidades e também sobre as imagens do Ocidente. Todos os jovens antropólogos que iniciam hoje seus estudos de meio, recebem os conselhos de seus supervisores sobre vários tópicos, como por exemplo, a tradição. Eles são radicalmente diferentes do passado, todos reconhecem que a globalização de nossos

tempos exige uma recalibração dos frameworks epistemológicos operativos no estudo desses locais tradicionais. Se a globalização está exercendo influência sobre esses estudos, isso depende mais dos centros acadêmicos ocidentais do que dos 'primitivos' a serem estudados.

Outra tendência observada nos últimos 5 anos na literatura de ciências sociais é o surgimento de um novo termo quase completamente esquecido no passado, o de cosmopolitismo. Isso pode ser explicado apenas como uma consequência da nova avaliação política iniciada nos EUA sobre o que é politicamente correto e o que está ultrapassado. Ninguém poderia imaginar nos anos noventa que todos os antropólogos recorreriam a esse termo para descrever a situação dos sem-teto, locais virtuais, liminaridades e para influenciar cientistas políticos e historiadores como Martha Nussbaum a lembrar esse termo criado pelos estóicos e perdido na história helenística. No entanto, como um eminente antropólogo observou recentemente, 'cosmopolitismo é apenas uma farsa, um falso slogan usado como álibi para os migrantes que nunca escolheram por prazer o seu destino' (Keith Hart) e, na realidade, nem mesmo os profissionais de antropologia são cosmopolitas em seu cotidiano, mas sim criadores de carreiras que usam a translocação como um pré-requisito profissional e não sentem de forma alguma o mesmo que os migrantes e refugiados que colocam em seus estudos. Para esclarecer alguns conceitos ou colocar algumas coisas em ordem, o importante não é mais entender e interpretar algumas noções, como por exemplo, a tradição em sua essência real, mas sim examinar como o conhecimento tradicional é formulado e exibido na esfera política, incluindo o novo uso desse termo pelo estado como um meio de cooptação ou governança, ou finalmente a maneira como o fundamentalismo é 'enquadrado' e explorado por diferentes interesses e grupos sociais. Também examinar como a tradição é mobilizada e implementada em práticas de renovação e regeneração, bem como as pedagogias críticas sobre tais práticas⁵.

Conclusão Preliminar

⁵ Todas essas propostas interessantes feitas pela Universidade de Oxford em vista de seu congresso internacional sobre tradição de 12 a 15 de dezembro de 2008, são bem formuladas na completa ausência da verdadeira essência da tradição. Também nos congressos passados da mesma organização baseada em Oxford, IASTE, toda a preocupação e interesse foram dados ao chamado 'fim da tradição'. Essa 'agonia' no Ocidente, assim como o fim das ideologias, fim da História e da Geografia, chegou ao 'fim da tradição' porque o surgimento do termo latino pós incluiu também a tradição (pós-tradicionismo o mesmo que pós-modernismo) e isso serviu como um indicador para o congresso passado de 1999, justo antes do novo Milênio. Como é possível falar hoje sobre pós-tradicionismo (sem entrar na dor de analisar, entender e interpretar) os parâmetros do verdadeiro significado da tradição não apenas para os ocidentais, mas também para pessoas tão diferentes em suas concepções sobre o sagrado, em suas crenças gerais e no que costumamos chamar de conhecimento social?

O que tentamos fazer nesta abordagem teórica é entender como somos capazes de integrar informações apresentadas a nós pela mídia de massa global com o conhecimento criado em nível local. Não vemos razão para fazer qualquer distinção moral entre significados globais e locais, mas sim um interesse em entender como a cultura simulada se torna significativa em nível local sem qualquer conexão com a prática local. A cultura simulada afeta a prática local e às vezes a muda, como a comunicação por e-mail, que amplia enormemente nossa rede social. A cultura simulada condiciona as inter-relações globais e é parte do processo moderno de equalização, que ameaça a diversidade cultural no planeta Terra. A comunicação não pode ser descrita por meios técnicos ou comparando redes humanas com redes neurais. A comunicação realmente precisa de habilidades especiais se pretendemos manter um nível significativo. O que resta ser proposto é um espírito coletivo de colaboração, de comprometimento e, por último mas não menos importante, o espírito de coragem coletiva que tem um valor moral puro. O renomado antropólogo Erich Wolf uma vez descreveu sua disciplina como “a mais científica das humanidades e a mais humanística das ciências”. Na verdade, a Antropologia é uma ciência teórica humanitária com muitas aplicações práticas e resultados que podem fornecer bons resultados para esses objetivos.

O antropólogo reflexivo tem mais chances de contribuir para a melhoria de uma comunicação humanitária entre povos de diferentes mentalidades, visões de mundo e culturas. Se a Antropologia busca a originalidade como um valor principal entre sociedades em constante mudança e diferenças culturais fenomenais, o fascínio não está na retórica da teoria, mas sim na busca de um sentimento humanitário que pode capacitar o homem comum a acreditar que o conhecimento antropológico cria para ele uma tradição de conhecimento prático não baseada na repetição estéril do mesmo ou na memorização do passado, mas sim na criação de novas mensagens significativas e socialmente úteis. Nos capítulos seguintes, examinaremos seis paradigmas do turismo que consistem em um fenômeno social massivo de encontros culturais sob escopo antropológico.⁶

⁶ Beck considera que os limites da sociologia clássica e seus métodos foram esgotados. A causa desse desenvolvimento é que as categorias sociais, de classe e políticas da sociologia clássica eram categorias que foram criadas para explicar o estado-nação, e essas categorias eram adequadas para a interpretação dos desenvolvimentos da primeira modernidade. Hoje, essas categorias constituem fosséis vivos porque são incapazes de responder aos problemas da segunda modernidade. A crítica desses significados constitui o primeiro passo para a configuração de uma sociologia que muda e, ao mesmo tempo, muda o mundo. A sociologia clássica era apoiada no modelo de nacionalismo metodológico, depois essa sociologia foi desenvolvida dentro do recipiente do estado-nação. Qualquer um que analise categorias como a família, o lar, as ordens, como se nada tivesse mudado em seu modo de operação desde a época da soberania até o estado nacional, está condenado ao fracasso.

REFERÊNCIAS

- Ahponen, Pirkoliisa. (1995). *Alienation, Ethnicity and Postmodernism*.
- Albrow, M.& King, Elisabeth. (Eds) (1990). *Globalization, Knowledge and Society*. London: Sage.
- Baudrillard, J. (1983). *Simulations Semiotexte*. New York: Norton. Bauman, Z. (1978). *Hermeneutics and Social Science*. London: Hutchinson.
- Bauman, Z. (1992). *Intimations of Postmodernity*. London: Routledge.
- Bauman, Z. (1993). *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell.
- Beck, Ulrich. (1992). *Risk society. Towards a new modernity*. London: Sage.
- Douglas, Mary. (1966). *Purity and Danger*. London: Routledge.
- Gadamer, H.G. (1993). *Truth and Method*. London: Sheed & Ward.
- Geertz, Clifford. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Gellner, E. (1983). *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.
- Giddens, A. (1990). *The consequences of modernity*. London: Polity.
- Guba, Egon. (Ed). (1990). *The Paradigm Dialog*. London: Sage.
- Habermas, J. (1981). *The theory of communicative action*. Boston : Beakon Press.
- Habermas, J. (1988). *The philosophical discourse of modernity*. Cambridge:MIT Press.
- Hannerz, Ulf. (1990). *Cosmopolitans and locals in World Culture*. In 'Theory Culture and Society: Vol 7
- Hart, Keith. (2001). *The Memory Banc*. Cambridge: CUP.
- Lash, S & Friedman, J. (Eds) (1990). *Modernity and self-identity*. Oxford: Blackwell.
- Lash, S & Urry, J. (1987). *The end of Organized Capitalism*. Cambridge: Polity Press
- Latour, Bruno. (1993). *We have never been modern*. N.York: Harvester.
- Lukats, G. (1954). *The Destruction of Reason*. London: Merlin Press.

- Luhmann, Niklas. (1993). Risk. A sociological theory. Berlin: Guyer.
- Massey, Doreen. (1991). The globality of the local . In 'Marxism Today: vol 6. Mannheim, K. (1952). Essays on the Sociology of Knowledge. London: Routledge.
- Mauss, M. (1925). Essai sur le Don. Paris: Plon.
- Nilsen, Ake. (1995). Simulation and the intersubjective creation of meaning: Paper presented in the second Conference of ESA in Budapest.
- Said, Edward. (1978). Orientalism. London : Harmondsworth Penguin.
- Simmel, Georg. (1991). Money in modern culture. In 'Theory Culture and Society': vol.8.
- Smith, Louis. (1990). Ethics, Field studies and the paradigm crisis. In Guba: The Paradigm Dialogue.
- Vattimo, Gianni. (1988). The end of modernity. Nihilism and hermeneutics in Postmodern culture. London: Polity Press.
- Vattimo, Gianni. (1992). The transparent Society. London: Polity Press.
- Wallerstein, Imm. (1974). The modern World system. New York: Academic Press.
- Weber, Max. (1968). Economy and Society. New York: Bedminster.
- Winch, P. (1958). The Idea of Social Science. London: Routledge.
- Wittgenstein, L. (1955). Philosophical Investigations. Oxford: Blackwell(new edition) 1973.
- Zizek, S. (2007). La Violenza Invisibile. Milano: Rizzoli