

Carlos Abraão Moura Valpassos

Neiva Vieira da Cunha

Volume 2

História e Antropologia





Fundação

CECIE RJ

Consórcio **cederj**

Centro de Educação Superior a Distância do Estado do Rio de Janeiro

História e Antropologia

Volume 2

Carlos Abraão Moura Valpassos
Neiva Vieira da Cunha



**GOVERNO DO
Rio de Janeiro**

**SECRETARIA DE
CIÊNCIA E TECNOLOGIA**

**UNIVERSIDADE
ABERTA DO BRASIL**

Ministério da
Educação

GOVERNO FEDERAL
BRASIL
PAÍS RICO É PAÍS SEM POBREZA

Apoio:



FAPERJ

Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo
à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro

Fundação Cecierj / Consórcio Cederj

Rua da Ajuda, 5 – Centro – Rio de Janeiro, RJ – CEP 20040-000

Tel.: (21) 2333-1112 Fax: (21) 2333-1116

Presidente

Carlos Eduardo Bielschowsky

Vice-presidente

Masako Oya Masuda

Coordenação do Curso de História

UNIRIO – Claudia Rodrigues

Material Didático

ELABORAÇÃO DE CONTEÚDO

Carlos Abraão Moura Valpassos

Neiva Vieira da Cunha

COORDENAÇÃO DE

DESENVOLVIMENTO INSTRUCIONAL

Cristine Costa Barreto

SUPERVISÃO DE

DESENVOLVIMENTO INSTRUCIONAL

Fábio Peres

DESENVOLVIMENTO INSTRUCIONAL

E REVISÃO

Fábio Peres

Jorge Amaral

Marcelo Alves da Silva

Romulo Batista

AValiação DO MATERIAL DIDÁTICO

Thaís de Siervi

Departamento de Produção

EDITOR

Fábio Rapello Alencar

COORDENAÇÃO DE

REVISÃO

Cristina Freixinho

REVISÃO TIPOGRÁFICA

Carolina Godoi

Cristina Freixinho

Elaine Bayma

Renata Lauria

Thelenayce Ribeiro

COORDENAÇÃO DE

PRODUÇÃO

Ronaldo d'Aguilar Silva

DIRETOR DE ARTE

Alexandre d'Oliveira

PROGRAMAÇÃO VISUAL

Alexandre d'Oliveira

André Guimarães de Souza

Janaina Santana

ILUSTRAÇÃO

Jefferson Caçador

CAPA

Jefferson Caçador

PRODUÇÃO GRÁFICA

Verônica Paranhos

Copyright © 2012, Fundação Cecierj / Consórcio Cederj

Nenhuma parte deste material poderá ser reproduzida, transmitida e gravada, por qualquer meio eletrônico, mecânico, por fotocópia e outros, sem a prévia autorização, por escrito, da Fundação.

V211h

Valpassos, Carlos Abraão Moura.

História e Antropologia v. 2 / Carlos Abraão Moura Valpassos,
Neiva Vieira da Cunha. - Rio de Janeiro : Fundação CECIERJ, 2013.
202 p. ; 19 x 26,5 cm.

ISBN: 978-85-7648-827-9

1. Antropologia. 2. História. 3. Cultura. 4. Etnocentrismo. I. Cunha,
Neiva Vieira da. II. Título.

CDD 301

Governo do Estado do Rio de Janeiro

Governador
Sérgio Cabral Filho

Secretário de Estado de Ciência e Tecnologia
Gustavo Reis Ferreira

Universidades Consorciadas

CEFET/RJ - CENTRO FEDERAL DE EDUCAÇÃO
TECNOLÓGICA CELSO SUCKOW DA FONSECA
Diretor-geral: Carlos Henrique Figueiredo Alves

UENF - UNIVERSIDADE ESTADUAL DO
NORTE FLUMINENSE DARCY RIBEIRO
Reitor: Silvério de Paiva Freitas

UERJ - UNIVERSIDADE DO ESTADO DO
RIO DE JANEIRO
Reitor: Ricardo Vieiralves de Castro

UFF - UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
Reitor: Roberto de Souza Salles

UFRJ - UNIVERSIDADE FEDERAL DO
RIO DE JANEIRO
Reitor: Carlos Levi

UFRRJ - UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL
DO RIO DE JANEIRO
Reitora: Ana Maria Dantas Soares

UNIRIO - UNIVERSIDADE FEDERAL DO
ESTADO DO RIO DE JANEIRO
Reitor: Luiz Pedro San Gil Jutuca

Aula 11	– O trabalho de campo e a autoridade etnográfica _____	7
	Carlos Abraão Moura Valpassos Neiva Vieira da Cunha	
Aula 12	– A descrição etnográfica _____	27
	Carlos Abraão Moura Valpassos Neiva Vieira da Cunha	
Aula 13	– Sistemas classificatórios e sociedade _____	43
	Carlos Abraão Moura Valpassos Neiva Vieira da Cunha	
Aula 14	– Magia, ciência e religião _____	65
	Carlos Abraão Moura Valpassos Neiva Vieira da Cunha	
Aula 15	– Indivíduo, pessoa e sociedade _____	83
	Carlos Abraão Moura Valpassos Neiva Vieira da Cunha	
Aula 16	– Família e parentesco _____	107
	Carlos Abraão Moura Valpassos Neiva Vieira da Cunha	
Aula 17	– Antropologia e Economia _____	125
	Carlos Abraão Moura Valpassos Neiva Vieira da Cunha	
Aula 18	– Antropologia e política _____	141
	Carlos Abraão Moura Valpassos Neiva Vieira da Cunha	
Aula 19	– Antropologia e gênero _____	159
	Carlos Abraão Moura Valpassos Neiva Vieira da Cunha	
Aula 20	– História e Antropologia _____	175
	Carlos Abraão Moura Valpassos Neiva Vieira da Cunha	
Referências	_____	195

Aula **11**

O trabalho
de campo e
a autoridade
etnográfica

*Carlos Abraão Moura Valpassos
Neiva Vieira da Cunha*

Meta da aula

Apresentar a prática do trabalho de campo etnográfico como o método, por excelência, de construção do conhecimento antropológico.

Objetivos

Esperamos que, ao final desta aula, você seja capaz de:

1. reconhecer a importância do trabalho de campo para a pesquisa antropológica;
2. identificar as relações entre a experiência de campo e o relato etnográfico.

Pré-requisitos

Para que você encontre maior facilidade na compreensão desta aula é fundamental a leitura e o entendimento das Aulas 1, 2, 3 e 4, particularmente os conceitos de cultura e etnocentrismo.

INTRODUÇÃO

Como vimos nas aulas de 1 a 4, foi entre o final do século XIX e o início do século XX que começou a ser reconhecida a importância da prática do *trabalho de campo* realizado pelo próprio antropólogo. Esse reconhecimento é decorrência da percepção de que o pesquisador deveria, ele mesmo, efetuar no campo sua própria pesquisa, colhendo os dados diretamente a partir do que convencionalmente denominamos *observação participante* ou *observação direta*, exigindo uma imersão total no mundo daqueles que se busca conhecer. E foi essa a perspectiva que orientou a abordagem de toda uma nova geração de antropólogos que, a partir desse período, passou a realizar estadas prolongadas entre as populações de diversas regiões do mundo. Dentre eles, como já vimos em aulas anteriores, Franz Boas e Bronislaw Malinowski desempenharam um papel exemplar. A partir daí, as pesquisas etnográficas se desenvolveram e a publicação de seus resultados seguiu um ritmo crescente, deixando um legado fundamental para a antropologia contemporânea.

Foi a partir do momento em que a antropologia se afastou de uma posição marcadamente evolucionista que o trabalho de campo passou a adquirir a importância que ele tem até hoje para a produção do conhecimento antropológico, tornando-se o modo característico de coleta de dados e informações que servirão de base para a construção das análises e teorias antropológicas. Foi esta espécie de “revolução epistemológica” que estabeleceu o trabalho de campo como a experiência central, a partir da qual se produz conhecimento no campo da Antropologia. Essa nova postura metodológica e os valores e práticas profissionais que se estabeleceram a partir dessa experiência, estão diretamente ligados ao *funcionalismo*, tão bem representado por Malinowski, conforme visto na Aula 8.



Figura 11.1: Malinowski e o trabalho de campo. (Autor desconhecido; talvez Stanislaw Ignacy Witkiewicz, 1885-1939.)

Fonte: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Bronislaw_Malinowski_among_Trobriand_tribe.jpg

A importância do trabalho de campo

Foi a partir do que Roberto DaMatta (2000) denominou de “revolução funcionalista”, que o antropólogo finalmente saiu do conforto de seu gabinete de trabalho e se lançou na aventura representada pelas viagens a terras distantes e desconhecidas, buscando conhecer e compreender novos modos de vida. Essa mudança de atitude fez com que a Antropologia deixasse uma postura enciclopédica, tão cara ao evolucionismo, e a transformou de fato numa disciplina científica. A Antropologia passou, assim, a desenvolver um modo específico de produção de conhecimento através da realização do trabalho de campo, levando o pesquisador a entrar em contato direto com o seu objeto de estudo e obrigando-o a um exercício de relativização de seus próprios valores e visão de mundo.



Figura 11.2: Malinowski entre os nativos das ilhas Trobriands, na Nova Guiné, na década de 1910. (Autor desconhecido; talvez Stanislaw Ignacy Witkiewicz, 1885-1939.)

Fonte: http://en.wikipedia.org/wiki/File:Wmalinowski_trobriand_isles_1918.jpg

A observação participante

O trabalho de campo etnográfico não consiste apenas em viver *entre* os nativos, mas viver *com* eles, sentir suas próprias emoções, falar sua língua e aprender a pensar nela. O trabalho de campo significa observar os grupos sociais em seu próprio contexto e implica uma série de procedimentos e atividades, tais como a observação e registro de dados e informações, a identificação de informantes, a realização de entrevistas, a realização de censos e a construção de genealogias.

Desta perspectiva, o trabalho de campo possibilita o desenvolvimento da pesquisa antropológica em condições absolutamente distintas daquelas experimentadas tanto pelo viajante do século XVIII como pelos administradores e missionários do século XIX, que, de um modo geral, não residiam junto aos nativos e colhiam seus dados através de tradutores ou intermediários locais.

Desta forma, o trabalho de campo está longe de ser uma forma de conhecimento secundário que serviria simplesmente para ilustrar uma tese. Na verdade, ele é considerado como a fonte por excelência da pesquisa antropológica, fornecendo a ela toda a sua especificidade.



Figura 11.3: O trabalho de campo significa observar os grupos sociais em seu próprio contexto.

Fonte: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mal_trobrands_3.jpg

O trabalho de campo com prática disciplinar

Esta mudança de atitude teve consequências profundas para o desenvolvimento do campo da Antropologia. A prática do trabalho de campo sistemático passou a possibilitar a apreensão do conjunto das ações e das representações de distintos grupos sociais como um *sistema*, ou seja, como um conjunto de ações coerentes em si mesmo, e não mais como um amontoado de traços culturais e costumes soltos entre si. E foi exatamente essa ruptura metodológica que permitiu o nascimento da Antropologia Moderna, que prioriza a experiência do pesquisador no campo.

Assim, a Antropologia passa a constituir-se como uma perspectiva, como um ponto de vista a partir do qual se empreende uma interpretação das diferenças culturais. Essa perspectiva é que permite compreender sociedades diferentes da nossa como um conjunto coerente e significativo de valores e práticas sociais. E a descoberta dessa coerência interna deu sentido à própria experiência do trabalho de campo, permitindo, assim, a construção de análises

e teorias antropológicas. Desse modo, o trabalho de campo é uma experiência enriquecedora e marcante, que tem por objetivo forjar a própria identidade profissional do antropólogo.



Figura 11.4: Compreendendo sociedades diferentes da nossa como um conjunto coerente e significativo de valores e práticas sociais.

Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Alto_orinoco5.jpg

O trabalho de campo como rito de passagem

Por todos esses motivos é que não há nenhum antropólogo, na contemporaneidade, que não tenha sido submetido à experiência do trabalho de campo. Na verdade, o trabalho de campo se apresenta como o grande *rito de passagem* (VAN GENNEP, 1978) da Antropologia, sendo considerado a principal forma de *iniciação* nesse campo disciplinar. A noção de *rito de passagem*, tal como elaborada por **Arnold Van Gennep** em um trabalho clássico intitulado *Os ritos de passagem*, consiste na articulação de três momentos distintos: separação, margem ou liminaridade e agregação.

Arnold Van Gennep

Nasceu em Ludwigsburg, na Alemanha, em 1873, e aos seis anos de idade passou a viver em Paris, onde fez sua formação na *École Pratique des Hautes Etudes*. Partiu, em seguida, para Neuchâtel, na Suíça, onde atuou como professor, entre 1912 e 1914, dirigindo também o Museu de Etnologia, onde organizou o primeiro Congresso de Etnografia. Em 1909, publicou o livro *Os ritos de passagem*, realizado a partir do estudo sistemático das cerimônias que marcam a transição ou mudança de *status* dos indivíduos na sociedade. Este trabalho se tornou um clássico da teoria antropológica. Além de seus estudos sobre os ritos de passagem, Van Gennep também contribuiu no campo dos estudos sobre o folclore europeu, sempre a partir de uma abordagem comparativa. Morreu em 1957, em Bourg-la-Reine, próximo a Paris, onde viveu por mais de cinquenta anos.

A separação e a agregação são momentos que evocam temporalidade, na medida em que tanto o afastar-se como o (re) aproximar-se denotam movimento. Assim, num primeiro momento temos um afastamento, no tempo, de *uma posição*, quando deixamos para trás o que éramos, mas ainda não nos transformamos no que deveremos ser ao fim do *rito de passagem*. Por outro lado, a margem ou liminaridade designa *um estado*. Mas, para podermos falar tanto em afastamento quanto em (re)aproximação, é preciso definir um estado inicial do qual se parte para mergulhar no rito e ao qual se retorna quando dele se emerge (VAN GENNEP, 1978; VOGEL, 1997). Essa forma ritual torna-se mais evidente a partir dos rituais de passagem para a vida adulta, comuns em muitas sociedades tradicionais, quando os adolescentes são temporariamente afastados do convívio social e submetidos a uma série de provações, devendo manifestar sua coragem como garantia para as novas responsabilidades que deverão assumir como adultos.



Figura 11.5: Arnold Van Gennep.

Fonte: http://en.wikipedia.org/wiki/File:Van_gennep.jpg



A expressão *ritos de passagem* foi empregada pela primeira vez por Arnold Van Gennep, em 1909. Segundo o autor, todo indivíduo passa por diversas posições ou *status* ao longo do curso de sua vida e as passagens entre essas posições são sempre marcadas por rituais elaborados de forma particular em cada sociedade. Desta perspectiva, o nascimento seria o primeiro rito de passagem e, após a infância, que pode ou não ser marcada por distintos ritos de passagem, o mais expressivo deles seria a passagem para a idade adulta, marcada pelos chamados *ritos de iniciação*.

O casamento também faz parte dos ritos de passagem, assim como a passagem ao *status* de futura mãe ao longo da gravidez, e de mãe após o nascimento do bebê, como também a passagem ao papel de pai. Existem também outros ritos de passagem que acompanham a ascensão a um novo *status* profissional, religioso ou político. Segundo Van Gennep, todos esses ritos apresentam uma estrutura formada por três momentos: o primeiro se caracteriza por uma fase de separação, em que o indivíduo deixa seu estado ou posição anterior; o segundo, por uma fase de margem ou liminaridade, na qual o indivíduo se encontra entre duas posições, não sendo mais o que era antes e não tendo assumido ainda seu novo *status*; e finalmente a terceira, por uma fase de agregação, quando ele assume sua nova posição social.

No caso do antropólogo, é exatamente o trabalho de campo que possibilita a experiência de tornar-se antropólogo, ou seja, que faz com que ele seja reconhecido como antropólogo. É neste sentido que o trabalho de campo assume a forma de um aprendizado comparável a uma *iniciação*, desempenhando papel fundamental no processo de socialização profissional dos antropólogos. Movidos por uma inquietação inicial em busca da compreensão da diferença, os antropólogos lançam-se nessa aventura representada pela viagem em busca do *outro*. Disso decorre a necessidade, na formação do antropólogo, da experimentação de uma atitude de *estranhamento* e perplexidade diante do encontro com a alteridade, que acaba por levar a uma transformação do olhar sobre si mesmo e sobre o outro. Esta atitude toma como pressuposto o estabelecimento de uma distância, real ou simbólica, da própria sociedade, permitindo, assim, trazer para perto o universo social que estava longe.

O familiar e o exótico

Assim, a experiência do trabalho de campo implica uma dupla dimensão. Em um primeiro momento, leva o antropólogo em direção ao *outro* para, em seguida, trazê-lo de volta, aproximando, assim, dois universos culturais distantes.

Em outras palavras, para que o conhecimento antropológico se produza é preciso, em primeiro lugar, um confronto com a diferença e o encontro com o *outro*. Em seguida, esse confronto com a diferença implicará o reconhecimento de uma distância social, que nos fará experimentar uma posição de marginalidade ou liminaridade, na medida em que não estaremos mais em nosso próprio mundo social. E será exatamente através da experiência do trabalho de campo que mergulharemos no mundo do *outro*, buscando apreendê-lo.

Mas, depois dessa imersão, é preciso fazer o caminho de volta, e é nesse momento que somos tomados de um enorme estranhamento em relação ao nosso próprio mundo social. Portanto, a experiência do trabalho de campo implica um exercício que possibilita ao antropólogo

mudar de ponto de vista e, desse modo, alcançar uma nova visão do homem e da sociedade. Essa mudança ocorre através do movimento que leva o antropólogo para fora de seu próprio mundo, mas, ao fim, termina por trazê-lo ainda mais para dentro dele, possibilitando uma visão mais profunda de sua própria sociedade.

No entanto, como todo *rito de passagem*, esse processo de distanciamento do seu próprio mundo em direção ao diferente e ao desconhecido não é vivido sem conflito. Neste sentido, temos também que considerar que a experiência do trabalho de campo é frequentemente invadida pelos “hóspedes não convidados” do trabalho de campo, como muito bem expressou Claude Lévi-Strauss, aos quais Roberto DaMatta se refere como os *anthropological blues*. Esses elementos que surgem no trabalho de campo, mas que não estavam sendo esperados, o sentimento e a emoção, muitas vezes são expressos como a tristeza e a saudade. E essa intromissão da dimensão da subjetividade na rotina intelectualizada da pesquisa de campo antropológica parece ser um dado frequente nessa experiência.



Atende ao Objetivo 1

1. O objetivo desta atividade é identificar o tipo de experiência a que o antropólogo precisa ser submetido para realizar o deslocamento necessário de seu próprio ponto de vista, no processo de apreensão de uma outra realidade cultural.

Leia atentamente o texto a seguir, de autoria do antropólogo Claude Lévi-Strauss, e responda.

(...) Sobretudo interrogamo-nos: o que viemos fazer aqui? Com que esperança? Com que fim? O que é, realmente, um inquérito etnográfico? O exercício normal de uma profissão como as outras, com esta única diferença de que o escritório ou o laboratório

estão separados do domicílio por alguns milhares de quilômetros? Ou a consequência de uma escolha mais radical, implicando o reexame do sistema em que se nasceu e no qual se cresceu? Eu deixara a França há quase cinco anos, abandonara minha carreira universitária; durante esse tempo, meus condiscípulos mais avisados eram promovidos; os que, como eu outrora, tinham se inclinado pela política, eram hoje deputados logo seriam ministros. E eu corria os rebotalhos da humanidade. Quem ou o que me havia, então, feito desviar do curso normal de minha vida? Era um ardil, um hábil rodeio, destinados a me permitir a reintegração na minha carreira com as vantagens suplementares que me seriam concedidas? Ou minha decisão exprimia uma incompatibilidade profunda com meu grupo social, do qual, acontecesse o que acontecesse, eu estava destinado a viver cada vez mais isolado? Por um singular paradoxo, em lugar de me abrir um novo universo, minha vida aventureira me restituía o antigo, enquanto aquele que eu pretendia, se dissolvia entre meus dedos. Quanto mais os homens e as paisagens a cuja conquista eu partira perdiam, ao possuí-los, a significação que eu deles esperava, mais essas imagens decepcionantes ainda que presentes eram substituídas por outras, postas em reserva por meu passado e às quais eu não dera nenhum valor quando ainda pertenciam a realidade que me rodeava (LÉVI-STRAUSS, 1957, p. 402).

De que modo o texto citado expressa a especificidade e os paradoxos experimentados pelo antropólogo na realização de seu trabalho de campo?

Resposta Comentada

Embora o trabalho de campo na Antropologia seja, por um lado, envolto em um certo romantismo, ele constitui uma experiência radical do ponto de vista da relação com as diferenças culturais. É uma experiência marcada por contradições e conflitos, que se constitui no principal desafio ao antropólogo na produção do conhecimento. É nesse momento que ele deverá enfrentar o

próprio etnocentrismo, demonstrando que será capaz de enfrentar a experiência da alteridade sem que esta contamine os resultados de sua interpretação. Assim, a etnografia deverá também descrever essa experiência, ou seja, os dilemas e conflitos enfrentados pelo antropólogo no trabalho de campo. Isso faz parte da própria interpretação antropológica.

Os hóspedes não convidados do trabalho de campo

E essa intromissão da dimensão da subjetividade na rotina intelectualizada da pesquisa não acontece apenas quando partimos ao encontro de uma sociedade geograficamente distante da nossa. Essa experiência tem o mesmo significado e importância quando se estuda a própria sociedade. Mais uma vez, é o antropólogo Roberto DaMatta que nos chama a atenção a esse respeito. Segundo DaMatta (1978), exercer o ofício de antropólogo implica aprender a realizar uma dupla tarefa: *transformar o exótico em familiar e transformar o familiar em exótico*.

É importante observar que, em ambos os casos, é necessária a existência de dois universos de significação e a vivência, por parte do antropólogo, desses dois mundos. E, ainda segundo o mesmo autor, esse duplo movimento parece também seguir de perto a própria história da Antropologia, já que, num primeiro momento, a *transformação do exótico em familiar* corresponderia ao momento de origem da Antropologia, quando os antropólogos partiram em busca de sociedades distantes, geográfica e culturalmente falando. Num segundo momento, a *transformação do familiar em exótico*, corresponderia à experiência de voltar-se para o estudo de sua própria sociedade. Nesse momento, trata-se de distanciar-se do

próprio mundo, de “tirar a capa de membro de uma classe ou grupo social específico para poder estranhar alguma regra social familiar” (DAMATTA, 1978, p. 28).

Essas duas transformações são fundamentais no desempenho do ofício de antropólogo e guardam, entre si, uma estreita relação, na medida em que ambas conduzem a um encontro: no primeiro caso, ao encontro do *outro* através da identificação das semelhanças, apesar da aparente diferença; no segundo caso, ao estranhamento de sua sociedade ou do que lhe é familiar, a partir da aquisição de uma visão mais crítica e profunda de seu próprio mundo. Pois, como nos ensina Gilberto Velho, dialogando com Roberto DaMatta e analisando a questão por ele colocada, “o que sempre vemos e encontramos pode ser familiar mas não necessariamente conhecido” do mesmo modo que “o que não vemos e encontramos pode ser exótico mas, até certo ponto, conhecido” (VELHO, 1978, p. 39).

Enfim, o trabalho de campo, além de apresentar-se como um conjunto de práticas e rotinas profissionais necessárias ao desenvolvimento da pesquisa, possibilita ao antropólogo, sobretudo, o exercício da relativização. Esse exercício corresponde a um esforço consciente de considerar a existência de outras *visões de mundo* diferentes da nossa. Quando temos êxito nesse esforço, reconhecemos que o nosso modo de vida é apenas mais um entre muitas outras possibilidades, não correspondendo a um padrão universal. Mas não devemos idealizar o trabalho de campo, considerando apenas as virtudes desta experiência. O contato direto com o objeto de estudo também coloca uma série de problemas e desafios ao próprio antropólogo. Como na situação descrita por Claude Lévi-Strauss em *Tristes trópicos* (1957), corre-se sempre o risco de ser invadido por sentimentos que muitas vezes contradizem a própria prática profissional do antropólogo. São os hóspedes não convidados que muitas vezes invadem o trabalho de campo, como a tristeza, a melancolia, enfim, a distância de seu próprio mundo, de sua própria sociedade, ou seja, de sua própria cultura.

Os desafios do trabalho de campo

Mas a diferença específica da Antropologia é que ela consegue tirar partido até mesmo desses obstáculos que aparecem pelo caminho, já que, de algum modo, são esses desafios e paradoxos que têm impulsionado o desenvolvimento do campo da Antropologia e contribuído para as Ciências Sociais, de uma maneira mais geral. Um desses desafios é que, a partir exatamente da exigência de realização do trabalho de campo para a produção de conhecimento, a Antropologia acaba por renovar sistematicamente suas experiências empíricas e, conseqüentemente, seu conjunto de questões e problemas teóricos.

De fato, a orientação da Antropologia é de que os pesquisadores possam construir uma interpretação própria, formulando sempre novas questões teóricas a partir de sua experiência de trabalho de campo e do diálogo com as teorias já estabelecidas. Pois somente confrontando sua formação teórica com a experiência de campo é que os antropólogos podem construir interpretações de grupos sociais culturalmente diferentes. E o resultado disso é que a Antropologia tem sido uma das disciplinas que mais colocam seus postulados e teorias em questão, exatamente por confrontá-los permanentemente com novas experiências empíricas, através do trabalho de campo. Desta forma, cada novo estudo de campo oferece a possibilidade de verificar os conceitos anteriormente desenvolvidos pela disciplina.

Assim, em função da especificidade de seu modo de conhecimento da realidade, a Antropologia acabou por desenvolver métodos de pesquisa menos rígidos, transformando em conhecimento até mesmo as dificuldades ou obstáculos encontrados no desenvolvimento da pesquisa. E podemos, neste sentido, considerar que a Antropologia tem uma dimensão de aventura, na medida em que implica uma disposição positiva para viver o imprevisto, para acolher aquilo que se oferece a ser vivido no campo.

Desse modo, as tentativas e erros cometidos no trabalho de campo transformam-se em dados da pesquisa e questões para a reflexão do próprio antropólogo. Todas essas informações constituem dados que o pesquisador de campo deverá levar em consideração.



Figura 11.6: Orlando Villas-Boas e um índio txicão.

Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Orlando_Villas_Boas_e_um_índio_Txicão.jpg

Aculturação

Tradicionalmente, o termo aculturação define os complexos processos de contato cultural através dos quais as sociedades ou grupos sociais assimilam traços provenientes de outras culturas. Esse termo pertence ao vocabulário do que se convencionou chamar Culturalismo em Antropologia, e, de uma maneira mais geral, do pensamento antropológico desenvolvido até os anos 1950. Entendida neste sentido, a noção de aculturação foi utilizada em muitos trabalhos por diversos autores, em particular nos Estados Unidos.

Assim, a abordagem antropológica provém de uma ruptura com qualquer modo de conhecimento que não esteja baseado na observação direta dos comportamentos e a partir do estabelecimento de relações sociais. De fato, não se pode estudar os grupos humanos sem comunicar-se com eles, sem estabelecer com eles uma relação de interação, sem compartilhar com eles sua existência, sem impregnar-se de sua cultura. E isso implica uma imersão nesse universo que se busca conhecer.

Desta forma, o trabalho de campo consiste em uma verdadeira **aculturação** às avessas, ou seja, não irá desaprender da própria cultura para aprender uma outra, possibilitando compreender um grupo social para além de suas manifestações exteriores. É essa a

experiência que permite interiorizar os significados que os próprios indivíduos atribuem aos seus comportamentos. Essa tentativa de apreensão de uma realidade cultural a partir da perspectiva de seus próprios atores sociais, com os quais o antropólogo mantém uma relação direta, é o que costumamos definir como a apreensão do *ponto de vista nativo*, e é definidora da própria prática antropológica – a prática do trabalho de campo.

CONCLUSÃO

Enfim, podemos concluir que a experiência do trabalho de campo é fundamental na definição da própria identidade do antropólogo como profissional. O trabalho de campo não se resume a passar longas estadas junto ao grupo social, mas implica uma profunda imersão na cultura estudada. Mesmo quando o antropólogo se encontra em paragens distantes, em meio a regras sociais *exóticas* que ele pretende transformar em *familiar*, o antropólogo nunca está só. Ao contrário, é exatamente a experiência dessa distância de seu próprio mundo que permite percebê-lo de um outro ponto de vista, reconhecendo nele aspectos que até então pareciam não ter significado.

Atividade Final

Atende ao Objetivo 2

O objetivo desta atividade é articular as teorias que servem de ferramentas à realização do trabalho de campo com a subjetividade implicada no confronto com a diferença.

Leia com atenção as considerações de Malinowski.

(...) Imagine-se o leitor sozinho, rodeado apenas de seu equipamento, numa praia tropical próxima a uma aldeia nativa, vendo a lancha ou o barco que o trouxe afastar-se no mar até desaparecer de vista. Tendo encontrado um lugar para morar no alojamento de algum homem branco – negociante ou missionário – você nada tem para fazer a não ser iniciar imediatamente seu trabalho etnográfico. Suponhamos, além disso, que você seja apenas um principiante, sem nenhuma experiência, sem roteiro e sem ninguém que o possa auxiliar (...) Isso descreve exatamente a minha iniciação na pesquisa de campo, no litoral sul da Nova Guiné. Lembro-me bem das longas visitas que fiz às aldeias durante as primeiras semanas; do sentimento de desespero e desalento após inúmeras tentativas obstinadas, mas inúteis para tentar estabelecer contato real com os nativos e deles conseguir material para a minha pesquisa. Passei por fases de grande desânimo, quando então me entregava à leitura de um romance qualquer, exatamente como um homem que, numa crise de depressão e tédio tropical, se entrega à bebida (...) (MALINOWSKI, 1976).

O relato de Malinowski narra as suas primeiras impressões do trabalho de campo. De que modo você relacionaria essas primeiras impressões, acerca do fato de se encontrar só, num lugar desconhecido, entre pessoas desconhecidas que não falam a sua língua e distante de tudo que lhe é familiar, com as questões abordadas nesta aula, tais como a experiência da alteridade, os hóspedes inesperados do trabalho de campo e a subjetividade que invade o pesquisador nesse momento? E quais as relações entre a experiência do trabalho de campo e o relato etnográfico?

Resposta Comentada

Para além da ideia de aventura, o trabalho de campo implica o afastamento temporário de seu mundo social e uma imersão profunda num mundo desconhecido, que mobiliza intensamente os sentimentos e emoções do antropólogo. Neste sentido, podemos dizer que o antropólogo nunca está só, pois mesmo envolto em um sistema de regras exóticas e desconhecidas, ele está relacionado, através de sua subjetividade, à sua própria cultura.

RESUMO

A importância e o significado da experiência do trabalho de campo, tanto para a formação do antropólogo quanto para a produção do conhecimento antropológico, representam um verdadeiro *rito de passagem*. Essa é uma experiência transformadora, que implica uma dupla dimensão: *transformar o exótico em familiar* e o *familiar em exótico*. Esse duplo processo de transformação não acontece de uma forma simples e exclusivamente objetiva, mas é marcada, sobretudo, pelo confronto com as emoções, valores e os sentimentos do próprio antropólogo.

Informação sobre a próxima aula

Na próxima aula, apresentaremos e discutiremos a transformação da experiência do trabalho de campo em escrita através da descrição etnográfica.

Aula 12

A descrição etnográfica

*Carlos Abraão Moura Valpassos
Neiva Vieira da Cunha*

Metas da aula

Apresentar a descrição etnográfica como o resultado do trabalho de campo e da experiência nele vivida e relacionar essas duas dimensões do fazer antropológico.

Objetivos

Esperamos que, ao final desta aula, você seja capaz de:

1. reconhecer a importância da etnografia para a produção do conhecimento antropológico;
2. identificar o trabalho de campo como uma experiência etnográfica.

Pré-requisitos

Para que você encontre maior facilidade na compreensão desta aula é fundamental a leitura e o entendimento das Aulas 1 e 2.

INTRODUÇÃO

Já vimos, nas Aulas 1 e 2, que a especificidade da antropologia não está relacionada à definição de um objeto em particular, como o estudo das “sociedades primitivas”, mas a uma abordagem, a uma forma específica de produção de conhecimento sobre toda e qualquer forma cultural. E, embora no momento de sua consolidação como disciplina científica, em finais do século XIX, ela tenha sido definida como a ciência dos “povos primitivos”, se desenvolveu e se afirmou como uma perspectiva a partir da qual é possível empreender o estudo do homem e sua cultura, em todas as suas dimensões de significado e planos de organização social (ver, a esse respeito, a Aula 1).

Vimos também que essa especificidade está diretamente relacionada ao método através do qual a Antropologia constrói o seu saber. De fato, o que estamos chamando de *abordagem* ou *perspectiva antropológica* resulta da escolha do trabalho de campo, realizado através da observação rigorosa da sociedade estudada, por impregnação lenta e contínua, como o caminho para alcançar esse objetivo. Mas esse método não implica simplesmente em viver junto à sociedade que se quer estudar e conhecer, pois, se assim fosse, qualquer um poderia fazê-lo. De fato, qualquer pessoa pode observar e escrever um relato sobre qualquer outra sociedade, mas não estará, necessariamente, produzindo conhecimento antropológico. Para isso, é necessário que o antropólogo tenha uma formação teórica que possibilite a ele saber o quê e como observar. Será essa formação em teoria antropológica que lhe permitirá formular questões que orientarão sua busca no campo, pois, como nos ensina **Evans-Pritchard**, “na ciência, como na vida, só se encontra aquilo que se procura”.



Fonte: [http://en.wikipedia.org/wiki/File:Evans_Pritchard_\(1902%E2%80%931973\).jpg](http://en.wikipedia.org/wiki/File:Evans_Pritchard_(1902%E2%80%931973).jpg)

Sir **Edward Evans-Pritchard** nasceu em 1902, na Inglaterra, e ocupa um lugar decisivo na história da Antropologia Africanista e da Antropologia Política. Estudou História Moderna na London School of Economics and Political Science, onde obteve seu doutorado em 1927. Foi professor de Sociologia e Antropologia na Universidade de Oxford, onde permaneceu próximo ao Instituto de Antropologia Social, fundado por Radcliffe-Brown. Entre 1926 e 1940, dirigiu seis expedições ao Sudão anglo-egípcio, principalmente entre os Nuer e os Azande, mas também entre os Dinka, os Shilluk, os Anuak e os Luo. Em 1945, Evans-Pritchard sucedeu Radcliffe-Brown na cadeira de Antropologia Social em Oxford.

Os procedimentos no campo

Além das teorias que devem orientar o trabalho de campo antropológico, ele também se orienta pelo cumprimento de determinadas etapas ou atividades como a observação atenta de todos os acontecimentos, a identificação de informantes, levantamento de genealogias, o registro dos dados no diário de campo e assim por diante, isto é, atividades que serão fundamentais para a construção de seu relato etnográfico ou **etnografia**.

Etnografia

Do grego *ethnos* ("cultura", "nação", "povo") + *grafia* ("escrita"). É o método, por excelência, utilizado pela Antropologia Social no levantamento de dados e na produção de conhecimento através da descrição de uma determinada cultura. Está baseada na observação direta da cultura estudada.

Todas essas atividades exigem, fundamentalmente, o recurso à observação e ao registro do que se observa. Desse modo, o trabalho de campo realiza-se, antes de tudo, através de uma atitude de aprendizagem de determinada cultura, ou de uma determinada dimensão de nossa própria cultura que mobiliza a sensibilidade do antropólogo e que resulta no relato dessa experiência. Assim, o que o antropólogo deve fazer, a partir do trabalho de campo, é a própria etnografia. Neste sentido, é que o trabalho de campo deve ser compreendido como uma *experiência etnográfica*. E, por todos esses motivos, compreender o que representa a análise antropológica como forma de conhecimento significa compreender justamente o que é a etnografia.

Assim, num primeiro momento, o trabalho de campo implica na observação, prestando uma atenção constante e colocando em jogo toda a capacidade de percepção e sensibilidade do pesquisador aos acontecimentos que se desenrolam no campo. Ela é uma atividade que mobiliza particularmente a visão ou o olhar do antropólogo, sendo, antes de tudo, uma atividade visual, como nos

chama a atenção o antropólogo **François Laplantine**. Mas essas observações deverão ser registradas e o registro, por sua vez, implica na enumeração escrita dos acontecimentos observados em campo, visando constituir um conjunto de dados etnográficos. No entanto, a descrição etnográfica não se restringe ao ato de observar e registrar. Ela consiste, na verdade, num relato minucioso daquilo que vemos no campo exatamente para que outros também possam ver e conhecer a cultura que observamos através da nossa etnografia. A descrição etnográfica implica, portanto, na transformação desse olhar acurado em linguagem, pois é a partir dessa observação organizada em texto que o saber antropológico começa a se produzir.



Another Outsider

Figura 12.1: Um novo olhar sobre o “outro”: aspecto fundamental da Antropologia. O trabalho de campo está diretamente relacionado ao olhar que o pesquisador dirige à alteridade, à diferença.

Fonte: <http://www.sxc.hu/photo/960888>

François Laplantine

Nasceu em 11 de fevereiro de 1943 e é um importante antropólogo francês contemporâneo. É professor emérito da Universidade de Lyon II. Tendo feito sua formação inicial em Filosofia na Universidade de Paris X, Nanterre, interessase progressivamente pela Antropologia e, em 1982, apresenta sua tese de doutorado em Paris V – Sorbonne. Em 1991, participa da criação, na Universidade de Lyon II, do Centro de Pesquisas e Estudos Antropológicos. Realizou diversas pesquisas no Nordeste do Brasil, tendo recebido o título de Doutor *Honoris Causa* pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), em 2005, e pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), em 2007.

O olhar antropológico

Mas esse olhar acionado pelo exercício do trabalho de campo e indissociável do conhecimento produzido pela antropologia também precisa ser melhor qualificado. Esse olhar antropológico é aquele que se produz exatamente a partir do confronto com a diferença cultural, estando, neste sentido, diretamente ligado à experiência da alteridade. É essa a experiência que, de fato, produz o deslocamento do olhar e possibilita, como já vimos na Aula 11, transformar o *familiar em exótico* e o *exótico em familiar* (DAMATTA, 1978). Esse *deslocamento*, essa modificação do olhar que dirigimos sobre nós mesmos, é causado exatamente pelo espanto provocado pelo encontro com a diferença, pois, enquanto permanecemos fechados em nós mesmos, permanecemos não só cegos às outras formas culturais como também míopes em relação à nossa própria cultura (LAPLANTINE, 1989). É o reconhecimento da diferença que nos permite ver o que, de outro modo, não conseguiríamos enxergar.

Foi a descoberta do *outro* que provocou esse descentramento radical do nosso olhar pela constatação de que não havia um “centro do mundo”, mas que o nosso modo de *ver* o mundo era apenas mais um, em meio a tantas outras possibilidades. Portanto, a experiência do trabalho de campo, entendida como uma experiência etnográfica, é uma experiência perceptiva que se funda no “despertar do olhar e na surpresa da visão” (LAPLANTINE, 1989). Foi esse descentramento do nosso olhar que nos permitiu surpreender com a nossa realidade cotidiana, absolutamente naturalizada, e buscar ver com outros olhos comportamentos, crenças e costumes que antes nos pareciam tão estranhos.

É ainda François Laplantine que, a esse respeito, nos sugere uma distinção entre o *ver* e o *olhar* que muito pode nos ajudar a compreender em que consiste a descrição etnográfica. Ele nos chama a atenção para o fato de que a palavra “*ver*”, em nosso dia a dia, é sempre utilizada para designar uma forma de contato direto e imediato com o mundo, prescindindo de toda e qualquer forma de

mediação. “Ver”, desta perspectiva, é simplesmente receber imagens. Essa visão imediata implica ver o mundo “tal como ele é”, ou seja, a eliminar o efeito do tempo em sua dinâmica transformadora e se render à ilusão da estabilidade do sentido do que se vê naquele exato momento.

Mas a percepção acionada no trabalho de campo antropológico, e condição necessária à construção da descrição etnográfica, não é da ordem do imediato, mas de uma visão *mediatizada* pelo conhecimento do antropólogo, pelas teorias que o pesquisador leva para o campo e pelos seus sentimentos e emoções. Deste modo, é uma visão *distanciada* pelo tempo que separa a realização do trabalho de campo e a escritura etnográfica, *reexaminada* pelo efeito dessa distância e, finalmente, *retrabalhada* pela escrita.

Assim, ao contrário da visão imediata, o olhar antropológico é questionador e vai sempre em busca das estruturas de significado. Por isso, talvez o termo “olhar” seja mais qualificado para designar o empreendimento etnográfico. Para esclarecer um pouco mais essa espécie de distinção epistemológica que estamos tentando fazer, vamos seguir, mais uma vez, os passos de Laplantine. Para isso, o autor recorre ao significado do termo “olhar” em sua língua original, o francês. *Olhar* em francês é *regarder*, que quer dizer “guardar uma vez mais”, “prestar atenção”, “tomar conta de”, “ficar de guarda” no sentido de “cuidar”. E esse é exatamente o sentido que deve ser atribuído à percepção etnográfica. Ela é, neste sentido, muito mais da ordem do “olhar” do que do “ver”, na medida em que não se trata de um olhar qualquer, mas de um olhar que se demora no que vê, que examina minuciosamente seu significado, buscando discernir e distinguir aquilo que supõe um aprendizado (LAPLANTINE, 1989). Esse olhar etnográfico também implica numa atitude de disponibilidade e de uma espécie de atenção flutuante, que “não consiste apenas em ficar atento, mas também, e sobretudo, em ficar desatento e se deixar abordar pelo inesperado e pelo imprevisto” (AFFERGAN, 1987 apud LAPLANTINE, 1989, p. 18).



Atende ao Objetivo 1

1. O objetivo desta atividade é relacionar a construção da etnografia com a sensibilidade do etnógrafo, que deve perceber o contexto e se deixar guiar pelos dados que surgem a partir da própria prática.

Leia atentamente o extrato de um texto de Evans-Pritchard acerca de sua experiência no campo e responda a questão a seguir.

(...) O antropólogo deve seguir o que encontra na sociedade que escolheu estudar: a organização social, os valores e sentimentos do povo, e assim por diante. Posso ilustrar este ponto com meu próprio caso. Eu não tinha interesse por bruxaria quando fui para o país Zande, mas os Azande tinham; e assim tive de me deixar guiar por eles. Não me interessava particularmente por vacas quando fui aos Nuer, mas os Nuer sim; e assim tive que, aos poucos, querendo ou não, que me tornar um especialista em gado (...). (EVANS-PRITCHARD, 2005, p. 244-245).

De seu ponto de vista, de que modo o relato de Evans-Pritchard se relaciona com as questões levantadas por Laplantine acerca da distinção entre o *ver* e o *olhar* na experiência do trabalho de campo e na construção do relato etnográfico?

Resposta Comentada

Evans-Pritchard descreve sua experiência, chamando a atenção para a sensibilidade que deve orientar o etnógrafo no campo. É para essa dimensão do sensível que François Laplantine também chama a atenção. Procure evidenciar a importância dessa experiência subjetiva que caracteriza o trabalho de campo e a escrita etnográfica a partir dos autores sugeridos.

A experiência etnográfica

Mas a descrição etnográfica não consiste apenas na percepção pelo *olhar*. A experiência etnográfica põe em ação toda a inteligência e sensibilidade do antropólogo, exigindo não só a percepção visual como também a audição, o olfato, o paladar, o tato do antropólogo. É através do recurso a todas essas formas de percepção que podemos ter acesso a uma nova cultura que pretendemos estudar e conhecer. Na verdade, o *olhar* torna-se uma grande metáfora a partir da qual buscamos apreender o novo, a diferença, pois a visão, como forma primeira de conhecimento do mundo, nos afeta por inteiro, e já não se trata mais de uma visibilidade apenas óptica, mas também tátil, olfativa, auditiva e gustativa. Neste sentido, o olhar nos sensibiliza à percepção, nos deixa atentos a toda essa multiplicidade de cores, formas, sons, ruídos, ambiências, sentimentos e afetos a partir dos quais vamos mobiliando nosso relato etnográfico. Assim, a descrição etnográfica mobiliza nosso corpo por inteiro na medida em que aciona todos os nossos sentidos.

A descrição etnográfica, como forma de produção do conhecimento antropológico, representa, dessa maneira, uma experiência física, de imersão total na cultura a ser conhecida e

sua apreensão a partir do ponto de vista de seus próprios atores. E para isso, será necessário recorrer a todos os nossos sentidos. Por isso, esse modo de conhecimento não se limita à simples coleta e registro de informações. Nele o pesquisador se integra de tal maneira no campo, que, embora seja possível distinguir o observador do observado, torna-se impossível dissociá-los, pois os antropólogos não são nunca testemunhas objetivas observando objetos, mas sujeitos que observam outros sujeitos, engajando-se numa relação onde ele próprio torna-se também objeto de observação. Assim, quanto mais o antropólogo pretende “uma neutralidade absoluta”, quanto mais ele crê ter recolhido fatos “objetivos”, tentando simplesmente eliminar dos resultados de sua pesquisa as marcas de seu envolvimento, mais ele se afasta do modo próprio e particular de percepção e produção do saber antropológico.



Figura 12.2: Malinowski com um grupo de nativos das ilhas Trobriand em 1918.
Fonte: http://en.wikipedia.org/wiki/File:Wmalinowski_trobriand_isles_1918.jpg

A dimensão do sensível

Na medida em que a experiência etnográfica aciona toda a nossa sensibilidade e percepção, não podemos desconsiderar que o mesmo acontece com aquele com o qual necessariamente

nos engajamos numa relação. Portanto, ao percebermos o *outro*, somos também percebidos por ele. E a constatação desse fato nos coloca diante do desafio de passar do *olhar cruzado*, que apenas se depara com o outro a distância, para um *olhar partilhado* com os nossos informantes. Isso supõe uma atitude de troca, e não mais aquela assimetria fundada na concepção do cientista como um observador absoluto diante da realidade estudada, sem se pensar como parte dela. Essa é uma questão epistemológica importante que se coloca para a Antropologia, em particular, e para as Ciências Sociais, de uma maneira geral. Pois de fato, não existe conhecimento antropológico ou relato etnográfico sem a hospitalidade daquele que nos recebe e, de algum modo, se dispõe a nos introduzir em seu próprio mundo. E isso implica numa relação de confiança mútua e intercâmbio, e, sobretudo, na transformação do simples informante em interlocutor.

A descrição etnográfica

Essa questão coloca em relevo um outro aspecto importante do trabalho de campo e da descrição etnográfica: a questão da escuta. O esforço de estabelecimento dessa nova modalidade de interação e diálogo entre o antropólogo e aqueles por ele estudados, visa possibilitar uma “fusão de horizontes”, do ponto de vista do encontro de distintos campos de significação ou concepções de mundo, permitindo o que **Roberto Cardoso de Oliveira** vai definir como um verdadeiro “encontro etnográfico” (OLIVEIRA, 2006). Mas essa possibilidade só se torna possível na medida em que tanto o pesquisador quanto o pesquisado tenham a capacidade de ouvir e serem ouvidos um

Roberto Cardoso de Oliveira

Importante antropólogo brasileiro, nasceu em São Paulo, em 11 de julho de 1928. Formou-se em Filosofia na Universidade de São Paulo (USP) em 1953, realizou seu doutorado na mesma universidade e seu pós-doutorado no *Department of Social Relations* da Universidade de Harvard. Foi professor emérito na Universidade de Campinas (Unicamp) e Doutor *Honoris Causa* na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e na Universidade de Brasília (UnB). Recebeu a Grã-Cruz da Ordem Nacional do Mérito Científico, além de várias outras distinções acadêmicas. Ministrou cursos e conferências em Universidades do Brasil e do exterior, tendo criado ainda os programas de pós-graduação em Antropologia do Museu Nacional (UFRJ) e da Universidade de Brasília. Entre suas publicações mais importantes estão: *Sobre o pensamento antropológico*; *Nacionalidade e etnicidade em fronteiras*; *Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e culturalismo*.

Clifford Geertz

Nasceu em São Francisco, Estados Unidos, em 1926. Em 1956, defendeu sua tese de doutorado na Universidade de Harvard, a partir de pesquisa de campo realizada entre 1952-1953 em Java, na Indonésia. Em 1957, retornou à Indonésia, fixando-se, desta vez, em Bali, onde inicia uma série de pesquisas de campo. Vinte anos depois, parte para realizar pesquisas de campo no Marrocos. Em 1960, torna-se professor de antropologia, inicialmente na Universidade de Chicago e, posteriormente, no Instituto de Estudos Avançados de Princeton. Clifford Geertz exerceu grande influência sobre uma nova geração de pesquisadores, e trouxe uma importante contribuição para a renovação dos estudos no campo da Antropologia dos sistemas simbólicos. Entre seus trabalhos mais importantes publicados em português, estão *A interpretação das culturas, obras e vidas – o antropólogo como autor*, e *Nova luz sobre a antropologia*.

pelo outro. É na medida em que eles estabelecem um diálogo entre iguais, sem o medo, por parte do antropólogo, em contaminar o discurso do pesquisado, que o ouvir ganha importância e se estabelece uma forma de interação.

Mas depois de observar e ouvir o *outro*, é preciso então dar forma escrita a essas percepções, construindo um relato etnográfico ou etnografia. Neste sentido, a etnografia corresponde exatamente ao processo de elaboração da experiência vivida no campo através da mobilização de todas essas formas de sensibilidade e percepção já mencionadas. Será, finalmente, pela escrita, que organizaremos nossas percepções, observações e escutas no campo, num esforço de construção de uma descrição etnográfica. Mas a construção do texto etnográfico, por sua vez, aponta para o aspecto interpretativo que esse relato necessariamente carrega. Portanto, a etnografia consiste no relato de uma experiência de trabalho de campo que procura sintetizar todo o esforço de estabelecer relações no campo, selecionar informantes, levantar genealogias, manter um diário de campo e assim por diante, mas implica, para além de tudo isso, num esforço intelectual de construir o que **Clifford Geertz** definiu como uma “descrição densa”, ou seja, uma descrição plena de significado.



Figura 12.3: Descrição etnográfica: a escrita busca traduzir o que foi observado em campo.

Fonte: <http://www.sxc.hu/photo/732913>

CONCLUSÃO

Assim, a descrição etnográfica é um empreendimento que requer não somente olhar, mas também ouvir e traduzir essa experiência através da escrita. Mesmo considerando o *olhar* e o *ouvir* como etapas preliminares fundamentais da pesquisa antropológica, é no ato da escrita que a questão da produção do conhecimento se coloca, exatamente pela relação dialética entre o comunicar e o conhecer.

Neste sentido, a descrição etnográfica trata, pois, de articular o olhar, o ouvir e a escrita, construindo uma “interpretação densa” dessa experiência, buscando dar conta de algumas de suas estruturas de significado. E a etnografia é a inscrição dessa interpretação de tudo que vemos e ouvimos no campo. A descrição etnográfica é, dessa perspectiva, a apreensão e a inscrição de uma determinada realidade cultural a partir dos olhos e dos ouvidos do antropólogo.

Por isso, a antropologia deve ser compreendida como uma ciência interpretativa em busca do significado das ações humanas, e não como uma ciência experimental em busca de leis (GEERTZ, 1978).

Atividade Final

Atende ao Objetivo 2

O objetivo desta atividade é articular o conteúdo da aula acerca da escrita etnográfica e sua capacidade de levar o leitor à realidade que o antropólogo vivenciou e a partir da qual ele construiu seu relato.

Leia com atenção as considerações de Clifford Geertz:

(...) A capacidade dos antropólogos de nos fazer levar a sério o que dizem tem menos a ver com uma aparência factual, ou com um ar de elegância conceitual, do que com sua capacidade de nos convencer de que o que eles dizem resulta de haverem realmente penetrado numa outra forma de vida (ou, se você preferir, de terem sido penetrados por ela) – de realmente haverem, de um modo ou de outro, “estado lá”. E é aí, ao nos convencer de que esse milagre dos bastidores ocorreu que entra a escrita (GEERTZ, 2005, p.15).

Nesse trecho, Clifford Geertz chama a atenção para as peculiaridades cruciais da escrita etnográfica. No papel de antropólogo, ele tece algumas considerações metodológicas importantes diretamente relacionadas às questões discutidas nessa aula. Você pode identificá-las?

Resposta Comentada

A etnografia expressa o resultado final o trabalho do antropólogo, que aponta para uma dimensão de subjetividade que incide diretamente sobre a interpretação que o antropólogo constrói dos dados levantados a partir dessa experiência. Procure esses aspectos, demonstrando de que modo eles estão na base da produção do conhecimento antropológico.

RESUMO

Apresentamos a relação entre a experiência do trabalho de campo e a construção do relato ou descrição etnográfica. Vimos que essa experiência mobiliza toda a nossa percepção, particularmente a visão e a audição. Vimos também que esse relato articula a experiência do campo, organizando todas as observações e dados levantados numa “descrição densa”, de caráter fundamentalmente interpretativo. Assim, a descrição etnográfica aponta para uma dimensão subjetiva e o grande desafio que se coloca neste sentido é a capacidade que o relato etnográfico tem de nos envolver nessa experiência.

Informação sobre a próxima aula

Na próxima aula, iniciaremos o estudo das categorias de pensamento e das formas de representações coletivas a partir das quais os membros de uma determinada sociedade se expressam e classificam a realidade.

Aula 13

Sistemas classificatórios e sociedade

*Carlos Abraão Moura Valpassos
Neiva Vieira da Cunha*

Meta da aula

Apresentar o tema dos sistemas de classificação em Antropologia, evidenciando sua importância para a definição da *visão de mundo* que cada *cultura* constrói sobre a realidade.

Objetivos

Esperamos que, ao final desta aula, você seja capaz de:

1. destacar a importância da apreensão dos sistemas de classificação para a produção do conhecimento antropológico;
2. identificar o papel das categorias classificatórias em nossa vida cotidiana.

INTRODUÇÃO

Pensar de modo ordenado, a partir de métodos e formas de classificação, sempre foi uma das principais premissas do pensamento científico. No campo da Antropologia, contudo, foi a partir de dois membros da Escola Sociológica Francesa que este tema ganhou uma outra dimensão. Foram, sobretudo, os trabalhos de Émile Durkheim (1858-1917) e Marcel Mauss (1872-1950), que estenderam a importância desses elementos – dessas condições – para além das fronteiras da ciência. Para ambos, pensar – articular as faculdades do entendimento – através de categorias é uma condição básica para que a atividade cognitiva se realize. Somos incapazes de conhecer, de pensar, de compreender, sem ordenar nossas ideias, sem classificar as coisas e organizá-las a partir de categorias distintas. Mas Durkheim e Mauss também chamaram a atenção para o fato de que essas categorias, a partir das quais classificamos o mundo, não são um dado imediato da natureza, mas, ao contrário, são construídas socialmente, sendo o resultado do processo histórico de cada sociedade.

Formas primitivas de classificação

Foi no ensaio inaugural intitulado “Algumas formas primitivas de classificação” (1903), que Marcel Mauss e Émile Durkheim mostraram como a atividade classificatória – isto é, a capacidade de repartir, separar, organizar, excluir e incluir os seres, plantas, astros e pessoas em categorias e em determinadas relações – não é algo inato, nem individual – como creem alguns psicólogos e lógicos. Mas é, antes de qualquer coisa, o resultado de elaborações sociais e culturais que cabe ao antropólogo desvendar. Podemos mesmo dizer que elas são o resultado de um esforço coletivo, pois o desenvolvimento dessas capacidades é fruto da ação criativa realizada pela própria sociedade, não podendo ser confundidas, portanto, com as representações oriundas das faculdades individuais.

Totemismo

É a denominação das formas religiosas que cultuam um símbolo ou *totem*, que pode ser qualquer objeto, animal ou planta identificado como portador de atributos considerados sagrados pelo grupo social em questão. Esse era o sistema religioso dos nativos australianos, cuja etnografia serviu de base para a análise de Durkheim em seu livro *As formas elementares da vida religiosa*, publicado em 1912.

Os **aborígenes australianos** eram os nativos que viviam na Austrália por ocasião da chegada dos colonizadores ingleses. Nessa época, eram cerca de 300 mil, embora hoje representem apenas 1% da população daquele país. Seu sistema religioso era denominado totemismo, religião que cultuava totens representados por objetos, animais ou plantas considerados sagrados.

Classificar, para os dois autores, é, portanto, ordenar o mundo. A ação social compreende, assim, o estabelecimento de uma ordem, de uma sistematização da vida social. A partir desta perspectiva, os autores se preocuparam, então, em descobrir o que levava as pessoas a realizarem a classificação e qual era o conteúdo que preenchia as ideias humanas e dava forma aos sistemas de classificação observados. Procuraram, neste sentido, apreender a lógica que orientava as formas de classificação do mundo. Eles acreditaram poder encontrar as respostas para essas indagações nas sociedades humanas entendidas como mais “primitivas”. As categorias, portanto, deviam ser investigadas naqueles contextos em que aparecessem em “sua forma mais simples”, onde estas noções ainda não estivessem associadas a uma série de fatores exógenos ou exteriores, como ocorre no caso das sociedades mais desenvolvidas ou “sociedades complexas”.

Por isso, em seu clássico trabalho intitulado *As formas elementares da vida religiosa* (1912), Durkheim justificou a necessidade de se investigar o fenômeno religioso em sua forma mais elementar. Nesse caso, o exemplo tomado foi o sistema religioso dos **aborígenes australianos**, denominado **totemismo**. Segundo Durkheim, apenas desse modo, nesses contextos, os elementos mais fundamentais da experiência religiosa poderiam ser apreendidos. Mas o objetivo de Durkheim em seu trabalho é, de fato, demonstrar que o fenômeno religioso expressaria uma forma primeira de ordenamento da vida social e teria fornecido as primeiras formas de classificação do mundo, que estariam, desta perspectiva, na base do próprio pensamento científico. Portanto, as formas de classificação e sistematização do mundo têm origem na própria vida social. Essa foi, sem dúvida, uma das mais importantes contribuições da Escola Sociológica Francesa: a afirmação de que as categorias de pensamento ou *representações coletivas* são sociais e históricas, tendo sua origem nas sociedades concretas.



Figura 13.1: Aborígenes australianos.

Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Abor%C3%ADgenes_australianos

É importante frisar, para compreender a relação entre sistemas de classificação e sociedade, que para os dois pensadores franceses existe a precedência lógica da organização social sobre o sistema classificatório. As representações coletivas, portanto, são entendidas como representações mentais de caráter simbólico capazes de revelar uma realidade empírica e de agir e reagir sobre ela. São, neste sentido, construções sociais e coletivas que podem mudar e engendrar novos e distintos quadros classificatórios. E nascem, justamente, da relação com a **morfologia social**, ou seja, a partir da forma como a sociedade se organiza e classifica seu espaço social.

Por isso, a relação entre morfologia social e representações coletivas, bem como a organização social e a organização cosmológica, perpassam grande parte da análise dos dois autores. Em “Algumas formas primitivas de classificação”, no caso dos **zuni** – um outro exemplo etnográfico utilizado para análise – os arranjos classificatórios expressam a organização do *pueblo* e do espaço. Durkheim e Mauss perceberam que há uma correspondência entre

Morfologia social

É o estudo da distribuição territorial dos fenômenos, a partir da configuração e localização espacial dos grupos e processos sociais. Tem por objetivo evidenciar os fenômenos sociais observados em sua relação com as características do ambiente natural ou artificial (rural ou urbano), assim como com o volume, a densidade e a diversidade do grupo social observado, evidenciando seus aspectos históricos e culturais.

Os **zuni** são um grupo nativo norte-americano que vivem no oeste do Estado do Novo México, a 55 quilômetros da cidade de Gallup, totalizando uma população de cerca de 12 mil pessoas. Acredita-se que os zuni são descendentes dos antigos povos *pueblo*, que habitavam os desertos do Novo México, Arizona e sul do Colorado, nos EUA.

Organização clânica

É a forma de organização da sociedade a partir da divisão em clãs, que podem ser considerados como unidades de filiação aos quais os membros do grupo estão vinculados, através de laços genealógicos, a um ancestral comum. O clã se funda sobre a ideia de um vínculo permanente a um grupo de origem comum, cujo pertencimento exige uma solidariedade que se expressa através da participação em rituais e cerimônias comuns, assim como na disputa ou guerra com outros clãs.

lugares e pontos cardeais e a **organização clânica**. Desse modo, a partir dos exemplos etnográficos extraídos tanto dos índios norte-americanos quanto dos aborígenes australianos, Durkheim e Mauss constataam uma divisão do mundo social em grandes categorias, a partir das quais os nativos classificavam os clãs, os animais, os fenômenos naturais.



Figura 13.2: Menina zuni com jarro na cabeça.

Fonte: <http://en.wikipedia.org/wiki/File:Zuni-girl-with-jar2.png>

Assim, a noção de categoria, quando incorporada por Durkheim e Mauss na produção do saber antropológico, representou o esforço de constituir uma antropologia que tinha como preocupação principal responder a duas perguntas: o que os homens pensam? E quem são aqueles que pensam? (OLIVEIRA, 1979). A partir dos trabalhos realizados pela Escola Sociológica Francesa, a Antropologia passou a investigar como a sociedade é pensada pelos próprios atores sociais que a constituem, ou melhor,

a Antropologia passou a investigar como a sociedade pensa em si, e como são construídas as representações coletivas que dão sentido à sociedade sem as quais a vida em grupo não seria possível. A busca analítica pelas categorias, pelas representações coletivas, pelo sistema de classificação observado em uma determinada sociedade, tornaram-se, a partir dos trabalhos inaugurais da Escola Sociológica Francesa, objetos obrigatórios nas pesquisas de cunho antropológico.



Durkheim e Mauss: pensadores fundamentais das Ciências Sociais

Émile Durkheim nasceu na cidade de Épinal (região de Lorena, França) no dia 15 de abril de 1858. Faleceu em Paris, capital francesa, em 15 de novembro de 1917. Viveu numa família muito religiosa, pois seu pai era um rabino. Porém, não seguiu o caminho da família, optando por uma vida secular. Desde jovem, foi um opositor da educação religiosa e defendia o método científico como forma de desenvolvimento do conhecimento. Aos 21 anos de idade, Durkheim foi estudar na Escola Normal Superior (École Normale Supérieure). Formou-se em Filosofia, no ano de 1882. Cinco anos após sua formatura, foi trabalhar na Universidade de Bordeaux como professor de Pedagogia e Ciência Social. Neste período, começaram seus estudos sobre Sociologia. É considerado, junto com Max Weber, um dos fundadores da Sociologia moderna.



Figura 13.3: Émile Durkheim.

Fonte: http://en.wikipedia.org/wiki/File:Emile_Durkheim.jpg

Marcel Mauss é considerado, por muitos, como o pai da Antropologia francesa. Sobrinho de Émile Durkheim e nascido quatorze anos mais tarde e na mesma cidade, estudou com o tio e foi seu assistente, tornando-se professor de religião primitiva (1902) na École Pratique des Hautes Études, em Paris. Fundou o Instituto de Etnologia da Faculdade de Paris (1925) e também lecionou no Collège de France (1931-1939). Sucedeu o tio como editor da revista *L'Année Sociologique* (1898-1913), onde publicou um de seus primeiros trabalhos, com Henri Hubert, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (1899) e também *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (1925), sua obra mais conhecida. Escreveu também numerosos artigos para periódicos especializados. Os trabalhos mais importantes do autor, aparecem no livro *Sociologie et Antropologie* (1960).



Atende ao Objetivo 1

1. Segundo Durkheim,

As representações coletivas são o produto de uma imensa cooperação que se estende não somente no espaço, mas no tempo (...), uma intelectualidade muito particular, infinitamente mais rica e mais complexa que a do indivíduo, está aqui, portanto, como que concentrada (DURKHEIM, MAUSS, 1978).

Discuta essa afirmação, ressaltando a importância do processo histórico nesse trabalho de construção social.

Resposta Comentada

A grande contribuição da Escola Sociológica Francesa foi afirmar a origem social das categorias classificatórias, chamando atenção para o contexto histórico a partir dos quais os sistemas classificatórios se produzem. Nesse processo, essas duas dimensões estão articuladas.

Para que possamos melhor compreender a importância das categorias a partir das quais as sociedades constroem seus sistemas de classificação, veremos agora como essa dimensão se manifesta em nossa própria sociedade, a partir de análises antropológicas sobre os espaços sociais e seus significados simbólicos. Dessa maneira, poderemos perceber como nós mesmos, em nossa vida cotidiana, operamos todo o tempo com esses sistemas classificatórios na apreensão de nosso mundo social. Para isso acompanharemos, agora, as análises empreendidas sobre o significado das categorias “casa” e “rua”, realizadas por dois importantes antropólogos brasileiros.

“A casa & a rua” como categorias sociológicas

Foi no livro intitulado *A casa & a rua – espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil* (1997), que Roberto DaMatta empreendeu a análise de categorias e sistemas de classificação que o autor afirma serem estruturais em nossa sociedade. Como o próprio autor diz, esse trabalho teve origem no desejo de compreensão da sociedade brasileira como uma totalidade, como um conjunto articulado, relacional, que não se desmancha em fatos sociais isolados. Seguindo os passos de Durkheim e Mauss, Roberto DaMatta afirma que a sociedade não deve ser pensada como um conjunto de indivíduos, como tudo o mais, sendo um mero **epifenômeno** ou decorrência secundária de seus interesses, ações e motivações. Ao contrário, a sociedade precisa ser pensada como uma totalidade, como uma espécie de *entidade* percebida como um conjunto coerente de regras e valores. Precisa ser entendida, portanto, como uma realidade que forma um sistema, que tem e leis e normas particulares.

Epifenômeno

É o resultado accidental ou acessório de um processo, sobre o qual não tem efeito próprio.

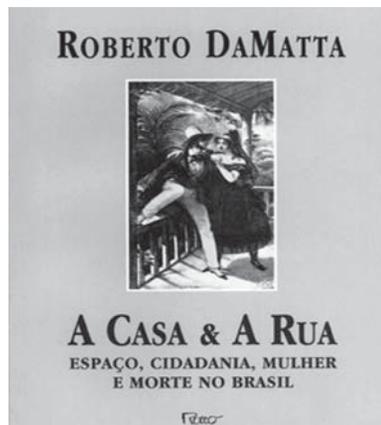


Figura 13.4: Capa do livro *A casa & a rua*, de Roberto DaMatta.

Fonte: <http://www.planetanews.com/produto/L/14621/casa-e-a-rua-espaco-cidadania-mulher-e-morte-no-brasil-roberto-damatta.html>

Dentro desse sistema, no caso da sociedade brasileira, as categorias *casa* e *rua* possuem um lugar de destaque. Elas devem ser compreendidas como dois elos que ligam dimensões e espaços identificados como opostos em nossa vida social. No entanto, esses elementos opostos, presentes em nossas vidas, estão em constante relação entre si. São dois espaços importantes que não se reduzem a um ponto de vista meramente físico, pois são espaços que se constituem, antes de tudo, como dimensões simbólicas, ou seja, como esferas de significação social.

A distinção entre esses espaços faz mais do que separar contextos e configurar atitudes, na medida em que cada um deles contém visões de mundo ou éticas particulares. São esferas de sentido constitutivas da própria realidade que permitem normalizar o comportamento por meio de perspectivas particulares. São, portanto, dimensões capazes de manifestar como a sociedade pensa e qual o regime de valores que ela codifica. Foi nesse sentido, pensando esses espaços em sua dimensão de significado e como uma “invenção social”, uma criação da própria sociedade que ajuda a traduzi-la, que Roberto DaMatta definiu a *casa* e a *rua* como duas categorias importantes dentro do nosso sistema classificatório.

Nesse contexto, *casa* e *rua* não designam simplesmente espaços físicos, mas entidades morais que remetem a esferas de ação social, a domínios culturais institucionalizados capazes de despertar emoções, reações, sentimentos, músicas e imagens. Elas são duas categorias opostas que exprimem mundos distintos e complementares. Através delas, e a partir delas, a nossa sociedade põe em ação as suas representações coletivas acerca do privado e do público. É justamente pela análise deste sistema de classificação, no qual as noções de *casa* e *rua* expressam, respectivamente, as dimensões do privado e do público, que o antropólogo consegue alcançar um nível qualificado da análise antropológica.

Vale lembrar que o autor usa a noção de categoria sociológica no sentido preciso de Durkheim e Mauss, ou seja, como um conceito que pretende dar conta daquilo que uma sociedade pensa e assim institui como o seu código de valores e ideias, seu sistema classificatório. Quer dizer, quando ele utiliza *casa* e *rua* como categorias sociológicas estruturais na sociedade brasileira, ele afirma que, entre nós, existem dois polos opostos significativos formando uma gramática social própria. Nessa "gramática", nesse sistema de regras e valores, a casa é classificada não apenas como um espaço que não está sujeito às normas vigentes na rua, mas é considerada um lugar onde existem *pessoas* e não *indivíduos*. Isto quer dizer que todos que habitam uma casa brasileira se relacionam entre si por meio de laços de sangue e vínculos de hospitalidade, fazendo da casa uma metáfora de nossa própria sociedade.

A casa, portanto, quando empregada nas nossas representações coletivas, sinaliza para a generosidade, a amizade, o carinho, a família, o acolhimento do mundo privado, a intimidade, o conforto, em oposição ao anonimato que caracteriza o mundo da rua, onde somos apenas mais um. A rua, todavia, adquire um sentido oposto: enquanto a casa distingue esse espaço identificado como lugar da tranquilidade, do repouso, da hospitalidade e do "calor humano", a rua, inversamente, remete ao domínio do espaço público, sempre marcado pela fluidez e pelo movimento. Desse ponto de vista, a rua é identificada como um

local perigoso, um espaço onde não estamos protegidos pelas relações de sangue ou de fraternidade que caracterizam o espaço da casa. É no espaço da rua, como repetimos nos discursos cotidianos, que vivem os malandros e os marginais em geral, embora em casa esses mesmos personagens possam ser seres humanos decentes e até mesmo bons pais de família. A rua é também o local de individualização e de luta, lugar onde cada um deve “cuidar de si”.

Como já falamos, para DaMatta essa oposição entre *casa* e *rua* assume um caráter especial em nosso mundo social. Ela é, sobretudo, complementar porque não podemos falar de casa sem mencionar o espaço da rua. Da perspectiva de Roberto DaMatta, a casa só se define ideologicamente em seu sentido preciso quando contrastada ou em oposição a outros espaços e domínios, pois ela é uma esfera social, um elemento desta totalidade que é a sociedade, com suas partes opostas e complementares. Assim, a sociedade é estruturada como um sistema social composto por partes necessariamente opostas e complementares. Uma parte não pode se realizar, não pode ser definida e entendida, sem o seu oposto ou complementar. Desse modo, a casa só faz sentido quando em oposição à rua, ou seja, o que temos aqui é um espaço moral posto que não pode ser definido simplesmente por meio de suas características físicas, mas através de contrastes, complementaridades e oposições.

Se as partes só podem ser compreendidas semanticamente quando postas em oposição aos seus contrários, elas, contudo, não estão rigidamente opostas. Segundo Roberto DaMatta, a *casa* e *rua* constituem uma oposição básica na gramática social brasileira, embora não representem um contraste rígido e simples. De fato, a casa e a rua referem-se a um par estrutural que é constituído e constituinte na própria dinâmica de sua relação. Nessa perspectiva, rua e casa se reproduzem mutuamente, já que há espaços na rua que podem ser fechados ou apropriados por grupo sociais, tornando-se sua “casa”.



Roberto DaMatta nasceu no dia 29 de julho de 1936. Possui graduação e licenciatura em História pela Universidade Federal Fluminense (1959 e 1962); curso de especialização em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (1960); mestrado (*Master in Arts*) e doutorado (*PhD*) em 1969 e 1971, respectivamente pela Universidade Harvard. É Professor Emérito da Universidade de Notre Dame, USA, onde ocupou a Cátedra Rev. Edmund Joyce, c.s.c., de Antropologia de 1987 a 2004. Atualmente é professor titular da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Realizou pesquisas etnológicas entre os índios gaviões e apinayé. Foi pioneiro nos estudos de rituais em sociedades industriais, tendo investigado o Brasil como sociedade e sistema cultural por meio do carnaval, do futebol, da música, da comida, da cidadania, da mulher, da morte, do jogo do bicho e das categorias de tempo e espaço. Considerado um dos grandes nomes das Ciências Sociais brasileiras, DaMatta é autor de diversas obras de referência na Antropologia, Sociologia e Ciência Política, como *Carnavais, Malandros e Heróis*, *A casa e a rua* ou *O que faz o Brasil, Brasil?*.



Atende ao Objetivo 2

2. Tomando as categorias *casa* e *rua* como categorias básicas para entender a sociedade brasileira, como nos sugere Roberto DaMatta, observe e descreva uma situação vivida em seu cotidiano que possa ser iluminada por esse esquema teórico.

Resposta Comentada

A ideia é que se possa tomar reflexivamente nossa experiência social vivida no dia a dia, tais como a observação de como as relações ocorrem no espaço público e nos espaços privados; nos meios de transporte públicos, nas instituições; em áreas de lazer como praças, praias; em distintos bairros da cidade etc, procurando analisar as situações a partir da teoria desenvolvida por Roberto DaMatta sobre nossa sociedade.



“Quando a rua vira casa”

Outro trabalho, que nos ajuda a compreender a importância das categorias *casa* e *rua*, em nosso sistema classificatório é o livro intitulado *Quando a rua vira casa*, de autoria dos antropólogos Marco Antônio da Silva Mello e Arno Vogel (1980). Neste trabalho, os dois antropólogos comparam um bairro tradicional do Rio de Janeiro com uma outra área da cidade, inteiramente construída e planejada de acordo com os parâmetros e concepções modernas do urbanismo de cunho racionalista. Essas áreas correspondem, respectivamente, ao bairro do Catumbi, localizado na área central da cidade, e ao conjunto de prédios que formam a chamada “Selva de pedra”, localizado no bairro do Leblon. E o objetivo da comparação é pensar as formas de uso e apropriação dos espaços de lazer nas duas localidades, que remetem a sistemas de classificação distintos quanto aos usos e apropriações dos espaços da *casa* e da *rua*.



Figura 13.5: Bairro do Catumbi, no município do Rio de Janeiro.

Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Catumbi.JPG#filehistory>

O trabalho inicia-se pelo Catumbi, bairro que se desenvolveu, a partir do século XIX, recebendo imigrantes de origens diversas, especialmente portugueses, italianos e ciganos. Considerado obsoleto e de qualidades urbanas indesejáveis, teve a sua irradiação proposta por um plano de renovação urbana em 1964. Por ocasião da realização da pesquisa, em 1979, o bairro sofria uma nova intervenção por parte do poder público, através de um novo plano de remodelação e renovação daquele espaço da cidade. Já o conjunto de prédios conhecido como “selva de pedra”, tomado como caso controle da pesquisa, surgiu, no começo da década de 1970, entre os bairros do Leblon e da Lagoa, numa das áreas mais valorizadas da cidade, ocupando o lugar de uma antiga favela que existia no local, a favela da Praia do Pinto, vitimada pela política de remoções do governo estadual ainda nos anos 1960. A “selva de pedra” representa, além disso, o fruto do planejamento racionalista do espaço urbano, tendência que predominou sobretudo a partir dos anos de 1960 a partir das concepção do modernismo na Arquitetura. Essa perspectiva inspirou a realização de planos e projetos urbanísticos que não levavam muitas vezes em consideração as formas de social já existentes, sem verificar, portanto, a eficácia de seus postulados teóricos quando levados à prática.

A etnografia do Catumbi, interessada inicialmente nos modos de apropriação dos espaços de uso coletivo para fins de lazer, ocupou-se do sistema de categorias, valores e atividades que informavam a apropriação dos espaços na prática cotidiana dos moradores do bairro. Segundo Mello e Vogel, este sistema pode ser traduzido por meio de uma matriz onde se cruzam certos princípios sociológicos. *Casa & rua, público e privado, masculino e feminino*, que se associam a práticas, como trabalho, habitação (morar) e lazer. Desse ponto de vista, essas são as principais categorias que estruturam a percepção, cognição e operação pragmática dos espaços sociais, na vida diária de sua população. Assim, essas categorias serviam para recortar a materialidade arquitetônico-urbanística dos espaços, conferindo-lhes o significado que os tornam sociais.

A matriz classificatória resultante, no entanto, como demonstrou esse trabalho, não corresponde aos rígidos esquemas da concepção funcionalista do espaço urbano, tal como foram encontradas na “selva de pedra”. A diversidade funcional e semântica dos espaços coletivos, no Catumbi, se opõe diametralmente aos recortes físicos e sociais da “selva de pedra” com as suas funções exclusivas e significados únicos. Categorias como *casa* e *rua*, quando relacionadas ao bairro do Catumbi, são “lugares com muitos lugares”, ou seja, plenos de significado social e que se relacionam diretamente com a forma como esses espaços são praticados. São conjuntos de signos que abarcam uma multiplicidade de significados.

Por todos esses fatores, essas categorias precisam ser constantemente relativizadas na medida em que estão longe de possuir um único significado. Portanto, elas devem ser interpretadas de acordo com o contexto histórico e cultural em que estão inseridas. Devem ser, então, relacionadas às práticas e valores que organizam esses espaços, conformando uma “gramática social” que rege a apropriação dos espaços em cada sociedade, pois, uma classificação, como ressaltam Mello e Vogel, não constitui obstáculo algum para a variedade das formas de apropriação dos espaços. Portanto, o sistema classificatório não se refere a espaços funcionalmente unívocos, não é uma gramática no sentido normativo nem impõe a prisão de um significado a um significante.

CONCLUSÃO

Assim, os sistemas de classificação devem ser compreendidos como forma de organização da vida em sociedade, pois classificar é ordenar o mundo. A ação social, para fazer sentido, precisa se orientar por um determinado modo de sistematização da vida social. Para Durkheim e Mauss, a afirmação da precedência lógica da organização social sobre o sistema classificatório é necessária para que se possa compreender a relação entre sistemas de classificação

e sociedade. É a partir da forma como as sociedades estão organizadas e classificadas que os homens classificam o mundo. Os sistemas classificatórios nascem, justamente, da relação com a morfologia social, ou seja, a partir da forma como a sociedade se organiza e classifica seu espaço social. Para Durkheim e Mauss, tais classificações se constroem através das representações coletivas, entendidas como representações mentais de caráter simbólico capazes de, ao mesmo tempo, revelar uma realidade empírica e agir e reagir sobre ela, pois são, neste sentido, construções sociais e coletivas que podem mudar e engendrar novos e distintos quadros classificatórios.

Atividade Final

Atende aos Objetivos 1 e 2

Leia com atenção as considerações de Émile Durkheim, referindo-se às categorias de pensamento:

(...) Elas correspondem às propriedades mais universais das coisas. Elas são como quadros rígidos que encerram o pensamento; este parece não poder libertar-se delas sem se destruir, pois não parece que possamos pensar objetos que não estejam no tempo ou no espaço, que não sejam numeráveis etc. As outras noções são contingentes e móveis; nós concebemos que elas possam faltar a um homem, a uma sociedade, a uma época; aquelas nos parecem quase inseparáveis do funcionamento normal do espírito. São como a ossatura da inteligência (DURKHEIM, 1973, p. 513).

Que relações podemos estabelecer, a partir da leitura deste fragmento e dos conteúdos trabalhados nesta aula, entre a noção de categoria de pensamento e sistemas de classificação de uma perspectiva da Antropologia?

Resposta Comentada

As categorias de pensamento correspondem a noções gerais (como tempo, espaço, gênero, número, causa etc.) que organizam o mundo de forma pensável e operável. Caracterizadas pelos representantes da Escola Sociológica Francesa como sociais e históricas, tais categorias são formas de representações coletivas, que, por sua vez, estão na base dos sistemas classificatórios de cada sociedade, em cada contexto. A sugestão é evidenciar essas relações.

RESUMO

Vimos como a apreensão dos sistemas de classificação é importante para a produção do conhecimento antropológico. Será a partir da observação e descrição dos diversos modos de organizar e classificar o mundo que esta disciplina buscará apreender as distintas formas culturais produzidas pelo homem. Para isso, recorreremos a autores clássicos representantes do que se convencionou chamar de Escola Sociológica Francesa como Émile Durkheim e Marcel Mauss e das noções de *categorias de pensamento*, *representações coletivas* e *sistemas classificatórios*. Vimos também como esses sistemas de classificação são instrumentos básicos e constitutivos da vida social e estão presentes em nossa vida cotidiana. Para isso, recorreremos

a autores não menos importantes como Roberto DaMatta, Marco Antonio da Silva Mello e Arno Vogel e suas contribuições para pensar como as categorias *casa* e *rua* se conformam e são praticadas em nossa sociedade.

Aula **14**

**Magia, ciência e
religião**

*Carlos Abraão Moura Valpassos
Neiva Vieira da Cunha*

Meta da aula

Apresentar os conceitos de magia, ciência e religião, discutindo suas formulações antropológicas e seus aperfeiçoamentos teóricos. Desse modo, pretende-se que a exposição e a reflexão sobre tais conceitos auxiliem na compreensão de questões sociológicas em diversas sociedades.

Objetivos

Esperamos que, ao final desta aula, você seja capaz de:

1. identificar como os conceitos de magia, ciência e religião auxiliam na compreensão e análise das sociedades;
2. reconhecer os significados de tais conceitos.

Pré-requisito

Para que você encontre maior facilidade na compreensão desta aula, são fundamentais a leitura e o entendimento da Aula 7, intitulada “As correntes do pensamento antropológico 1”, sobretudo as informações relativas ao *Evolucionismo*.

INTRODUÇÃO

As palavras “magia”, “religião” e “ciência”, quando pensadas isoladamente, parecem fazer sentido para qualquer pessoa. É difícil pensar que alguém possa desconhecer o significado de tais palavras. Quando as mencionamos em conjunto, a situação começa a se complicar um pouco, pois logo surgem questões como: “O que essas coisas têm em comum?” É claro que pode surgir um raciocínio que opere por oposição e imediatamente tente agrupar “magia” e “religião” em contraposição a “ciência”, estabelecendo as duas primeiras como pertencentes ao terreno do transcendental e a terceira ao campo dos acontecimentos empíricos, ou seja, factíveis de experimentação.

Mesmo assim, continuamos sem saber o que diferencia “magia” de “religião”, o que significa que não estabelecemos ainda uma diferenciação entre os pensamentos “mágico” e “religioso”. Seja como for, ainda estamos nas margens de um tema bastante complexo que ocupa uma parte significativa dos trabalhos antropológicos há mais de um século. Vamos aprofundar esta discussão e entender melhor os conceitos de “magia”, “ciência” e “religião”?

O pensamento mágico e o comportamento religioso

Uma das mais importantes e influentes teorias sobre o pensamento mágico foi formulada pelo antropólogo escocês Sir James George Frazer (1854-1941), no livro intitulado *O ramo de ouro* (*The Golden Bough*). A primeira edição foi publicada em 1890, então com dois volumes. Já em 1900 era publicada a segunda edição, agora com três volumes. A terceira edição se destacou por seu tamanho: doze volumes publicados entre 1911 e 1915 (cf. KARDNER; PREBLE, 1964, p. 81), consagrando a obra de Frazer como parte da literatura clássica sobre mitologia,

magia e religião. Em 1912 surgiria ainda uma edição resumida da obra e, em 1935, um décimo terceiro volume, intitulado *Aftermath*, concluindo assim o grande trabalho iniciado em 1890 (cf. BONTE; IZARD, 2008).

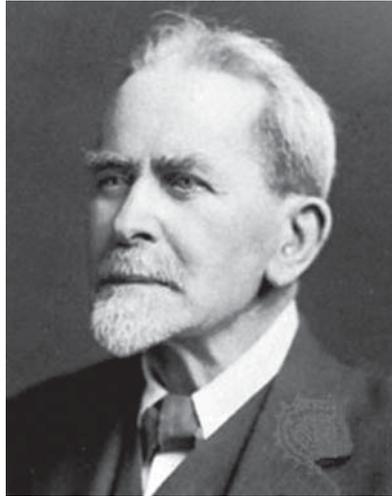


Figura 14.1: Sir James George Frazer formulou uma das mais importantes e influentes teorias sobre o pensamento mágico na obra *O ramo de ouro*.

Fonte: <http://en.wikipedia.org/wiki/File:JamesGeorgeFrazer.jpg>

O ramo de ouro teve grande repercussão e rapidamente ultrapassou o âmbito propriamente antropológico, tornando-se literatura conhecida entre pessoas leigas. Entre os antropólogos, a obra foi bem recebida, garantindo a Frazer uma série de honrarias acadêmicas e declarações tais como as de Bronislaw Malinowski: “talvez a maior odisséia científica do humanismo moderno” (cf. KARDNER; PREBLE, 1964, p. 81).

Já no prefácio do livro, Frazer indicava aquilo que intencionava realizar em seu trabalho: “O principal objetivo deste livro é explicar a notável regra que regula a sucessão do sacerdote de Diana em Arícia” (2003). De acordo com Pierre Bonte e Michel Izard:

Na época da antiga Roma, em Nemi, nos Montes Albanos, se encontrava um santuário cujo sacerdote, “o rei do bosque”, era um escravo fugitivo que havia obtido seu ofício assassinando seu predecessor. Por que, antes de cometer o assassinato, o escravo deveria cortar um galho da árvore plantada no interior do santuário, à semelhança de Enéas cortando um “galho de ouro” antes de entrar no reino dos mortos? Esta é a pergunta que inicia a pesquisa e dá uma relativa coerência a um conjunto desconexo de estudos em que Frazer, frequentemente como pioneiro, aborda múltiplos temas que hoje estão no centro da reflexão antropológica: a monarquia “sagrada” e a morte ritual do rei, o totemismo, a noção de “tabu”, o bode expiatório etc. (p. 298).



Figura 14.2: *The Golden Bough*, pelo pintor inglês J. M. W. Turner.

Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Golden_bough.jpg

Frazer escreveu sua obra no período de maior efervescência do pensamento evolucionista, e podemos perceber as influências da época sobre suas ideias. Nesse sentido, o antropólogo concebe magia, religião e ciência como degraus evolutivos percorridos pela humanidade na sua concepção e ação sobre a natureza. Para ele, as religiões são entendidas como resultados de processos sócio-

históricos, e por isso sua preocupação não se dirige à averiguação da veracidade dos sistemas de crenças, mas sim para suas implicações e ligações com as diferentes situações sociais.

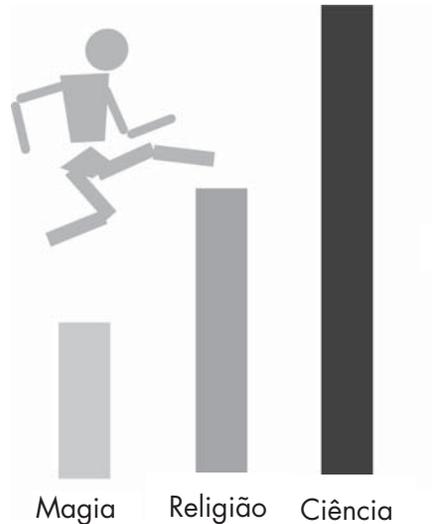


Figura 14.3: A partir de uma perspectiva evolucionista, caracterizada pela ideia de progresso linear, Frazer concebia magia, religião e ciência como degraus evolutivos que toda a humanidade deveria percorrer.

Fonte: http://www.istockphoto.com/file_closeup/?id=6152028&refnum=421345&source=sxchu04&source=sxchu04

Nessa linha de raciocínio, a magia surge como o meio através do qual o “homem primitivo” busca manipular as forças da natureza. Frazer, então, elabora as duas leis que caracterizam o pensamento mágico em sua teoria: 1) a Lei da Similaridade; 2) a Lei do Contato ou do Contágio.

A primeira lei se baseia na ideia de que o homem reconhece a natureza como algo uniforme e entende que isso origina uma similaridade de causas e efeitos: semelhante atua sobre semelhante.

A Lei do Contágio, por sua vez, funda-se na perspectiva de que as coisas que já estiveram em contato continuarão a atuar umas sobre as outras mesmo a distância (cf. KARDNER; PREBLE; 1964, p. 92).

Desse modo, poderíamos pensar que as Leis da Similaridade e do Contágio caracterizariam a forma de pensamento mágico e, portanto, as formas pelas quais seriam praticados os ritos de magia.

No que diz respeito à Similaridade, podemos imaginar que, usando determinados seres ou objetos sobre os quais tem controle, o homem poderia agir sobre fenômenos exteriores, a princípio incontroláveis, daí a possibilidade de uso de animais de grande prole em ritos para aumentar a fertilidade de mulheres ou o uso de animais predadores em ritos que objetivavam melhorar a caça.

Já a Lei do Contágio ou Contato, que preconiza a continuidade da relação daquilo que já esteve em contato, pode ser observada no uso de objetos pessoais para exercer algum tipo de efeito sobre seus possuidores originais: feitiços para obter o amor de uma pessoa, para prejudicá-la etc.

Contágio e similaridade formavam assim os princípios básicos do que Frazer chamou de *magia simpática*, pois “ambos supõem que as coisas agem umas sobre as outras a distância mediante uma ‘**simpatia** secreta’, transmitida através de um meio invisível por obra de um impulso” (cf. KARDNER; PREBLE; 1964, p. 92).

Os ritos mágicos são, assim, a execução de uma série de ações fundadas nos princípios da *magia simpática*, buscando, num plano metafórico, agir sobre a natureza através da reprodução de gestos e palavras. Se as regras forem seguidas da forma correta, se aquilo que é feito no rito for executado de modo semelhante ao que ocorre na natureza, então, aquilo que, num plano metafórico, é realizado ou transformado no rito será também realizado ou transformado no universo.

A própria etimologia da palavra **simpatia** pode nos ajudar a esclarecer um pouco mais o sentido dessa “magia simpática” indicada por Frazer. Ela vem do vocábulo grego *sympàtheia*, junção de *sýn* (juntamente) e *pathós* (o que se experimenta, o que se padece, aquilo ou o que nos afeta). Nesse sentido, ser *simpático* a algo significa afinidade ou similitude no sentir.

Através da magia e dos ritos mágicos, magos e bruxos buscavam controlar a natureza. Tornavam-se, assim, os senhores do universo. Diante deles, nenhum deus ou semideus se impunha, uma vez que eram eles, os magos, que atuavam sobre as forças naturais através de seus ritos.

Os efeitos do aperfeiçoamento e da detenção dessa arte mágica foram apontados por Frazer na concentração de poder nas mãos de poucos indivíduos. Tratava-se, segundo o antropólogo escocês, dos estágios primordiais do que viriam a ser os sistemas monárquicos.

Ao contrário da magia, a religião era apontada por Frazer como o reconhecimento do homem de sua incapacidade de atuação sobre as forças naturais. Se o controle do universo não pertencia à ordem imanente, isto é, à dimensão empírica da realidade, logo, ele deveria estar no plano transcendente, ou seja, entre seres espirituais. Seres superiores aos humanos entravam em cena, sendo eles os detentores da capacidade de dirigir os rumos da existência humana e dos fenômenos naturais. O homem não mais podia atuar diretamente sobre a natureza, mas podia conquistar seus desejos atuando sobre os deuses, implorando ou mesmo intimidando-os a fim de que estes alterassem o curso dos acontecimentos em virtude dos desejos terrenos (cf. idem, p. 93).

O estudo das sociedades primitivas ensinou-lhe que, em muitos casos, o rei era morto pelo povo ou dava cabo da própria vida, segundo um costume estabelecido, o que geralmente acontecia quando principiava a envelhecer e a perder as forças. Sintoma comum de decadência consistia no decréscimo da potência sexual. Se, como cuidava Frazer, a prosperidade dos membros de uma sociedade era vista por eles como que ligada 'por simpatia' à força e, particularmente, à virilidade do rei, o enfraquecimento interessaria a todos. Adoecendo, o gado deixaria de reproduzir-se, as colheitas minguariam e os homens

pereceriam de fome e doença. Morto o rei na véspera do dia em que principiasse a decair, poderia liberar-se-lhe a alma na época da sua maior força e passar, por descendência ou transmissão, a um sucessor. Era esta, pensou Frazer, a idéia que se ocultava no plano sacerdotal em Nemi (idem, p. 95).

Os sistemas de crenças mágicas e religiosas tornaram-se, então, um dos principais tópicos de interesse de sociólogos e antropólogos na virada do século XIX para o século XX. Em 1912, a publicação do livro *As formas elementares da vida religiosa* garantiria a Émile Durkheim um lugar de destaque nas referências de estudos sobre magia e religião.

Durkheim tomava as religiões como objetos de análise, entendendo-as como coisas pertencentes a um mesmo gênero e, conseqüentemente, compartilhando uma mesma essência:

Na base de todos os sistemas de crenças e de todos os cultos, deve necessariamente haver um certo número de representações fundamentais e de atitudes rituais que, apesar da diversidade de formas que tanto umas como outras puderam revestir, têm sempre a mesma significação objetiva e desempenham por toda parte as mesmas funções (2000, p. X).

As religiões dos povos então pensados como primitivos surgiam para Durkheim como objeto privilegiado de observação, pois apresentavam o que para ele era um maior grau de simplicidade e não sofriam a interferência de outros sistemas religiosos.

Percebendo as religiões como especulações sobre o divino, Durkheim aponta para os sistemas de crenças e ações religiosas como a base da cosmologia de uma sociedade. Estudar uma religião é, em última instância, pesquisar sobre as representações sociais de um povo e suas categorias de classificação do mundo.

Como argumento central do livro, temos a ideia de que a religião é um fenômeno de origem social, em que cada manifestação de religiosidade nada mais é do que a expressão das representações de um dado povo. Em poucas palavras, podemos dizer que a religião é fruto e espelho da sociedade na qual se manifesta.

Festas, ritos e cultos constituem partes de um sistema religioso, mas não sua totalidade. Porque esta, mais que um sistema de práticas, é também um sistema de ideias que expressam as concepções sociais do mundo (cf. DURKHEIM, 2000, p. 474).

Os cultos, nessa perspectiva, surgiam como os responsáveis pela criação e recriação da fé. Através deles a sociedade faz sentir sua influência, pois é neles que os indivíduos se agrupam e agem em comum.

E o que significam os cultos e as manifestações religiosas? Segundo Durkheim, significam o espelho da própria sociedade, ou seja, os valores e as representações de uma determinada coletividade. Nesse sentido, a religião é a sociedade simbolizada e "elevada a uma inatacável autoridade moral. A sociedade, como expressão dos sentimentos coletivos de um povo, é, acima de tudo, uma realidade moral, a representação concreta dessa realidade" (KARDNER; PREBLE, 1964, p. 125).

A religião, nessa ótica, atuaria de modo a promover e incentivar, mesmo que de modo inconsciente, um comportamento humano desejável para a manutenção da sociedade. Cooperação, busca de bens comuns, sacrifícios e ações dirigidas de modo altruísta encontrariam o incentivo necessário em uma força que transcende o indivíduo.



Atende aos Objetivos 1 e 2

1. “Se a religião engendrou tudo o que há de essencial na sociedade, é que a idéia da sociedade é a alma da religião” (DURKHEIM, 2000, p. 462). Com base nessa declaração de Émile Durkheim, descreva como o estudo da religião de um povo pode ser considerado como uma forma de compreensão de suas representações sociais.

Comentário

O estudo da religião de um povo pode ser de grande importância na medida em que auxilia a revelar seus valores, suas condutas moralmente aceitas, seus mitos, seus espaços sagrados e suas representações do sagrado e do profano. Através do estudo da religião, podemos desvendar diversos meandros de uma dada sociedade, conhecendo as formas pelas quais ela classifica o mundo e suas categorias de classificação, o que pode ser elucidativo na compreensão de outras facetas sociais que tendemos a separar da religião mas que estão intrinsecamente relacionados com ela: a economia e a política, por exemplo.

O pensamento científico

Vimos que, para Frazer, a magia representava um meio através do qual o “homem primitivo” agia sobre a natureza de acordo com suas vontades e necessidades. Era o modo pelo qual o homem ordenava o universo. No pensamento evolucionista do autor, a magia tendia, num período mais avançado do processo evolutivo, a ser substituída pela religião, quando os homens teriam a consciência da ineficiência de seus atos mágicos sobre o universo e, então, reconheceriam a existência de seres superiores no controle do cosmos.

A religião, por sua vez, tenderia a ser paulatinamente substituída pela ciência, na medida em que esta seria a maneira por excelência de intervenção do homem sobre o universo. Provando a eficiência do método científico, o homem acabaria substituindo os pensamentos mágico e religioso pela lógica e pela razão trazidas pela ciência.



Figura 14.4: Personificação da ciência feita pelo escultor Bella Pratt em frente à entrada da Biblioteca Pública de Boston – EUA.

Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Science__Bela_Pratt,_Boston_Public_Library.jpg

Nesse sentido, percebe-se que Frazer associa magia, religião e ciência com métodos desenvolvidos pelo homem para atuar sobre a natureza. A cada etapa evolutiva equivaleria uma forma de expressão, sendo a magia percebida como o polo mais “primitivo” e a ciência, como o mais “civilizado”.

Durkheim segue a mesma linha de raciocínio e escreve o seguinte a respeito de religião e ciência:

(...) contrariamente às aparências, constatamos que as realidades às quais se aplica então a especulação religiosa são as mesmas que servirão mais tarde de objeto à reflexão dos cientistas: a natureza, o homem, a sociedade. (...) Essas realidades, a religião se esforça por traduzi-las numa linguagem inteligível que não difere em natureza daquela que a ciência emprega; de parte a parte, trata-se de vincular as coisas umas às outras, de estabelecer entre elas relações internas, de classificá-las, de sistematizá-las (2000, p. 475).

Posteriormente, no entanto, as semelhanças entre religião e ciência foram contestadas. John Beattie, um antropólogo de meados do século XX, entendia a religião como algo que denotava um comportamento expressivo e dramático, estando mais próxima do terreno das artes que da ciência. Para Beattie, a religião tinha relação com simbolismo e não com procedimentos práticos (cf. RAPPORT; OVERING, 2005, p. 325).

A proximidade entre as formas de pensamento religioso e científico, no entanto, continuava a ser defendida. Robin Horton apresentava a ideia de que a religião fora substituída por um outro tipo de conhecimento. Nesse sentido, o Gênesis do pensamento judaico-cristão foi substituído pelo Big Bang, e um Deus desencarnado deu lugar a uma razão e racionalidade científicas. Isso, todavia, não significa que religião e ciência sejam conhecimentos idênticos, pois,

tal como reconhece o autor, o pensamento científico é algo “aberto” se comparado ao tipo “fechado” que caracteriza o pensamento religioso (cf. RAPPORT; OVERING, 2005, p. 325).

O físico americano Thomas Samuel Kuhn (1922-1996) escreveu em 1970 aquilo que veio a se tornar um clássico entre os estudos sobre a ciência: *A estrutura das revoluções científicas*. Nesse trabalho, Kuhn questiona aquilo que Horton chamava de “abertura” do pensamento científico e mostra como as pesquisas e teorias representam verdadeiros paradigmas que envolvem os interesses dos cientistas.

Na teoria de Kuhn, as revoluções científicas são as rupturas de paradigmas. Um paradigma molda a ação, o interesse e as possibilidades do pensamento científico de uma época. O constante surgimento de questões não solucionáveis por um paradigma leva à sua queda e à conseqüente substituição por um novo paradigma.

Desse modo, o trabalho de Kuhn destaca as dificuldades de superação dos paradigmas científicos e, por conseguinte, as limitações daquilo que antes se pensava como uma modalidade de pensamento “aberta”, daí a ideia de pensar os paradigmas científicos como verdadeiros dogmas de um tempo.

Assim, chegamos hoje a ter uma Sociologia da Ciência, na qual esta é percebida como um campo social tal como tantos outros, inclusive a religião. E os resultados dos conhecimentos científicos começam a ser observados por essa ótica.

Nas palavras de Nigel Rapport e Joanna Overing (2005, p. 330), encontramos aquilo que, de certo modo, resume uma possibilidade de análise sociológica do campo científico: “Fatos podem ser vistos como conseqüências do trabalho científico tanto quanto sua causa, e a ‘realidade’ como o resultado de uma disputa científica.”

CONCLUSÃO

Magia, religião e ciência, enquanto temas de reflexão, ocupam os trabalhos de sociólogos e antropólogos desde a origem de suas disciplinas. Inicialmente pensadas como etapas evolutivas de um processo de aperfeiçoamento social, tais atividades foram comparadas, aproximadas e afastadas por diferentes pesquisadores.

O pensamento atual sobre tais temas os coloca não mais como etapas evolutivas, mas sim como atividades da vida social – tal como a política, a economia, a educação etc. –, sendo, portanto, todas elas passíveis de serem pensadas do ponto de vista sociológico, na medida em que existem de modo semelhante aos outros campos sociais.

Desse modo, quando pensamos sobre magia, religião e ciência, atualmente nos referimos a temas distintos, mas todos eles como formas de expressão simbólica, apresentando maneiras de atuação e representação sobre o mundo, gerando coerções sobre seus membros, desempenhando seus próprios rituais e, enfim, denotando uma forma específica de interação social.

Atividade Final

Atende aos Objetivos 1 e 2

De acordo com o que foi estudado nesta aula, descreva as aproximações e os distanciamentos, sugeridos por diferentes antropólogos, entre as formas de pensamento científico e religioso.

Comentário

Religião e ciência foram inicialmente pensadas por sociólogos como James Frazer e Émile Durkheim como etapas de um processo evolutivo no qual a segunda atividade representaria uma forma mais aperfeiçoada de ação do homem sobre o mundo.

Já em meados do século XX, John Beattie afastaria religião e ciência, sugerindo que a religião estaria mais voltada para o simbolismo e para as formas de expressão do que a ciência, que era direcionada para procedimentos práticos. Robin Horton, no entanto, classificaria ambas as atividades como formas de conhecimento, mas apontaria um aspecto "fechado" para o conhecimento religioso, indicando uma perspectiva "aberta" para a ciência.

O físico Thomas Kuhn, por sua vez, traz, em suas perspectivas, ideias que contrariam a perspectiva de Horton, uma vez que apresenta as formas dogmáticas através das quais o pensamento científico tende a ser apresentado em diferentes áreas de pesquisa ao longo do tempo.

RESUMO

Magia, religião e ciência são atividades sociais distintas, porém representadas muitas vezes como questões próximas. Podemos entendê-las como formas de representação e conhecimento sobre o mundo, apesar das formas distintas de expressão e formulação desse conhecimento. Nesse sentido, essas três atividades foram pensadas e discutidas por diferentes antropólogos e sociólogos ao longo do tempo, apresentando suas semelhanças e seus contrastes e, desse modo, lançando luz sobre suas particularidades e aproximações.

Informação sobre a próxima aula

Na próxima aula apresentaremos algumas das teorias sobre as distinções entre os conceitos de *indivíduo*, *pessoa* e *sociedade*, indicando suas particularidades e apresentando os principais autores que se dedicaram a essas questões.

Leitura recomendada

Como leitura complementar, sugerimos o volume reduzido do livro *O ramo de ouro*, de James George Frazer, para que se possa apreender as técnicas de escrita e argumentação apresentadas pelo autor.

Aula 15

Indivíduo, pessoa e sociedade

*Carlos Abraão Moura Valpassos
Neiva Vieira da Cunha*

Meta da aula

Apresentar a discussão acerca das noções de *indivíduo* e *pessoa*, como categorias socialmente construídas, demonstrando como seus significados foram sendo elaborados ao longo do tempo e a partir de contextos culturais distintos.

Objetivos

Esperamos que, ao final desta aula, você seja capaz de:

1. reconhecer a importância das ideias, dos valores e das crenças na vida social, compreendendo a importância da Antropologia como instrumento para análise da ideologia moderna;
2. reconhecer que as ideias e valores são sempre relativos aos contextos e à experiência cultural a partir dos quais eles são forjados.

Pré-requisitos

Para que você encontre maior facilidade na compreensão desta aula é fundamental a leitura e o entendimento das aulas anteriores, particularmente as noções de representações sociais e categorias de pensamento, abordadas nas Aulas 6 e 13.

INTRODUÇÃO

Já vimos nas Aulas 6 e 13 o estudo das categorias de pensamento, como categorias sociais, que foi inaugurado pela Escola Sociológica Francesa. Aprendemos, a partir dos trabalhos dessa escola, que as categorias a partir das quais os homens classificam o mundo são a matéria-prima da análise antropológica. Elas são fundamentais na construção das visões de mundo de cada cultura, estando na base de todo e qualquer sistema de classificação. Vimos também que essas categorias ou representações são o resultado de um processo histórico, sendo consideradas o resultado de um trabalho de construção coletiva.

Portanto, compreendemos que elas não podem ser tomadas em um único sentido, mas que, ao contrário, devem ser apreendidas e relativizadas a partir de cada contexto cultural particular, já que, de acordo com as afirmações de Durkheim e Mauss, as sociedades devem ser entendidas em sua totalidade.

Dentre essas categorias, as noções de *indivíduo* e *pessoa* são categorias fundamentais na análise antropológica. E foi também a partir dos estudos desenvolvidos pela Escola Sociológica Francesa, que já vimos nas Aulas 6 e 13, que se desenvolveu uma perspectiva propriamente antropológica da noção de *pessoa*. Tal perspectiva surge claramente com Marcel Mauss, num artigo clássico publicado originalmente em 1938 (MAUSS, 1974). Ele acompanha o desenvolvimento dessa noção, buscando explicar como a ideia de “pessoa”, a ideia de um “eu”, foi sendo elaborada ao longo do tempo, até desembocar na ideia de *indivíduo*, tal qual nós a concebemos no seio da sociedade ocidental moderna. A perspectiva adotada por Mauss é, mais uma vez, a perspectiva da Escola Sociológica Francesa, que se dedicou a reconstruir uma espécie de história social das categorias de pensamento, visando demonstrar como tais categorias, que julgamos inatas, nasceram e muito lentamente foram se desenvolvendo ao longo de muitos séculos.

O pensamento de Marcel Mauss

Segundo Mauss, jamais houve ser humano que não tenha tido o sentido de sua individualidade. No entanto, essa noção do “eu” como uma categoria, tal qual nós a concebemos, foi sendo elaborada através de numerosas sociedades, adquirindo pouco a pouco o conjunto de significados que os homens das diversas épocas foram atribuindo a ela.

Ao longo do tempo ela foi assumindo inúmeros significados, passando a recobrir desde a ideia de *persona* latina até chegar à noção de pessoa como ser psicológico individualizado que somos identificados na modernidade. E o trabalho de Mauss buscou exatamente evidenciar o processo de construção social dessa categoria. A reconstituição de sua trajetória histórica tem por objetivo mostrar as diversas formas que a noção foi assumindo até atingir, finalmente, a ideia de “pessoa como fato moral” expressa na ideia de *indivíduo*, concepção que essa noção assumiu em nossa sociedade. Mauss também chamou a atenção para o quanto a categoria “eu” é recente e, conseqüentemente, o quanto é também recente o respeito ao “eu”, particularmente do “eu” dos outros.



“Persona” (do latim *persona*), era o nome da máscara que os autores do teatro grego usavam e que tinha a função tanto de dar ao ator a aparência que o papel exigia, quanto amplificar sua voz, permitindo que fosse ouvida por todos. O termo é derivado do verbo *personare*, que quer dizer “soar através de”. Por extensão, designa um papel social ou um papel desempenhado por um ator.



Figura 15.1: Modelo de máscara usada pelos atores no teatro grego clássico.

Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:NAMA_Masque_esclave.jpg

A contribuição de Louis Dumont

Seguindo a tradição da Escola Sociológica Francesa, será Louis Dumont que buscará caracterizar as implicações da distinção entre a noção de pessoa e a noção de **indivíduo** como categorias histórica e socialmente construídas. Para isso, ele empreende o estudo da sociedade tradicional de castas da Índia, a partir de um ponto de vista comparativo com a sociedade ocidental moderna, cujos resultados foram publicados sob o título *Homo Hierarchicus: o sistema de castas na Índia* (DUMONT, 1992). Segundo Dumont, o sistema de castas indiano nos ensina um princípio social fundamental, a **hierarquia**, cujo oposto, o princípio da igualdade foi apropriado por nós, ocidentais modernos, como fundamento do próprio modelo de democracia que caracteriza nossas sociedades.

Indivíduo

É todo ser ou pessoa tomado em sua dimensão particular; o ser humano; o homem indeterminado; para a biologia, é o organismo único pertencente a um grupo; na filosofia, é pensado como sinônimo de *particular* em contraste com o *universal*.

Hierarquia

É a ordenação ou classificação de elementos segundo critérios de prioridade ou importância, podendo significar mais especificamente a distribuição ordenada de poderes ou a graduação de diferentes funcionários ou membros de uma instituição.

Mas o que é interessante na proposta de Louis Dumont é que ao tentar compreender o sistema tradicional de castas da Índia, nós compreendemos melhor a natureza, os limites e as condições de realização do próprio igualitarismo moral e político ao qual estamos vinculados em nossos modelos de democracia.



Louis Charles Jean Dumont nasceu em Salônica, na Grécia, em 1911, imigrando logo em seguida para a França. Realiza seus estudos em Paris, e, em 1937 consegue um emprego de secretário no Museu do Homem, que acabava de ser inaugurado. Interessado pelo meio profissional que ele descobre a partir de seu trabalho no museu, Dumont passa a acompanhar o curso de Marcel Mauss e retorna aos bancos da universidade. Prisioneiro de guerra entre 1939 e 1945, ele trabalha como empregado de uma fazenda e, em seguida, numa usina de Hamburgo, na Alemanha. Aprende então o alemão e inicia o estudo do sânscrito (grupo de línguas e dialetos indo-árícos antigos do Norte da Índia). De volta à França, ele retoma seu trabalho no Museu da Liberação, onde depois de obter sua licenciatura em Letras ele consegue um posto de assistente no Museu de Artes e Tradições Populares. Em seguida, parte para a região da Provença, onde realiza estudos sobre uma crença local ancorada no cristianismo mediterrâneo. O resultado dessa pesquisa torna-se seu primeiro livro publicado em 1951, intitulado *La Tarasque*. Finaliza seus estudos de sânscrito e parte para a Índia, onde produz seu mais importante trabalho intitulado *Homo Hierarchicus: o sistema de castas na Índia* (1992).

O papel da ideologia

Dumont estava interessado em compreender a importância e o lugar das ideias, das crenças e dos valores, ou, em outras palavras, da **ideologia** na vida social. Desta perspectiva, ele busca compreender a ideologia do sistema de castas indiano, que tem como princípio estrutural a hierarquia, enquanto no sistema igualitário que caracteriza a sociedade moderna, o princípio estrutural seria a noção de indivíduo e as noções que a ele correspondem de individualismo e igualitarismo. A partir de seu estudo comparativo, o que se evidencia é que a ideologia do sistema de castas indiano é diretamente oposta à ideologia igualitária da qual participamos. E, como afirma Dumont, enquanto a ideologia moderna continuar sendo tomada como uma verdade universal, tanto como ideal moral e político, mas também como expressão adequada da vida social, sempre parecerá estranho às sociedades ocidentais modernas compreender a ideologia do sistema de castas na Índia ou qualquer outra ideologia que tenha como princípio a hierarquia.



Figura 15.2: Exemplo de estrutura do sistema de castas da Índia.

Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Structure_of_the_Indian_society_PT.gif

Ideologia

É o conjunto social de representações que inclui valores e crenças comuns a um determinado grupo, classe social, partido ou sociedade, que tem a função precípua de explicar e, sobretudo, justificar a posição ou o status de uma coletividade.

O termo se deve ao filósofo francês

Destutt de Tracy, que criou a palavra e lhe atribuiu seu primeiro significado: "o conhecimento das ideias", ou seja, "a ciência que tem por objeto as ideias".

Posteriormente, o termo ganhou um novo significado quando Napoleão chamou De Tracy e seus seguidores de "ideólogos", como aqueles que "deformam" a realidade. Mas pensadores clássicos e da Idade Média já se referiam ao termo "ideologia" como o conjunto das ideias de uma sociedade.

A igualdade como valor

Segundo Dumont, as ideias fundamentais e norteadoras da sociedade ocidental moderna são as ideias de igualdade e liberdade, que supõem como princípio único a ideia de indivíduo. Por sua vez, essa ideia de indivíduo tem como fundamento uma concepção de que a humanidade é constituída de seres concebidos como portadores da própria essência da humanidade, apesar das particularidades provenientes de cada cultura.

Mônada, no sistema de Leibniz, é uma substância indivisível, de que todos os entes são formados. As mônadas equivalem para a realidade metafísica, o que os átomos equivalem para os fenômenos físicos. As mônadas são os elementos máximos do universo. Segundo Leibniz, as mônadas são formas substanciais do ser com as seguintes propriedades: elas são eternas, indecompostas, individuais, sujeita às suas próprias leis, sem interação mútua, e cada uma refletindo o próprio universo dentro de uma harmonia preestabelecida. A essência ontológica das mônadas é sua simplicidade irreduzível.

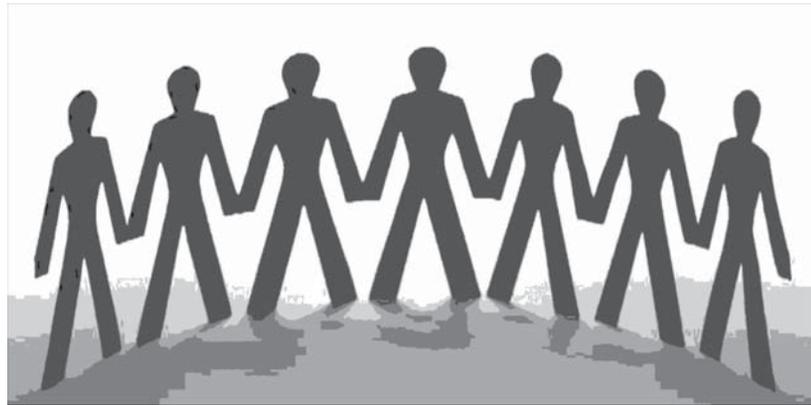


Figura 15.3: Representação da ideia de igualdade.

Fonte: http://1.bp.blogspot.com/_hUsi62ZA-bE/TKsDAkKu-KI/AAAAAAAAAQ4/w-I95kEa3NE/s1600/igualdade.jpg

Essa ideia de indivíduo é quase sagrada nas sociedades modernas, sendo tomada por nós em seu sentido absoluto, isto é, seus direitos só são limitados pelos direitos dos outros indivíduos. Enfim, a partir desse ponto de vista, o indivíduo é concebido como uma **mônada**, e todo o grupo humano é constituído de mônadas. Assim, da perspectiva da concepção individualista a sociedade é pensada como uma simples coleção dessas mônadas.



Figura 15.4: Cada ser concebido como portador da própria essência da humanidade.

Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Portal:Antropologia/Acervo_de_imagens/8



Figura 15.5: O filósofo alemão Gottfried Wilhelm von Leibniz.

Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Gottfried_Wilhelm_von_Leibniz.jpg

Gottfried Wilhelm von Leibniz nasceu em Leipzig, Alemanha, no dia 1 de julho de 1646. O pai era professor de Filosofia moral em Leipzig e morreu em 1652, quando Leibniz tinha apenas seis anos. Ingressou na Universidade de Leipzig aos quinze anos de idade e, aos dezessete, já havia adquirido o seu diploma de bacharel. Estudou Teologia, Direito, Filosofia e Matemática. Aos vinte anos de idade, já estava preparado para receber o título de doutor em Direito. Este lhe foi recusado por ser ele muito jovem. Deixou então Leipzig e foi receber o seu título de doutor na Universidade de Altdorf, em Nuremberg, com um ensaio que prenunciava uma das mais importantes doutrinas posteriores da Filosofia. A partir daí, Leibniz entrou para a vida diplomática. Em 1666 escreve *De Arte Combinatória*, no qual formulou um modelo que foi considerado o precursor teórico da computação moderna: todo raciocínio, toda descoberta, verbal ou não, é redutível a uma combinação coordenada de elementos tais como números, palavras, sons ou cores, sendo o primeiro a perceber que a anatomia da lógica – “as leis do pensamento” – poderia ser objeto de análise combinatorial. Em 1714, Leibniz escreveria os *Princípios da Filosofia – Monadologia* já no final de sua vida, sustentando uma metafísica das substâncias simples. Editada postumamente, em 1720, é uma das obras que melhor resumem sua filosofia. Nela, Leibniz tenta expor globalmente, de uma forma simples, o seu sistema das mônades. Tratam-se de átomos formais, que não são físicos, mas sim metafísicos. Mais de um século depois, em 1840, a edição francesa de Erdmann viria a intitular a obra simplesmente de *Monadologia*, e o hábito já estabelecido de chamar monadologia à descrição do sistema de mônades viria, a partir daí, a estabelecer-se.

Essa é a *visão de mundo* da sociedade ocidental moderna e é em relação a ela que Dumont chama a atenção para a importância do que ele define como “apercepção sociológica”, ou seja, da percepção da natureza social do homem. Assim, ao indivíduo autossuficiente que fundamenta a concepção individualista moderna, a “apercepção sociológica” recupera a concepção do homem social, isto é, do homem que realiza a sua humanidade a partir da vida em sociedade. Desta perspectiva, tomando-o como um ser antes de tudo social, considera-se cada homem não mais como a encarnação particular de uma humanidade abstrata. Mas como a encarnação de uma humanidade coletiva particular, de uma cultura específica, pertencente a uma determinada sociedade. Nesse sentido, a “apercepção sociológica” busca preencher precisamente a lacuna que a mentalidade individualista introduz quando confunde, segundo as palavras do próprio Dumont, “o ideal com o real”.

Acredita-se, com frequência, que o social consiste apenas de maneiras de comportamento do indivíduo. Assim, o homem age em função do que ele pensa, e sua ação é sempre dominada pelas representações que faz da realidade. Se possui, em certo grau, a faculdade de organizar seus pensamentos ao seu modo, de construir novas categorias, ele o faz a partir do repertório das categorias socialmente dadas.

Neste sentido, uma das maiores contribuições da Escola Sociológica Francesa foi exatamente ter insistido na presença do social em cada homem, na primazia do social no processo de construção das categorias de pensamento. Durkheim recorreu, para exprimir essa ideia, à noção de “representações coletivas”, procurando demonstrar que a percepção que temos de nós mesmos não é inata, mas aprendida e determinada socialmente. Em última análise, ela nos é prescrita, imposta pela sociedade em que vivemos, ou, melhor dizendo, a percepção que temos de nós mesmos é aprendida culturalmente.

Dessa forma, e a partir da perspectiva comparativa proposta por Dumont, as sociedades tradicionais, que desconhecem as ideias de *igualdade*, de *liberdade* e de *indivíduo* como valores tal qual nós as concebemos, se organizam socialmente a partir da ideia do homem como ser que vive em sociedade. E, recorrermos à nossa apercepção residual do homem social é a única maneira através da qual podemos compreendê-las. Essa seria propriamente a perspectiva de uma sociologia comparativa, proposta por Louis Dumont.

O indivíduo como categoria analítica

Assim, a apercepção sociológica, tal como formulada por Dumont, atuaria contrariamente à visão individualista do homem. Teria como consequência imediata a transformação da ideia de indivíduo numa questão para a sociologia e para a antropologia. O autor lembra ainda que foi **Max Weber**, numa nota de pé de página de seu trabalho intitulado "*A ética protestante e o espírito do capitalismo*", que chamou a atenção para o fato de que a noção de individualismo recobria uma vasta gama de significados, sugerindo, assim, a sua investigação a partir de uma perspectiva mais propriamente sociológica (ver DUMONT, 1992, p. 57). Tal sugestão foi prontamente seguida por Louis Dumont, tanto em sua reflexão sobre o sistema tradicional de castas da Índia, como em seu importante trabalho intitulado "*O individualismo – uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*" (1985).



Max Weber – Maxmillian Carl Emil Weber nasceu em Erfurt, Alemanha, em 21 de abril de 1864. Foi um importante intelectual alemão, tendo formação em Direito, História e Economia. É considerado, juntamente com Karl Marx e Émile Durkheim, um dos pais fundadores da Sociologia moderna, tendo trazido importante contribuição ao campo da Sociologia das Religiões. É considerado um dos fundadores do estudo moderno da Sociologia, mas sua influência também pode ser sentida na Economia, na Filosofia, no Direito, na Ciência Política e na Administração. Começou sua carreira acadêmica na Universidade Humboldt, em Berlim e, posteriormente, trabalhou na Universidade Albert Ludwigs, de Freiburg, na Universidade de Heidelberg, na Universidade de Viena e na Universidade de Munique. Personagem influente na política alemã da época, foi consultor dos negociadores alemães no Tratado de Versalhes (1919) e da comissão encarregada de redigir a Constituição de Weimar. Grande parte de seu trabalho como pensador e estudioso foi reservado para o chamado processo de racionalização e desencantamento que provém da sociedade moderna e capitalista. Mas seus estudos também deram contribuição importante para a economia. Sua obra mais famosa é o ensaio *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, publicado em 1904, com o qual começou suas reflexões sobre a Sociologia da religião. Weber salientou a importância de algumas características específicas do protestantismo ascético, que levou ao nascimento do capitalismo, à burocracia e do estado racional e legal nos países ocidentais.



Figura 15.6: O sociólogo alemão Max Weber.

Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Max_Weber_1894.jpg

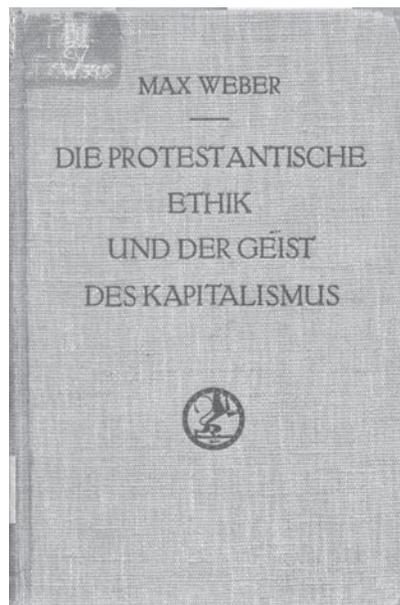


Figura 15.7: A ética protestante e o espírito do capitalismo, publicado em 1904.

Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Die_protestantische_Ethik_und_der_%27Geist%27_des_Kapitalismus_original_cover.jpg

Dumont começa por distinguir a noção de indivíduo em dois sentidos: primeiro o agente empírico, presente em toda a sociedade. Segundo, o ser de razão, o sujeito normativo das instituições, próprio das nossas sociedades modernas, sendo, portanto, uma representação no plano das ideias, elaborada no seio de uma configuração cultural particular. Essas duas configurações se opõem de imediato, e a elas correspondem, de um lado, às sociedades tradicionais, onde o acento recai sobre a sociedade e seu conjunto. De outro, as sociedades modernas, onde a noção de indivíduo foi transformada num valor. No plano da ideologia, Dumont vai, então, comparar a configuração geral dos valores nas sociedades igualitárias com a configuração dos valores no universo hierárquico como duas maneiras particulares de considerar e classificar o mundo social.



Atende ao Objetivo 1

1. Da perspectiva teórica desenvolvida por Louis Dumont, a Antropologia, ao analisar os elementos próprios de cada cultura, pode tornar-se um instrumento importante para o estudo da ideologia moderna. A partir do que foi apresentado até aqui, explique de que maneira ela pode servir a esse fim.

Resposta Comentada

O objetivo desta atividade é articular os conteúdos trabalhados até aqui sobre as noções de *indivíduo* e *pessoa* no campo da Antropologia e sua contribuição para a compreensão das diferenças culturais. A experiência da alteridade é, nesse sentido, fundamental para que possamos compreender distintas concepções de mundo e formas de organização social. Mas essa experiência, mais do que nos ensinar sobre o outro, nos ensina sobre nós mesmos, na medida em que exige um deslocamento de nosso ponto de vista, colocando permanentemente em questão a suposta hegemonia da sociedade ocidental moderna.

Dumont vai afirmar que a noção de indivíduo moderno não se opõe à sociedade do tipo hierárquico como a parte ao todo, mas como seu igual ou *homólogo*, ou seja, a noção de *indivíduo* está para a sociedade tradicional, assim como a noção de *pessoa* está para a sociedade moderna. Do mesmo modo que o sistema tradicional de castas da Índia pode nos parecer estranho, também o nosso individualismo pode aparecer estranho aos indianos. Nesse sentido, embora os princípios sejam opostos, há uma correspondência do papel que eles desempenham em cada um desses modelos de sociedade. Neste sentido, tanto a concepção individualista quanto a concepção hierárquica, em suas configurações particulares, corresponderiam à essência do homem. No caso da sociedade moderna, é importante destacar que essa tendência individualista, que se impôs e se generalizou desde o século XVIII, acompanhou o desenvolvimento moderno da divisão social do trabalho, daquilo

que Durkheim chamou de **solidariedade orgânica** (ver Aula 6). Desta perspectiva, houve uma inversão com relação às sociedades tradicionais que, no plano dos fatos, justapunham particularidades idênticas, e no plano do pensamento, viam a totalidade. A sociedade moderna, ao contrário, age em conjunto e pensa a partir das particularidades idênticas, ou seja, do indivíduo. Na sociedade moderna, os ideais de liberdade e igualdade se impõem a partir da concepção do homem como indivíduo. E, supondo-se que toda a humanidade está presente em cada homem, então, conseqüentemente, cada homem deve ser livre e todos os homens são iguais.



Homologia é a qualidade daquilo que é equivalente, correspondente, embora guardando algumas diferenças e contrastes.

Dessa forma, enquanto o princípio igualitário é o princípio estruturante da sociedade moderna, a hierarquia é o princípio estruturante das sociedades tradicionais. Mas, em ambos os casos, é preciso restituir esses princípios ao seu contexto cultural, relacionando-os à ideologia que de fato eles acompanham, ficando claro que só em relação a essa totalidade reconstituída, a ideologia poderá assumir seu verdadeiro sentido sociológico. Na expressão de Dumont, é preciso *englobar* a ideologia e seu contexto. A perspectiva comparativa empreendida pelo autor permite distinguir, dessa forma, dois modelos de sociedade: aquelas em que o indivíduo tornou-se um valor supremo, denominou-se *individualismo*. Aquelas em que o valor fundamental encontra-se na sociedade como um todo, denominou-se *holismo*.

Solidariedade orgânica

Foi um conceito elaborado por Émile Durkheim. Para ele, a solidariedade social indica a condição do grupo que resulta da comunhão de atitudes e sentimentos entre seus membros, sendo responsável por sua manutenção e coesão.

Segundo Durkheim, há dois tipos de solidariedade. As sociedades tradicionais se caracterizariam por uma forma de *solidariedade mecânica*, resultado das formas semelhantes de pensar e conceber o mundo. Com a divisão social do trabalho, característica das sociedades modernas, surgiria um novo tipo de solidariedade: a *solidariedade orgânica*, não mais baseada na semelhança, mas na complementação e interdependência das partes.

A análise comparativa empreendida por Dumont entre o sistema de castas indiano e a sociedade igualitária nos possibilita, assim, compreender como o princípio hierárquico é um traço fundamental das sociedades tradicionais. Nesses sistemas sociais, a hierarquia exprime a unidade da sociedade, ligando-a ao que lhe aparece como universal, a uma concepção da ordem cósmica, integrando-a, dessa forma, por referência aos valores mais tradicionais. No caso da sociedade moderna, onde o indivíduo se torna a medida de todas as coisas e a fonte de toda "racionalidade", o princípio igualitário se opõe às hierarquias tradicionais. Assim, a igualdade e a hierarquia não se opõem, de fato, da maneira mecânica que a consideração desses valores isolados poderia levar a imaginar. Podemos supor aqui uma oposição estrutural, onde o polo não valorizado da oposição não está menos presente, ou seja, tanto a hierarquia quanto a igualdade estão presentes em todos os tipos de sociedade. Na verdade, cada um dos polos supõe e se apoia no outro. Mas enquanto nas sociedades tradicionais a hierarquia "engloba" a igualdade, nas sociedades ocidentais modernas ocorre o contrário, a igualdade "engloba" a hierarquia. É o que Dumont chama de "englobamento do contrário". Enquanto nas sociedades tradicionais o princípio estrutural englobante é a hierarquia, nas sociedades modernas o princípio estrutural englobante é a igualdade.

Inspirado na reflexão de Mauss sobre a noção de pessoa e de Louis Dumont, sobre a noção de indivíduo como um valor moral, Roberto DaMatta, em seu brilhante ensaio "Você sabe com quem está falando?", publicado no clássico livro intitulado *Carnavais, malandros e heróis – por uma sociologia do dilema brasileiro* (DAMATTA, 1981), procurará mostrar como a noção de indivíduo pode ser colocada em contraste com a ideia de pessoa, ambas tomadas como categorias socialmente construídas, para finalmente demonstrar como as duas noções permitem apreender o dinamismo necessário para revelar a dialética do universo social brasileiro.

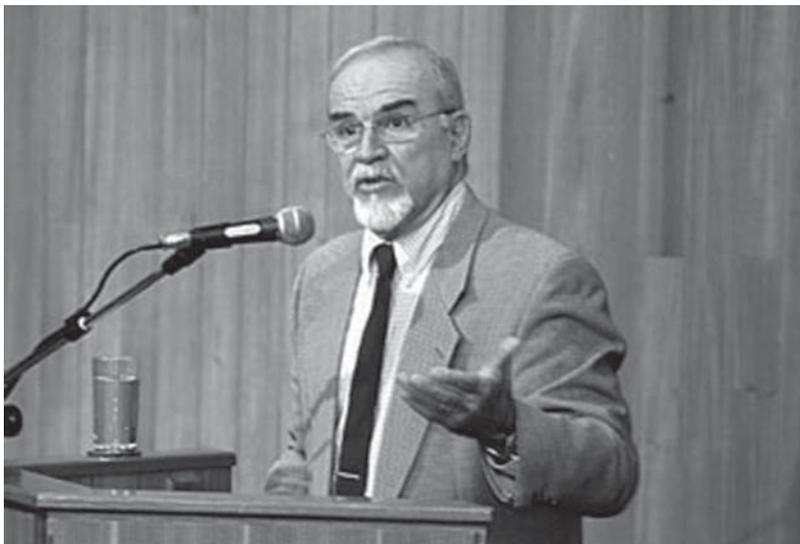


Figura 15.8: Roberto DaMatta.

Fonte: <http://www.mpdf.gov.br/comunicacao/boletimeletronico/2005/damatta.htm>

Seguindo os passos de Dumont, DaMatta considera que, num plano, temos a noção empiricamente dada do indivíduo como realidade concreta, ou seja, a amostra individual da espécie humana, independente das ideologias ou representações coletivas ou individuais. Sabemos, assim, que não existe formação social sem a presença do indivíduo. Num outro plano, como também já vimos, temos o indivíduo como uma entidade moral, como uma unidade social relevante numa determinada formação social, capaz de gerar as ideias correlatas de individualismo e igualitarismo. Esse indivíduo é um fato social e histórico, produto da civilização ocidental moderna, onde a ideia de indivíduo foi apropriada ideologicamente como valor central, como centro do universo social. Assim, embora toda sociedade seja constituída de indivíduos empiricamente dados, nem toda sociedade tomou esse fato como ponto central de sua elaboração ideológica (DAMATTA, 1981).

A partir das análises de Dumont, podemos considerar que a ideia de indivíduo recebeu, ao longo da história, duas elaborações distintas. Nas sociedades modernas, tomou a sua vertente mais individualizante, dando-se ênfase ao “eu individual”, repositório

de sentimentos e emoções, capaz de pretender a liberdade e a igualdade. Nessa construção histórica, a parte (indivíduo) é, de fato, mais importante que o todo (sociedade). Já nas sociedades tradicionais, encontramos uma outra versão do indivíduo empiricamente dado que é a elaboração de seu polo social. Nesse caso, a ideologia desenvolvida não é mais a da igualdade de todos, mas a da complementaridade de cada um para formar uma totalidade que só pode ser constituída quando se tem todas as partes. Assim, em vez de termos a sociedade contida no indivíduo, temos o indivíduo contido e imerso na sociedade. E é essa vertente que corresponde à noção de pessoa como entidade capaz de remeter ao todo, sendo um elemento fundamental através do qual se realizam relações essenciais e complementares da vida social.

Como podemos observar, as duas formas de elaboração do indivíduo são largamente utilizadas em todas as sociedades humanas, mas a noção de *indivíduo* como unidade isolada e autocontida foi desenvolvida no Ocidente. Enquanto que nas sociedades holísticas, hierárquicas e tradicionais, a noção de pessoa é dominante. Mas o ponto importante para a perspectiva teórica que DaMatta vai adotar para pensar a sociedade brasileira é que as duas noções estão sempre presentes e, de fato, existe uma dialética entre elas.

No caso, como contraste à realidade brasileira, DaMatta toma como referência a sociedade norte-americana. Segundo DaMatta, nessa formação social raras são as situações em que existem "pessoas", embora, evidentemente, tal noção continue existindo, por exemplo, nos bairros porto-riquenhos, italianos, judeus, enfim, em todos os contextos em que prevaleçam um sistema holístico de relações sociais, baseado nas relações pessoais e hierarquizadas.

Ao mesmo tempo, temos, nessa formação social, a ideologia do sucesso e a meritocracia, que é um modo de conciliar, numa sociedade de iguais, a diferenciação concreta dos homens, como se fosse um modo de diferenciar sem hierarquizar. Assim, como membros do círculo do sucesso, os *VIP* (*very important persons*), possuem o privilégio do tratamento especial num mundo feito de

pessoas anônimas e iguais. Dessa forma, o sistema individualista encontra uma forma para que nele possam operar os valores das relações pessoais, o que, de certo modo, serve de justificativa para os valores da igualdade e do individualismo.

No entanto, diferentemente da Índia, que exclui sistematicamente o indivíduo, ou dos Estados Unidos, que exclui sistematicamente a pessoa, no Brasil, segundo DaMatta, as duas noções são básicas. Isso pode ser claramente evidenciado a partir do rito autoritário do “Você sabe com quem está falando?”, pois, nesse caso, temos de um lado a ênfase numa lei universal cujo sujeito é o indivíduo, e, de outro, temos a resposta indignada de uma “pessoa” que exige um tratamento especial. Em sistemas assim, temos as duas noções, operando de modo simultâneo, devendo a pesquisa sociológica evidenciar os contextos onde o “indivíduo” ou a “pessoa” são requeridos (DAMATTA, 1981).

No caso da sociedade brasileira, em termos da dialética do *indivíduo* e da *pessoa*, tem-se a possibilidade de recorrer tanto a uma quanto à outra categoria, dependendo do contexto. Temos, assim, um universo formado por um pequeno número de pessoas, altamente hierarquizado, comandando o destino de uma multidão de indivíduos, que devem obedecer à lei. No sistema social brasileiro, então, a lei universalizante e igualitária é frequentemente utilizada como um elemento fundamental de sujeição e diferenciação política e social. Em outras palavras, as leis só se aplicam aos *indivíduos* e nunca às *pessoas*. E, para Roberto DaMatta, aqui reside o centro do dilema brasileiro, pois temos a regra universal que supostamente deveria corrigir as desigualdades servindo para legitimá-las, na medida em que as leis tornam o sistema de relações pessoais mais solidário e mais operativo para superar as dificuldades colocadas pela autoridade impessoal da regra.

Assim, o estudo sociológico do “Você sabe com quem está falando?” permite colocar e retomar uma série de problemas básicos e estruturais da sociedade brasileira, caracterizada por um sistema de leis universalizantes, mas mantendo, ao mesmo tempo,

um forte esqueleto hierarquizante. A sugestão de DaMatta é de que o Brasil ficaria situado entre a hierarquia e a igualdade, entre a individualização que governa o mundo igualitário e o código das moralidades pessoais. De fato, a sugestão é de que temos os dois sistemas operando numa relação de reflexividade, de modo que sempre oscilamos de um lado para o outro, de acordo com as circunstâncias.

CONCLUSÃO

Assim, podemos compreender melhor como as noções de indivíduo e pessoa, tomadas aqui como categorias analíticas, podem nos ajudar a compreender sistemas sociais distantes do nosso próprio modelo de sociedade, mas, ao mesmo tempo reconhecer e identificar de que modo valores como *igualdade* e *hierarquia* são princípios que organizam esses modelos de sociedade aparentemente tão diferentes, mas que guardam mais semelhanças do que se pode imaginar ao primeiro olhar.

Atividade Final

Atende aos Objetivos 1 e 2

A partir das questões colocadas por Roberto DaMatta em seu ensaio “Você sabe com quem está falando?”, descreva exemplos da vida social brasileira que expressem esse rito autoritário. Busque evidenciar como as ideias e os valores são sempre relativos aos contextos e da experiência cultural a partir dos quais eles são forjados, destacando ainda a contribuição da Antropologia para a análise da ideologia moderna.

Resposta Comentada

O objetivo da atividade é possibilitar o distanciamento e estranhamento de situações que fazem parte do cotidiano da sociedade brasileira, a partir da análise proposta por Dumont. No Brasil, ainda é comum o recurso a esse rito autoritário do “Você sabe com quem está falando?”, quando pensamos, por exemplo, nas atitudes de autoridades que recorrem a ele muitas vezes para não cumprir determinadas regras, às quais todos estão (ou deveriam estar) submetidos. O exemplo maior talvez seja mesmo o tratamento diferenciado que a legislação brasileira até recentemente previa, da prisão especial. Enfim, são muitos os exemplos dessas situações.

RESUMO

Nesta aula, compreendemos como as noções de indivíduo e pessoa não são universais, mas são categorias construídas social e historicamente. Desse modo, elas orientam lógicas e concepções distintas em diferentes contextos culturais. Sua compreensão é fundamental para que possamos romper com a atitude etnocêntrica que discrimina determinadas formas de organização social.

Aula 16

Família e parentesco

*Carlos Abraão Moura Valpassos
Neiva Vieira da Cunha*

Metas da aula

Esta aula tem como meta apresentar os conceitos de família e parentesco na Antropologia. Para tanto, será feita uma discussão sobre os primeiros investimentos antropológicos efetuados sobre esses conceitos e a sua ascensão à categoria de “conceitos-chave” da disciplina. Para finalizar, serão sucintamente apresentados os usos atuais e a importância no debate contemporâneo desses temas.

Objetivos

Esperamos que, ao final desta aula, você seja capaz de:

1. identificar as controvérsias teóricas em torno do conceito de família;
2. reconhecer os diferentes usos feitos dos conceitos de família e parentesco ao longo do século XX.

Pré-requisito

Para que você encontre maior facilidade na compreensão desta aula, é fundamental a leitura e o entendimento da Aula 8, intitulada “As correntes do pensamento antropológico (2)”.

INTRODUÇÃO

Alguns conceitos utilizados pela Antropologia, em virtude de seus empregos diários na vida de todas as pessoas, parecem, aos olhos leigos, algo sem mistério, que sempre esteve ali e cujo significado é conhecido desde sempre. Esse é o caso dos conceitos de família e parentesco. Quem ousaria dizer que não sabe o significado desses conceitos? Afinal, todos nós temos uma família e nela vivenciamos relações de parentesco, o que nos torna plenos conhecedores dos significados dessas palavras.

Acontece, no entanto, que por vezes a grande proximidade que temos de uma coisa faz com que não prestemos atenção em suas variações e diferenciações. Estamos tão acostumados e adaptados às nossas ideias que deixamos de aplicar às coisas “familiares” o olhar crítico que dedicaríamos a outras coisas que de fato nos chocariam por seu exotismo.

As diferentes viagens e oportunidades de contato com outros povos de costumes diferentes fizeram com que o olhar antropológico, ao estranhar os hábitos dos “outros”, pudesse também observar com estranheza os costumes das sociedades dos próprios antropólogos, na medida em que tais costumes representavam apenas uma das inúmeras variações possíveis.

Foi desse modo que os conceitos de família e parentesco firmaram-se como pontos de grande interesse antropológico. Ao encontrar novas formas de organização familiar e parental, os etnógrafos atentaram para as possibilidades de compreender um povo através de seus arranjos de parentesco, adotando, para tanto, esses conceitos como uma importante ferramenta metodológica em suas pesquisas de campo.

Os debates que começaram no final do século XIX ganharam ímpeto e alcançaram seu apogeu na segunda metade do século XX, fazendo com que os conceitos de família e parentesco ocupassem milhares de páginas da literatura antropológica. Agora veremos como tudo isso aconteceu.

O conceito de família

A família representa historicamente um importante tema de reflexão para a Antropologia. Marcel Mauss (1947), por exemplo, mencionava em seu *Manual de etnografia* a importância dos estudos de parentesco e da reflexão sobre questões diretamente relacionadas à família, como o direito público ou privado de homens e mulheres, bem como a divisão dos direitos com relação aos filhos.

Na Língua Portuguesa, uma das primeiras acepções da palavra “família” refere-se precisamente a um grupo de pessoas (notadamente um homem, uma mulher e seus filhos) morando sob um mesmo teto, ou seja, em uma mesma habitação. Uma outra acepção muito comum é a que trata a família como um grupo de pessoas que possuem uma ancestralidade comum.



Gabriele Seriff



Hans Lachmann

Figura 16.1: Em geral, estamos habituados com a ideia de que a família se refere a um grupo de pessoas que habitam a mesma moradia ou que possuem a mesma ancestralidade. Para a Antropologia, tal noção de família representa apenas uma de suas variações possíveis.

Fonte: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Bundesarchiv_Bild_183-1986-0415-014,_Berlin,_Familienszene.jpg
http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Bundesarchiv_Bild_194-0078-15A,_Holtwick,_Kinderreiche_Familie.jpg

A *Enciclopédia Britânica*, ao apresentar a definição inglesa da mesma palavra, menciona grupos de pessoas unidas por laços de matrimônio, sangue ou mesmo adoção, compartilhando uma mesma habitação e interagindo uns com os outros através de suas posições sociais, sobretudo como esposos, pais, filhos e irmãos. A essência da ideia de família é colocada na relação entre pais e filhos.

Desse modo, quando pensamos sobre os significados da palavra “família”, duas ideias logo se destacam: 1) a questão da convivência num mesmo ambiente; 2) os aspectos biológicos que caracterizam a reprodução familiar.

Daí, parece-nos importante frisar que, na tentativa de estabelecer uma definição universal do conceito de família, algumas características foram reforçadas como precondições para que um grupo de pessoas pudesse ser enquadrado nessa categoria. Desse modo, os pré-requisitos mais comumente mencionados, segundo Françoise Héritier, foram: a) a presença contínua de um homem; b) a proibição do incesto que se introduz na relação entre grupos e nos casamentos; c) uma divisão de tarefas entre os sexos; d) o reconhecimento da relação da paternidade legal, independentemente da realidade biológica da união de seus pais.

Nessa perspectiva, destaca-se um acento sobre o caráter social da família. Para Lévi-Strauss (1974), que se tornou um dos nomes mais destacados no campo da Antropologia do parentesco e da família, esse tema representa “uma das questões mais escorregadias dentro do estudo da organização social”. Para o antropólogo, o matrimônio possui a característica de não se originar nos indivíduos, mas sim nos grupos interessados na relação (famílias, linhagens, clãs etc.). Se pensarmos sobre a ideia, perceberemos que ela apresenta um importante par de interesses: os coletivos e os individuais — sejam eles opostos ou não. O autor nota que, apesar da possibilidade de oposição entre interesses individuais e coletivos, é forte a influência coletiva sobre os matrimônios, chegando mesmo a unir os grupos “antes e por cima dos indivíduos”.

Isso nos leva a pensar que a dificuldade na definição do conceito de família situa-se justamente nas variações que essa instituição apresenta ao redor do mundo, em virtude da enorme diversidade cultural da qual ela é um dos reflexos.



Os nuer são um grupo étnico do leste africano, situados entre o Sudão e a Etiópia. Receberam grande atenção na Antropologia em virtude dos estudos promovidos por Evans-Pritchard sobre sua organização política, sua religiosidade e sua relação com o ambiente.

Imagens dos nuer podem ser acessadas em <http://www.youtube.com/watch?v=JOVBnrkAtA>. Trata-se de um *preview* do filme *The Nuer* (1971), realizado por Robert Gardner e Hilary Harris para o Film Study Center da Universidade de Harvard.

Nesse sentido, as formas singulares sob as quais se manifestaria a família em diferentes contextos seriam o grande entrave na elaboração de uma definição de caráter universal. Entre os nuer, por exemplo, havia algo que se chamava de “casamento de mulheres”. Esse casamento não significava necessariamente relações homossexuais, mas sim o posicionamento de uma mulher que fosse estéril, de idade avançada ou mesmo uma pessoa rica como alguém de *status* masculino, ocupando em sua família uma função econômica e de autoridade diante das esposas. Muitas vezes tais esposas eram engravidadas por homens do grupo da mulher que assumia tal *status*.

Em contextos etnográficos mais próximos do que aqueles que acabamos de ver, podemos pensar sobre as novas formas de conjugalidade presentes na sociedade brasileira e suas implicações sobre questões como família e casamento. Um exemplo desse tipo de reflexão pode ser encontrado nos recentes trabalhos publicados por Mirian Goldenberg (2005). Ao analisar os modelos contemporâneos de conjugalidade e família, a antropóloga percorre um caminho que permite pensar sobre novos arranjos matrimoniais.

Ao analisar uma série de questionários aplicados a pessoas das camadas médias urbanas do Rio de Janeiro, abordando temas como as representações masculinas e femininas a respeito do modelo ideal de casal e sobre os problemas enfrentados nos relacionamentos conjugais, a antropóloga forneceu um material que ajuda a problematizar o conceito de família hoje.

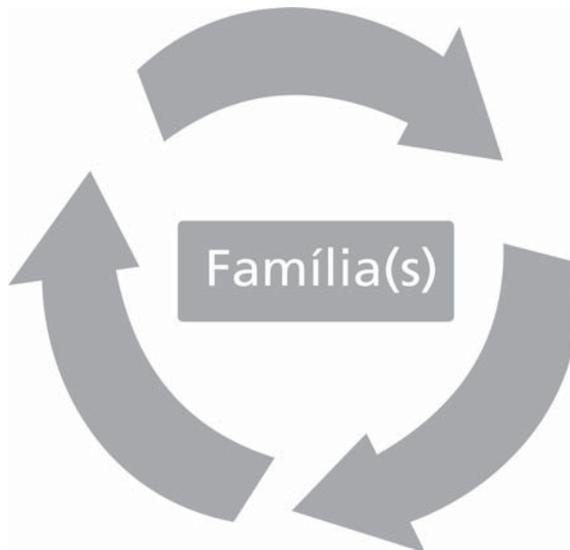


Figura 16.2: Estudos antropológicos têm mostrado as mudanças nas configurações familiares.

Fonte: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Recycling_symbol.svg

De acordo com a autora, 16% dos pesquisados, tanto homens quanto mulheres, afirmaram valorizar a liberdade e a individualidade em seus relacionamentos. Em decorrência disso, novos arranjos matrimoniais se estabelecem: as pessoas se casam, mas continuam morando em casas diferentes; os casais mantêm uma “união estável”, mas ao mesmo tempo abrem as relações sexuais passageiras, e assim por diante. Além disso, os estudos urbanos revelam também exemplos de matrimônio entre homens ou mesmo entre mulheres, nos quais por vezes se observa a presença de filhos adotados.

As inovações tecnológicas na área de reprodução assistida também tornaram ainda mais complexas essas questões, na medida em que as relações sexuais tornaram-se dispensáveis na gestação de uma criança. Novas possibilidades apresentaram-se, como nos

casos em que um casal pode ter seu filho gerado na barriga da mãe da mulher, ou seja, da avó da criança, dificultando ainda mais as definições sobre o conceito de família.

Todos esses casos, sejam eles de outra ou da nossa própria sociedade, ilustram que o fundamento dessa instituição não é de caráter biológico, mas sim social. Prova disso é a variabilidade nas composições dos casais, além das diferentes relações estabelecidas entre pais e filhos, e mesmo entre esposos.

Ficam claras, assim, as dificuldades de definição do conceito de família. Isso, todavia, não faz com que a família deixe de ser um tema central nas reflexões antropológicas, sobretudo pela gama de facetas e representações da vida social que nela se entremeiam.

Desse modo, os estudos antropológicos sobre família continuam em franca atividade, unindo-se também às pesquisas sobre parentesco no mundo contemporâneo e contribuindo para um melhor entendimento sobre os fenômenos sociais.



Atende ao Objetivo 1

1. Os ndembu, da África, e os trobriandeses, da Melanésia, são exemplos de sociedades matrilineares, ou seja, povos nos quais a filiação se dá pelo lado materno de parentesco. Sociedades europeias da Idade Média, por sua vez, tinham como padrão o sistema patrilinear, no qual o pertencimento e a posição social eram recebidos pelo lado da família do pai. As populações urbanas do Brasil contemporâneo, em grande parte, utilizam um sistema que não é unilinear, mas que enfatiza tanto a família paterna quanto a materna. Com base nesses exemplos, elabore um breve comentário sobre as dificuldades encontradas pelos antropólogos para definir o conceito de família e escreva sobre os aspectos culturais que afastam esta instituição do domínio dos imperativos biológicos.

Os sistemas de parentesco

O parentesco é marcado por um duplo caráter: ao mesmo tempo que se mostra diretamente relacionado a aspectos da reprodução biológica, seus modelos representam expressões culturais. Desse modo, fatores como a necessidade de parceiros de sexos diferentes mostram o imperativo biológico da reprodução, ao passo que as possibilidades de adoção ou mesmo as tecnologias modernas de reprodução assistida realçam os subterfúgios culturais que dão margem à fuga daquilo que se poderia entender como uma imposição da natureza.

Nos primórdios da Antropologia, os estudos de parentesco desempenharam um papel de suma importância. Através deles, esperava-se compreender, considerando um número restrito de princípios fundamentais, os fenômenos da consanguinidade e da afinidade. O estudo do parentesco era então o método científico para tal empreendimento, alçando a Antropologia à categoria de Ciência Humana, ou ao menos ao *status* de uma disciplina dotada de grande rigor em suas análises.

Foi Lewis Henry Morgan (BONTE; IZARD, 2004) quem primeiro se dedicou a tal questão na Antropologia, em um livro intitulado *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (Sistemas de Consanguinidade e Afinidade da Família Humana), publicado no ano de 1871. O que se estabelecia então eram dois sistemas principais de terminologias. O primeiro foi chamado de sistema *descritivo* e dizia respeito aos casos em que os títulos de parentesco fundavam-se sobre uma combinação de um pequeno número de termos simples. O sistema *classificatório*, por sua vez, repartia os parentes consanguíneos em classes de sujeitos que recebiam a mesma nomenclatura, ou seja, que eram tratados pelos mesmos termos. Nesse sistema, no caso estudado por Morgan entre os iroqueses, o irmão do pai e o pai eram designados pelo mesmo termo, ao passo que o irmão da mãe recebia uma outra designação. As pessoas, desse modo, eram repartidas em grupos de acordo com sua posição na estrutura de parentesco.



Figura 16.3: Lewis Henry Morgan (1818–1881).

Fonte: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Lewis_henry_morgan.jpg

Essa distinção estabelecida por Morgan não demorou muito tempo para ser descartada, assim como as visões evolucionistas desse autor sobre o desenvolvimento da família na humanidade. O motivo do abandono desses sistemas terminológicos, divididos entre descritivos e classificatórios, foi que logo se percebeu que, em última instância, todos os sistemas são, na verdade, classificatórios. Os esforços passam a ser direcionados então na busca de identificação dos critérios utilizados na elaboração de classes terminológicas e no entendimento da função desempenhada pelo parentesco nas sociedades tribais.

As duas principais teorias sobre o parentesco, desenvolvidas a partir de então, receberam os nomes de filiação e aliança. A filiação diz respeito a um conjunto de pessoas consanguíneas descendentes de um mesmo ancestral, seja ele masculino ou feminino. As teorias

da aliança, por sua vez, estão preocupadas com os laços de união entre diferentes grupos, colocando ênfase, portanto, sobre as questões matrimoniais.

A abordagem da filiação foi proposta e defendida destacadamente por Alfred Reginald Radcliffe-Brown e Meyer Fortes (BONTE; IZARD, 2004). O argumento sustentado era de que o princípio genealógico assegurava e ditava o pertencimento a um grupo consanguíneo, e que, por meio da filiação, se definia a identidade das pessoas e dos grupos. Os dados empíricos que sustentavam a abordagem da filiação foram coletados em sociedades nas quais a transmissão do pertencimento ao grupo dava-se de maneira unilinear, ou seja, pelo lado paterno (patrilinear) ou pelo lado materno (matrilinear).

Os direitos e deveres surgem, assim, como um resultado direto dos sistemas de parentesco, sendo assim um dos principais focos de interesse de Radcliffe-Brown. São esses direitos e deveres que representam o fundamento das terminologias de parentesco, que são organizadas através de alguns princípios de ordem moral visando à união dos grupos de parentes.

A partir dessa perspectiva, o parentesco passa a ser encarado como verdadeiro sistema de coerção, e as terminologias recebidas por uma pessoa percebidas como verdadeiras prescrições de atitude. Disso segue que o parentesco passa a ser pensado como um sistema de garantia da ordem social.

À medida que os povos estudados pelos antropólogos nesse período eram destituídos de sistemas governamentais semelhantes ao que, em nossa sociedade, chamamos de Estado, o parentesco foi considerado então como o principal mecanismo de manutenção da ordem. Não havendo Estado, era pelo parentesco que se designavam os direitos e deveres das pessoas.

Já na abordagem da teoria da aliança, a ênfase é dada ao sistema de classificação, utilizado em cada sociedade para definir as categorias complementares de consanguinidade e afinidade.

É a partir desta divisão que são definidas as regras matrimoniais, pois elas ditam as pessoas que são os possíveis parceiros de casamento.

Essa perspectiva analítica tem seu fundamento na ideia da troca. É sob o imperativo da troca de mulheres que se estabelecem as classificações dos sistemas de parentesco, que indicam não apenas os grupos com os quais é possível efetuar matrimônios, mas, dentre eles, apontam os que são preferenciais.

As trocas de mulheres criam um circuito de reciprocidade no qual os grupos ocupam alternadamente os papéis de doadores e receptores de mulheres. Criam-se assim os laços de aliança, que geram as redes de sociabilidade.

Como costuma ocorrer frequentemente na Antropologia, essas teorias tiveram uma forte influência sobre muitos pesquisadores, alcançando seu apogeu entre as décadas de 1950 e 1970. Desde então, no entanto, elas vêm sendo alvo de fortes críticas.

No que tange à teoria de Radcliffe-Brown, critica-se hoje sua percepção do parentesco como modelo que enquadrava diversas atividades dos povos não ocidentais, representando, assim, uma espécie de “idioma do parentesco”. Tal idioma seria utilizado pelas pessoas para atuar e compreender instituições e atividades políticas, econômicas, religiosas etc. A falha estaria no simples fato de que essa divisão da vida social em vários compartimentos seria uma característica das sociedades dos antropólogos, mas não dos povos por eles estudados. Estes, portanto, muitas vezes não veem religião, política, parentesco e economia como setores estanques da vida social.

A ideia de que o parentesco atua como mecanismo de manutenção da ordem em sociedades nas quais não há a presença de instituições governamentais recebeu inúmeras críticas, dentre elas a que apontava esse tipo de raciocínio como influenciado por pressupostos evolucionistas: nós temos governo; eles têm parentesco, o que indica, de algum modo, um certo primitivismo, em vez de simplesmente conotar outros modos de vida social.

Com relação à teoria da aliança, a principal crítica recebida foi a de que esse modelo de pensamento reduz a ação e a criatividade das pessoas, pois, nessa perspectiva, elas têm suas vidas praticamente prescritas por seus sistemas de parentesco. Desse modo, a capacidade de agência humana é negligenciada e a vida social torna-se mais semelhante a um esquema matemático ou elétrico do que algo efetivamente dinâmico e vivo (RAPPORT; OVERING, 2005).



Atende aos Objetivos 1 e 2

2. Ao longo do século XX, duas teorias antropológicas sobre os sistemas de parentesco ganharam grande notoriedade. Uma delas destacava o aspecto coercitivo do parentesco, bem como seu modo de prescrever direitos e deveres. A outra enfatizava o modo pelo qual se efetuavam as trocas matrimoniais, fundando-se nas premissas da teoria maussiana da reciprocidade. Com base nessas informações, diga os títulos dessas teorias e apresente sucintamente as críticas recebidas por elas nas últimas décadas do século XX.

Comentários

A abordagem que apresentava o parentesco como idioma de sociedades não ocidentais para instituições políticas, econômicas e religiosas, enfatizando seu caráter coercitivo e prescritivo, recebeu a alcunha de “teoria da filiação”. “Teoria da aliança” foi o nome dado à abordagem de Lévi-Strauss sobre os sistemas matrimoniais, baseados na ideia de troca e tendo seu fundamento no princípio da reciprocidade. Ambas as teorias foram duramente criticadas, sobretudo por estabelecerem modelos esquemáticos nitidamente prescritivos, que negligenciavam a capacidade de agência dos atores sociais e não tratavam dos aspectos ambíguos da vida social.

CONCLUSÃO

Atualmente, o parentesco e a afinidade, enquanto tópicos ou títulos de pesquisas antropológicas, cederam lugar a termos como “emoção”, “afetividade”, “valores”, “conjugalgidades” etc. A ênfase não é mais colocada na manutenção da ordem nem nos sistemas estruturais de pensamento e classificação, mas sim nos aspectos de conflito e ambiguidade do fluxo da vida cotidiana.

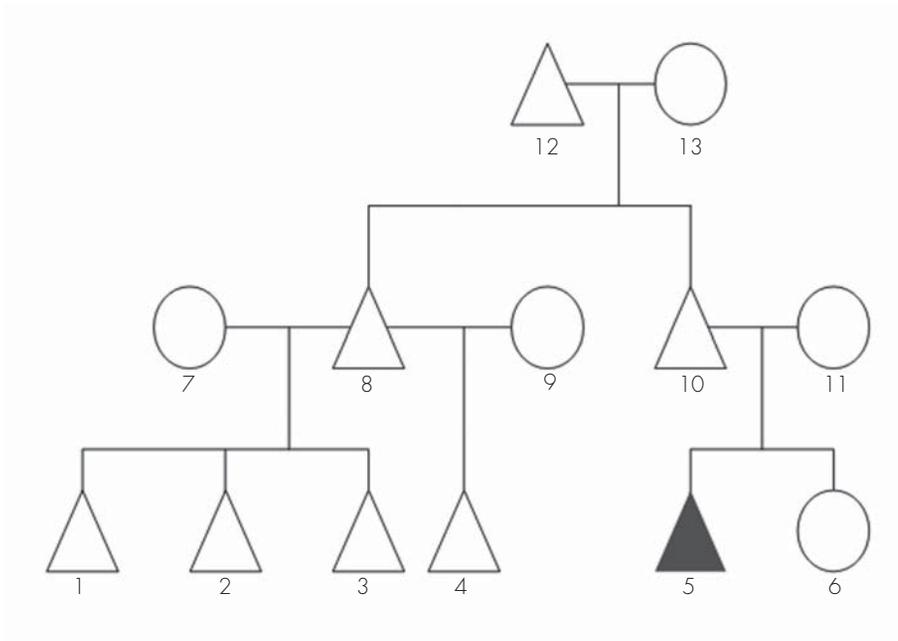
A elaboração de árvores genealógicas, no entanto, se mantém como um instrumento valioso para o estudo de diferentes tipos de populações: agricultores, quilombolas, tribos indígenas, povoados pesqueiros etc. Através de tal metodologia, pode-se destacar os diferentes vínculos de parentesco entre as pessoas do local estudado, observando ancestralidades comuns e assim elaborando reflexões mais fecundas.

O parentesco como forma de ordenar o mundo social, no entanto, tornou-se uma perspectiva menos adotada. Sobretudo em contextos urbanos, as novas formas de relacionamento familiar têm ocupado a reflexão antropológica, na qual grande destaque tem sido dado às transformações ocorridas nos modos de comportamento.

Percebe-se, desse modo, que os estudos sobre família e parentesco, embora sob uma outra roupagem, permanecem despertando o interesse de novos pesquisadores e enriquecendo as análises antropológicas sobre a vida social.

Atividade Final

Atende aos Objetivos 1 e 2

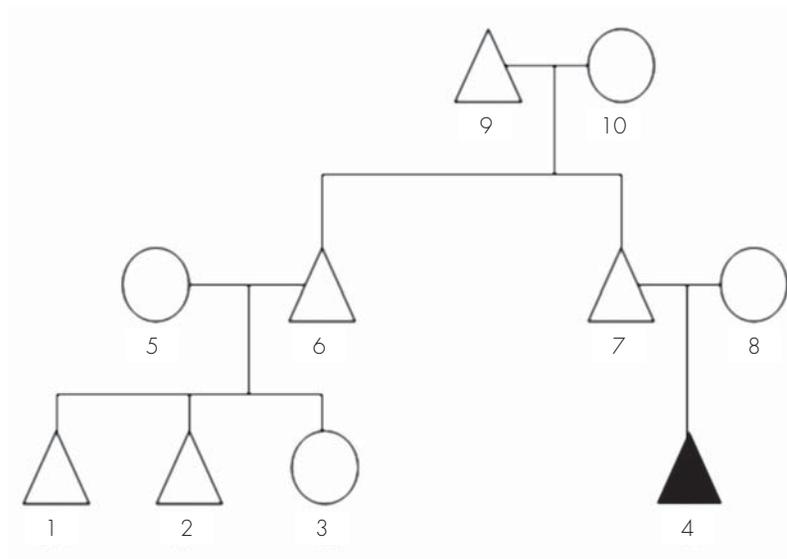


O debate em torno dos conceitos de família e parentesco, como vimos, continua vivo e ocupando, mesmo que sob outras roupagens, parte significativa da produção antropológica.

A figura acima representa o esquema de uma família brasileira. Tomando por base esse exemplo e as terminologias gráficas apresentadas na aula "As Correntes do Pensamento Antropológico 2" (Aula 8 do Módulo 1), elabore uma árvore genealógica de sua família, tendo você mesmo como ego, ou seja, como ponto de referência. Procure levantar informações sobre a região de origem, a ocupação profissional e as histórias de vida das pessoas que forem surgindo em sua genealogia. Os números abaixo de cada figura devem ser utilizados para criar uma legenda, incluindo o nome e outras informações relevantes sobre a pessoa.

Depois de concluir seu exercício, reflita sobre como todos os dados coletados servem para compreender as transformações sociais das últimas décadas e também seu presente social.

Comentários



Para facilitar a elaboração deste exercício, busque apresentar as informações do modo mais detalhado e organizado que puder. Uma sugestão, que pode auxiliar na organização da apresentação, é começar pelos ancestrais mais distantes, de modo a explicitar as dinâmicas ocorridas no grupo familiar ao longo do tempo. Apresente a maior quantidade de informações que puder e, caso não consiga detalhes sobre uma pessoa, mencione isso. Um exemplo de como realizar esta atividade segue abaixo:

10 – Ana Lúcia Maciel Moura – Nascida em 20 de março de 1954, no Recife – Pernambuco. Mudou-se com o marido para o Rio de Janeiro, onde formou-se em Odontologia, atuando nessa profissão desde o final da década de 1970.

9 – Roberto de Oliveira Costa – Nascido em 23 de janeiro de 1951, na cidade de Garanhuns – Pernambuco. Casou-se aos 20 anos com Ana Lúcia Maciel Moura. Em 1972, mudou-se para a cidade do Rio de Janeiro, onde reside desde então, trabalhando como advogado.

8 – Joanne Kneippe Menezes – Nascida em 09 de julho de 1979, na cidade de São Paulo. Estudou Psicologia e trabalha como professora universitária no Rio de Janeiro.

7 – João Moura Costa – Nasceu em 6 de junho de 1980, em Belo Horizonte – MG. Atualmente serve no Exército Brasileiro na cidade do Rio de Janeiro, onde é casado e tem um filho.

E assim por diante, com o maior número possível de informações sobre cada pessoa.

RESUMO

A família, enquanto instituição social, apresenta diversas configurações, que correspondem a diferentes contextos culturais. A definição do que é família foi um assunto muito caro para diferentes antropólogos, o que originou teorias de grande influência na disciplina. Apesar das divergências existentes, podemos afirmar que há um consenso de que as configurações familiares não são dadas por diferenças biológicas, mas sim por fatores culturais. Desse modo, a organização familiar e seu significado correspondem aos contextos vivenciados por cada sociedade, podendo, inclusive, sofrer transformações ao longo do tempo, tal como podemos observar em nossa própria sociedade.

Informação sobre a próxima aula

Na próxima aula, discutiremos os conceitos de indivíduo, pessoa e sociedade. Apresentaremos as implicações dessas ideias no surgimento de nossa disciplina e também trataremos de lançar um olhar sobre os debates atuais em torno desses conceitos que transcendem seu uso acadêmico e atingem diretamente todas as pessoas.

Aula **17**

**Antropologia e
Economia**

*Carlos Abraão Moura Valpassos
Neiva Vieira da Cunha*

Meta da aula

Introduzir o aluno à importância da Economia como um domínio da vida social, que se organiza de formas distintas a partir dos distintos esquemas significativos ou visões de mundo construídas por cada sociedade.

Objetivos

Esperamos que, ao final desta aula, você seja capaz de:

1. identificar que as relações de troca que caracterizam a Economia podem se expressar de formas distintas em cada sociedade;
2. reconhecer que a Economia, para além das relações materiais e utilitárias que a caracterizam, implica relações sociais e simbólicas.

Pré-requisito

Para que você encontre maior facilidade na compreensão desta aula é fundamental a leitura e o entendimento da Aula 13.

Introdução

Embora o campo da Antropologia econômica só se constitua como um campo de pesquisas particularmente expressivo no início do século XX, as relações entre Antropologia e Economia já haviam sido tomadas como objeto de reflexão de alguns importantes trabalhos etnográficos. Podemos considerar que um dos trabalhos mais significativos a esse respeito foi *The Social organizations and the Secrets Societies of Kwakiutl Indians*, originalmente publicado em 1897 por Franz Boas. Nesse trabalho, com a ajuda de um informante nativo, Boas descreve o **Potlach** entre os Kwakiutl, índios que viviam na costa noroeste dos Estados Unidos. Mas foi a partir, sobretudo, da publicação, em 1922, de *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, de Bronislaw Malinowski, que a discussão sobre as formas de troca nas sociedades ditas primitivas ganhou impulso e tomou sua forma definitiva na Antropologia moderna. A partir de trabalho de campo realizado entre 1914 e 1918, Malinowski estudou o circuito de trocas do **Kula** entre os nativos das Ilhas Trobriands, na Melanésia.



Figura 17.1: Franz Boas.

Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:FranzBoas.jpg> Imagem cedida pelo Museu Canadense da Civilização.

Potlach

Era uma forma de troca ritual que consistia em encontros tribais solenes entre comunidades que rivalizavam entre si, sendo, portanto, marcados pela disputa e competição. Esse espírito de rivalidade se manifestava através da destruição de riquezas acumuladas, e nessas ocasiões eram queimados cobertores e grandes quantidades de placas de cobre ricamente decoradas que eram lançadas ao mar.

Kula

Consistia na troca cerimonial de braceletes feitos de conchas brancas chamados *mwali* e colares feitos de conchas vermelhas chamados *soulava*, realizado anualmente entre os nativos das Ilhas Trobriand, no Pacífico Ocidental. Esses artigos viajam em sentidos contrários, formando um circuito fechado, sendo cada etapa dessa troca tribal fixada e regulada por uma série de regras e convenções sociais. Algumas dessas etapas são acompanhadas de rituais mágicos e cerimônias públicas extremamente elaboradas.

Também chamava a atenção o fato de que, apesar da preciosidade de ambos os artefatos, considerados muito valiosos, eles quase nunca eram efetivamente usados.



Figura 17.2: Malinowski em trabalho de campo entre os nativos das Ilhas Trobriands.

Fonte: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Bronis%C5%82aw_Malinowski_among_Trobriand_tribe_3.jpg



Figura 17.3: Mapa de localização das Ilhas Trobriands.

Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/ficheiro:trobriand.png>

Ao adotarem uma abordagem etnográfica, ambos os trabalhos chamaram a atenção para os sistemas de troca complexos, colocando em perspectiva as categorias de nossa própria sociedade, na medida em que os fenômenos descritos contestavam a racionalidade econômica hegemônica nas sociedades

ocidentais modernas. Desta perspectiva, essas formas de trocas apareciam, num primeiro momento, como formas de trocas marcadas pela irracionalidade, sendo o *Potlach* tomado como um grande desperdício de bens preciosos, enquanto o *Kula* era tomado como uma troca elaborada de objetos preciosos, porém destituídos de qualquer utilidade. O mérito de Boas e Malinowski foi o de recuperar o significado socioantropológico desses dois fenômenos, chamando a atenção para sua dimensão ritual e simbólica, indicando não só sua importância para os grupos sociais que o praticavam, mas, sobretudo, demonstrando que o ocidente também tinha casos e situações sociais equivalentes.

O *Potlach*, descrito e analisado em diferentes momentos da etnografia de Franz Boas, consistia de contínuos encontros tribais solenes entre comunidades antagônicas, marcados pela disputa e competição acirradas, representando, portanto, o tipo mais puro do que Marcel Mauss definiria como “trocas agonísticas” ou “prestações totais de tipo agonístico”. Essa disputa e rivalidade se manifestavam através da destruição de riquezas acumuladas, como forma de competir e desafiar um chefe oposto. Este, então, precisaria destruir ainda mais riquezas para suplantar a posição hierárquica do rival, marcando, dessa forma, a assimetria entre os grupos em disputa.

Nessas ocasiões, eram queimados muitos cobertores e grande quantidade de placas de cobre decoradas eram lançadas ao mar, sendo o clã inteiro representado e implicado na transação de troca e não os indivíduos em si. Além disso, apesar de sua aparência de troca espontânea, essa forma de troca ou “prestação total”, era marcada pelas *obrigações de dar, receber e retribuir*.



A *agonística* é uma parte da ginástica relativa ao combate dos atletas. Neste sentido, as “trocas agonísticas” ou as “prestações totais de tipo agonístico” definiam uma forma de troca extremamente competitiva, em que os grupos opositores destruíam excedentes, visando humilhar o competidor.

Já no *Kula*, não se tratava de destruição de propriedades e riquezas acumuladas, mas da troca cerimonial de braceletes (*mwali*) e colares (*soulava*) de conchas. Neste caso, o aspecto que chama a atenção ficava por conta da preciosidade de ambos os artefatos que, apesar de serem muito valiosos, quase nunca eram usados. No entanto, apesar da aparente falta de racionalidade aí presente, a troca do *Kula* mobilizava todo o arquipélago das Ilhas Trobriand, em um sistema inter e intratribal de transações, realizado através de grandes expedições marítimas. Embora o aspecto fundamental do *Kula* seja a troca de colares por braceletes de conchas, associava-se a essa forma de troca cerimonial uma série de outras atividades, como a construção das canoas usadas nesse tipo de expedição, alguns tipos de cerimônias mortuárias, além do comércio de artigos comuns indispensáveis à sua economia.

Além disso, o *Kula* representava um sistema amplo e extremamente complexo não só em sua extensão geográfica, vinculando um grande número de tribos, como também na multiplicidade de seus objetivos, na medida em que relacionava uma série de atividades relacionadas e dependentes entre si, constituindo uma rica totalidade. E foi exatamente a partir de uma perspectiva etnográfica que Malinowski pôde apreender toda essa complexidade, desvelando o significado de certas ações que, num primeiro momento, pareciam destituídas de sentido e sem relação entre elas. E, tal como no caso do *Potlach*, apesar de sua aparência

de troca espontânea, era também marcado pelas *obrigações de dar, receber e retribuir*.

Desse modo, aquele que recebia um determinado bem ou produto no âmbito dessas transações ou situações sociais, além de serem obrigados a aceitá-lo, contraíam também uma espécie de “dívida”, tornando-se obrigado a retribuir o “presente” recebido. Essa obrigatoriedade presente nessas formas de trocas aparentemente espontâneas devia-se ao que esses nativos denominavam como **Hau** ou “o espírito da coisa dada”. Dessa maneira, tal como ressaltado pela perspectiva de Malinowski em seu esforço analítico em torno dessa categoria nativa, visando evidenciar sua densidade de significado, o *Kula* se organizaria em torno do princípio que, na sociedade ocidental, corresponderia à ideia de reciprocidade, sublinhando, portanto, um aspecto simétrico entre as partes, embora num primeiro momento sua forma parecesse acentuar exatamente sua assimetria.

Os trabalhos de Boas e de Malinowski tornaram-se importantes por contradizerem as teorias da época acerca da economia primitiva, afirmando a racionalidade de tais práticas. Neste sentido, tais estudos permitiram uma perspectiva comparativa com as sociedades modernas, demonstrando que aquelas práticas eram “estranhas” e “bizarras” apenas na aparência. Desta perspectiva, tanto as formas de troca presentes entre os Kwakiutl e outras tribos da costa noroeste dos EUA quanto entre os trobriandeses na Melanésia eram racionais em seus respectivos contextos sociais, e suas formas de troca, para além de meras atividades comerciais, tinham uma função sociológica específica de construção e manutenção de laços sociais duradouros entre esses grupos.

Ambos os autores foram longamente discutidos e analisados por Marcel Mauss no estimulante *Ensaio sobre a dádiva – forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*, publicado em 1925. A partir da síntese teórica dos trabalhos de caráter etnográfico de Boas e Malinowski, Mauss verifica que nesses sistemas de trocas não se encontrava apenas uma simples troca de bens ou produtos

O **Hau** ou “espírito da coisa” seria uma espécie de espírito nativo que cada objeto carregaria nessas trocas cerimoniais ou agonísticas. De acordo com o ponto de vista dos próprios nativos, quem recebesse um desses objetos e repassasse a uma terceira pessoa, quando esta o retribuísse este deveria ser repassado ou devolvido ao primeiro doador, para que o *Hau* presente nele retornasse ao seu “lugar de origem”. Este seria o princípio que estaria na base das *obrigações de dar, receber e retribuir*, que caracterizaria esses sistemas de prestações totais nos quais se incluem tanto o *Potlach* quanto o *Kula*. É neste sentido que Mauss afirma que o *Hau* persegue todo aquele que passa a deter tais objetos. Daí a obrigação de retribuí-los.

entre indivíduos num mercado. Em primeiro lugar, Mauss percebe que nessas sociedades e nesses sistemas de troca específicos, não eram indivíduos que trocavam, mas coletividades inteiras (o clã, a tribo, a família), que se comprometiam mutuamente.

Neste sentido, as pessoas que trocavam ou contratavam eram entidades, ou melhor, eram “pessoas morais” que se enfrentam, diretamente ou através de seus chefes e representantes diretos. Mas, antes de qualquer coisa, não trocavam exclusivamente coisas economicamente úteis, mas também gentilezas, mulheres, banquetes, ritos, danças, festas etc. Segundo Mauss, essas eram ocasiões e acontecimentos em que “o mercado era apenas um dos momentos, e onde a circulação de riquezas constituía apenas um termo de um contrato muito mais geral e abrangente” (MAUSS, 1974). Por esse motivo, essas *dádivas e contradádivas, ou prestações e contraprestações*, para fazer referência às categorias utilizadas por Mauss, são por ele denominadas de sistema de prestações totais.

A partir da análise desses *sistemas de prestação totais*, exemplarmente representados pelo *Potlach* e pelo *Kula*, Mauss formula o “princípio da reciprocidade”, mostrando que em nossas sociedades também competíamos, assim como os Kwakiutl, com presentes cerimoniais e festas suntuosas, e nos sentíamos compelidos, em muitas ocasiões, a revanches, com grande desperdício de riquezas. É só pensar nas trocas de presentes que caracterizam as festas de fim de ano ou de casamento e aniversário em nossa própria sociedade. Esses são momentos em que nos sentimos envolvidos em redes de relações que nos remetem a essas formas de troca, quando nos orientamos claramente pelo princípio da reciprocidade.

Essas são ocasiões em que somos envolvidos numa espécie de *circuito* em que também somos compelidos pelas *obrigações de dar, receber e retribuir*. Por sua vez, Malinowski associou os objetos da troca do *Kula* às joias da realeza britânica, nem sempre bonitas, às vezes exageradas, mas extremamente valiosas e de grande prestígio. Os colares de conchas vermelhas e os braceletes de conchas brancas dos trobriandeses, tal como as joias da Coroa britânica eram objetos

tradicionais por demais valiosos e incômodos para serem usados. Carregavam, no entanto, um enorme valor simbólico, sendo “pois, possuídos pela posse em si” (MALINOWSKI, 1978, p. 76). Ao estabelecer essa comparação, Malinowski quer nos dizer que essa forma de posse não é característica das sociedades ditas primitivas ou arcaicas, mas que podem encontrar formas equivalentes em nossa própria cultura.

Assim, os conceitos que forneceram uma certa unidade à antropologia econômica surgiram a partir de pesquisas etnográficas realizadas nas sociedades ditas “primitivas” ou tradicionais. No entanto, como demonstram as inúmeras comparações empreendidas tanto por Malinowski quanto por Boas entre as economias estudadas por esses etnógrafos e o mundo no qual eles viviam, permitiram sua aplicação às sociedades modernas. Neste sentido, Mauss sugere que, após terem forçosamente dividido e abstraído excessivamente a realidade social, as ciências sociais deveriam fazer um esforço para “recompor o todo”, afirmando que os fenômenos que estudamos devem ser tratados como “fatos sociais totais”, isto é, devem ser tratados ao mesmo tempo em sua dimensão jurídica, econômica, religiosa, estética e morfológica (MAUSS, 1973, p. 179-181).

Mas foram os debates teóricos entre os economistas ditos “formalistas” e aqueles chamados “substancialistas”, travados entre os anos de 1930 e 1970, que marcariam de forma mais expressiva o campo da antropologia econômica (GODELIER, 1973). Aqueles identificados como “formalistas”, como o próprio nome indica, partiam de uma definição formal da economia como o estudo do “comportamento humano enquanto uma relação entre meios escassos, visando alcançar fins alternativos”, sem considerar o risco do etnocentrismo que a aplicação cega de um tal programa ao conjunto das sociedades humanas podia acarretar. Os “substancialistas”, por sua vez, entendiam por economia de uma sociedade “as formas e as estruturas sociais da produção, da distribuição e da circulação de bens que caracterizam esta sociedade num momento determinado de sua existência” (GODELIER, 1973).

Entre os “substantivistas”, um autor cuja reflexão teve grande impacto nesse campo de estudos foi Karl Polanyi. Em *A grande transformação* {1957}(1980), Polanyi chama a atenção para o fato de que, embora o mercado fosse uma instituição bastante comum desde a pré-história da humanidade, não existiu nenhum sistema econômico anterior à sociedade capitalista moderna que fosse controlado e regulado pelo mercado. Ao contrário, reputa ao estudos de caráter etnográfico realizado sobre a economia de sociedades chamadas primitivas ou tradicionais, a demonstração empírica de que os sistemas econômicos, em todos esses estudos, sempre estiveram encrustados ou “embebidos” (*embedded*) nas relações sociais como um todo. Em tais formações sociais, nem o processo de produção, nem o processo de distribuição e circulação de bens e mercadorias estão ligados a interesses estritamente econômicos com relação à posse de bens, mas estão atrelados ao conjunto dos interesses sociais, e são esses interesses sociais que asseguram a necessidade das ações de caráter econômico. Neste sentido, poder-se-ia dizer que, nessas sociedades, a economia seria dirigida, de certa forma, por “interesses não econômicos”.

Polanyi afirma ainda que o surgimento de uma economia de mercado como um sistema autorregulável, capaz de organizar a totalidade da vida econômica sem qualquer interferência externa, tal qual nós experimentamos em nossas sociedades, teve um impacto sem precedentes na história da humanidade, na medida em que inverteu o pressuposto até então identificado nas sociedades tradicionais. No caso das sociedades capitalistas modernas, ao invés da economia estar embutida nas relações sociais, são as relações sociais que, ao contrário, estão submetidas à lógica do sistema econômico.

Mas foram os trabalhos de Marshall Sahlins (1979), *Cultura e razão prática*, e de Mary Douglas e Baron Isherwood (2004), *O mundo dos bens*, que renovaram o interesse pelas relações entre Antropologia e Economia, dinamizando mais uma vez esse campo de estudos. Podemos dizer que ambos os trabalhos buscam, de algum modo, “recompôr o todo”, como havia sugerido Marcel Mauss no *Ensaio sobre a dádiva*, chamando a atenção para as múltiplas dimensões implicadas tanto na produção quanto na distribuição e no consumo.

Em *Cultura e razão prática*, pensando a cultura como um sistema simbólico, Sahlins critica a ideia de que as mercadorias na sociedade capitalista são formuladas a partir da atividade prática, e, mais fundamentalmente, a partir de um interesse estritamente utilitário. Neste sentido, toma como qualidade distintiva do homem não o fato de ele viver num mundo material, mas de fazê-lo de acordo com um esquema de significação criado no seio de sua própria cultura. Por conseguinte, toma por característica decisiva da cultura não o fato de ela poder conformar-se a pressões materiais, mas fazê-lo de acordo com um esquema de significação definido social e historicamente, que nunca é o único possível.

No capítulo “La pensée bourgeoise”, Sahlins (1979) busca inserir a sociedade burguesa no reino da ordem simbólica, demonstrando que a produção é um momento de uma estrutura cultural mais ampla e que a famosa lógica da maximização é somente a aparência manifesta de uma outra razão, a simbólica, frequentemente não evidenciada e reconhecida na vida cotidiana. Sua abordagem faz com que a racionalidade do mercado e da sociedade burguesa sejam colocados em perspectiva e com que todas as categorias usadas para explicá-la sejam, de algum modo, relativizadas.

Em outro importante trabalho que discute o significado atribuído às trocas e ações econômicas nas sociedades modernas, *O mundo dos bens*, Mary Douglas e Baron Isherwood (2004) chamam a atenção para a dimensão do consumo, em suas múltiplas facetas

e em suas relações com o mundo social. Os autores argumentam que o consumo possui importância tanto prática quanto ideológica, desempenhando, portanto, papel estrutural no mundo em que vivemos. Desta perspectiva, não vamos ao mercado somente como “*homo oeconomicus*”, apenas para fazer trocas econômicas. Em nossas compras, adquirimos bens que nada tem a ver com a noção de necessidade, mas que são adquiridos por estarem exatamente investidos de valores simbólicos socialmente utilizados para expressar categorias, cultivar ideais e marcas e distinguir estilos de vida. Assim, explicitando valores, definindo identidades e regulando relações sociais, o consumo demanda, insistentemente, a elaboração de seus significados culturais.



Figura 17.4: A antropóloga Mary Douglas.

Fonte: [http://en.wikipedia.org/wiki/file:mary_douglas_\(1921%e2%80%932007\).jpg](http://en.wikipedia.org/wiki/file:mary_douglas_(1921%e2%80%932007).jpg)

O trabalho de Mary Douglas e Baron Isherwood representa, neste sentido, um esforço fundamental de desnaturalização do consumo em nossa sociedade, tomando-o como uma experiência de fundamental importância para o entendimento da cultura contemporânea. Aliás, desse ponto de vista, os trabalhos aqui citados não só permitem ressaltar as complexas relações entre Economia e sociedade, mas o fazem a partir de uma abordagem etnográfica, incorporando à teoria antropológica as próprias categorias nativas, tanto com relação às sociedades ditas primitivas quanto à sociedade capitalista moderna.

CONCLUSÃO

Assim, a partir das questões levantadas pelos autores aqui citados as relações de troca que caracterizam a Economia podem se expressar de formas distintas em cada sociedade. Uma abordagem etnográfica das relações econômicas permite compreendê-las a partir do contexto cultural particular que elas são historicamente construídas. Esse esforço de desnaturalização das relações econômicas, tal qual elas se conformam em cada sociedade, nos permite reconhecer que a economia, para além das relações materiais e utilitárias que a caracterizam, implica relações sociais e simbólicas. Ou seja, nos mercados não se trocam apenas mercadorias, mas, e sobretudo, informações, impressões e significados. Desta perspectiva, a perspectiva antropológica nos permite relativizar a suposta racionalidade que orienta as relações de troca, chamando a atenção para as múltiplas dimensões implicadas tanto na produção quanto na distribuição e no consumo de mercadorias.

Atividade Final

Atende ao Objetivo 2

Esta atividade tem como objetivo facilitar a compreensão de que as relações de troca que caracterizam a Economia podem se expressar de formas distintas em cada sociedade, e que, para além das relações materiais e utilitárias que a caracterizam, estas implicam relações sociais e simbólicas.

A partir das ideias aqui discutidas, procure estabelecer comparações entre as relações econômicas em nossa sociedade com as questões levantadas sobre as formas de troca definidas por Marcel Mauss como *sistema de prestações totais*.

Resposta Comentada

As relações de troca descritas tanto por Malinowski, nas Ilhas Trobriand, quanto por Franz Boas, na costa noroeste dos EUA, são descritas como um sistema complexo, marcado pela tripla obrigação: de dar, de receber e de retribuir, o que Mauss muito bem formulou como “princípio da reciprocidade”. Por outro lado, nas sociedades ocidentais modernas, as relações econômicas são concebidas como marcadas por um interesse estritamente utilitário. No entanto, o olhar antropológico nos possibilita “estranhar” nossas próprias práticas, desnaturalizando-as, permitindo, assim, identificá-las a partir da ordem do simbólico, que nos insere em redes de relações sociais. Há muitas ocasiões em nossa sociedade em que podemos identificar claramente outros significados em jogo. A sugestão aqui é pensar e discutir algumas delas.

RESUMO

Nesta aula, vimos que as relações econômicas se constituem como um dos planos da vida social e que podem ser concebidas e vivenciadas de distintas formas em distintas sociedades. Vimos também que essas relações não colocam em jogo apenas interesses econômicos, mas, ao contrário, evidenciam que a produção é um momento de uma estrutura cultural mais ampla e que a famosa lógica da maximização é somente a aparência manifesta de uma outra razão, a simbólica.

Aula **18**

**Antropologia e
política**

*Carlos Abraão Moura Valpassos
Neiva Vieira da Cunha*

Meta da aula

Distinguir a política como uma das dimensões constitutivas da vida social e apresentar modos distintos de abordá-la no campo da Antropologia.

Objetivos

Esperamos que, ao final desta aula, você seja capaz de:

1. reconhecer a perspectiva da Antropologia acerca dos fenômenos políticos a partir da apreensão de seus significados em contextos culturais particulares;
2. identificar a especificidade histórica e social de tais fenômenos a partir de nossa própria sociedade.

Pré-requisito

Para que você encontre maior facilidade na compreensão desta aula, é fundamental a leitura e o entendimento das aulas anteriores, particularmente a Aula 13.

INTRODUÇÃO

O modo como as sociedades se organizam, a partir de trocas e relações políticas, constitui-se, desde os primeiros passos da antropologia, como um dos seus temas e objetos mais importantes. Para analisar as sociedades “primitivas”, objeto inicial da disciplina, era necessário, pois, compreender e observar as relações de poder que atravessavam essas sociedades e que, segundo os primeiros antropólogos, estavam inscritas em suas estruturas, em seus ritos, em suas práticas e em seus mitos.

Nesse sentido, Henry Maine, Fustel de Coulanges e Lewis Henry Morgan, para mencionar apenas três dentre os “pais fundadores” da antropologia, buscaram analisar e compreender as grandes transformações que na Inglaterra, na França (e em toda a Europa Continental), na Índia e nos Estados Unidos, conduziram à desagregação das antigas formas de organização social e política e ao advento da sociedade moderna. Observaram e analisaram, assim, as relações entre propriedade, posse, direito, família e Estado, a partir da consideração de documentos, narrativas, práticas rituais e mitos, buscando identificar as distintas formas que a dimensão política assumia nessas sociedades. Também Marcel Mauss, em seu “Ensaio sobre a Dádiva”, mostrou como as relações de prestígio, confiança, respeito, troca perpassavam este “fato social total” tão importante nas sociedades observadas, assim como demonstrado por Malinovski ao descrever a importância do *Kula* na sociedade trobriandesa.



Fustel de Coulanges

Nascido em Paris, de uma família Bretanha, depois de estudar na École Normale Supérieure foi enviado para uma escola francesa em Atenas. Em 1853, dirigiu algumas escavações em Quios e escreveu uma nota histórica sobre a ilha. Depois de seu retorno, desempenhou vários trabalhos educativos e adquiriu o título acadêmico de doutor com duas teses: *Quid Vestae cultus in institutis veterum privatis publicisque valuerit e Polybe, ou la Grèce conquise par les Romains* (1858). Nestes trabalhos, ele destacou as qualidades que já havia revelado. Seu minucioso conhecimento da língua e instituições greco-romanas, juntamente com baixo apreço pelas conclusões dos estudiosos contemporâneos, levou-o direto para os textos originais, os quais leu sem viés político ou religioso. Quando, porém, ele havia conseguido extrair as fontes de uma ideia geral de que a ele parecia claro e simples, que se atribuía a ela como se a verdade para ela própria, empregando dialética das mais penetrantes, sutil e até mesmo em seu caráter paradoxal, dedução das consequências lógicas. A partir de 1860 até 1870, ele foi professor de história na faculdade de Letras em Estrasburgo, onde teve uma brilhante carreira como professor, mas nunca cedeu à influência exercida pelo alemão das universidades no domínio das antiguidades clássicas e germânica. Foi em Estrasburgo que publicou sua excelente obra *A cidade Antiga* (1864) que mostrou força ao papel desempenhado pela religião na política social e evolução da Grécia e Roma. Na obra, a religião pagã é mostrada como grande motor do desenvolvimento

político-jurídico dos povos greco-romanos, bem como também hindus. O trabalho é até hoje utilizado em cursos de Direito, e embora não se identifique com alguns métodos arqueológicos ditos “modernos”, é de inegável valor.



Figura 18.1: O historiador Numa Denis Fustel de Coulanges.

Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Fustel_de_Coulanges.
Ficheiro:Fustel_de_Coulanges.jpg

Nesta aula, buscaremos apresentar algumas possibilidades de estudo dos fenômenos políticos a partir de uma perspectiva antropológica a partir do trabalho de três autores: Clifford Geertz, Pierre Clastres e Lícia do Prado Valladares. Os dois primeiros autores serão importantes para compreendermos como a Antropologia tem procurado contribuir para o estudo da política através do estudo de diferentes formas de organização social, ressaltando a importância de relativizarmos nosso próprio ponto de vista e nos distanciarmos de uma perspectiva etnocêntrica quando se trata de compreender as

distintas formas que o estado pode assumir. O trabalho da socióloga Lícia Valladares será importante para pensarmos esses processos a partir de nossa própria sociedade.



Fonte: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/en/thumb/a/ad/Clifford_Geertz.jpeg/150px-Clifford_Geertz.jpeg

Clifford Geertz

Nascido em São Francisco, em 1926. Considerado um dos principais antropólogos do século XX, importante não apenas para o campo da Antropologia, como também para disciplinas como a Psicologia, a História e a Teoria literária. Ele é considerado o fundador de uma das vertentes da Antropologia contemporânea – a chamada Antropologia hermenêutica ou interpretativa, que floresceu a partir dos anos 1950. Graduado em filosofia e inglês, Geertz obteve seu PhD em Antropologia em 1949 e, desde então, conduziu inúmeras pesquisas de campo, que deram origem aos seus escritos, sob a forma de ensaios. Suas principais pesquisas se desenvolveram na Indonésia e no Marrocos. Foi o descontentamento com a metodologia antropológica disponível à época de seu estudo, considerada pelo autor como sendo excessivamente abstrata e de certa forma distanciada da realidade encontrada no campo, que o levou a elaborar um método novo de análise das informações obtidas entre as sociedades que pesquisou. Clifford Geertz faleceu nos EUA, em 2006.

Negara – o Estado-teatro balinês

Através da descrição minuciosa da sociedade balinesa do século XIX, o antropólogo americano **Clifford Geertz**, em seu livro *Negara: o Estado-teatro no século XIX*, desvenda o novelo das formas simbólicas e teatrais da política tradicional no sudoeste asiático. Nesta obra, a política é pensada e apresentada a partir de dimensões diversas da vida social. A ação política, e seus atores, atravessam um plano incrível formado por teias múltiplas de símbolos, rituais, memória e futuro. Em Bali, a política é uma ação simbólica, dramatizada cotidianamente. Essa é a grande riqueza da análise exposta por Geertz, que expõe, a partir de um caso empírico, as possibilidades e nuances do olhar antropológico sobre os fenômenos políticos (GEERTZ, 1991).

Segundo Geertz, a partir da invasão dos javaneses, os balineses passam a ver a origem de toda a sua civilização e mesmo de si próprios como descendentes dos invasores javaneses. De acordo com sua narrativa, após a invasão, Kepakisais, neto semidivino do sacerdote javanês, foi enviado para governar Bali. Em 1352, como mostra o autor, este “rei inventado”, acompanhado por um séquito de nobres javaneses, instalou sua corte e palácio – o seu *Negara* – em Sampiangan. Do ponto de vista dos

nativos balineses, a fundação desta corte não criou apenas um centro de poder, mas inaugurou também um novo padrão de civilização, separando a sociedade balinesa em dois “tempos”: um antigo – identificado com o “animal”; e outro renascente – identificado com o belo e o litúrgico. Estabeleceu-se, dessa forma, o primeiro *Negara*, que representava o equilíbrio perfeito entre as formas de “domínio do poder” (GEERTZ, 1991).

Em Bali, o estatuto de cada pessoa é indicado pelo seu percurso descendente desde a origem ancestral divina até o presente. A linha de descendência, neste caso, vai do plano divino até às pessoas comuns. Geertz nos esclarece que os balineses buscam no passado não tanto as causas do presente, mas buscam o padrão imutável a partir do qual o presente deve ser devidamente modelado. Por isso, eles tratam de representar o processo de constituição do *Negara*, imitando o passado perfeito de sua origem a partir da prática dos rituais cerimoniais. O fundamental, para o Estado, no caso da sociedade balinesa, era representar o *Negara* original, fundado pelos ancestrais diretos dos deuses, e que refletiu a ordem sobrenatural. Assim, o fundamental na política balinesa era, portanto, encenar, dramatizar, teatralizar a ordem política.

O culto ao Estado, dessa perspectiva, era uma afirmação ritual de que o *status* terreno tinha uma origem cósmica e que a hierarquia era o principal governador do universo. Desta perspectiva, os arranjos da vida humana não passavam de aproximações, mais ou menos fortes, da vida divina. Neste sentido, as extravagâncias rituais do Estado-teatro balinês, com o seu senhor semidivino, imóvel, devem ser compreendidos como a expressão simbólica daquilo que era a grandeza do que a expressão efetiva da grandeza. Toda a cerimônia era uma demonstração enorme, repetida inúmeras vezes, da indestrutibilidade da hierarquia face às forças niveladoras que o mundo real pode reunir – a morte, a anarquia, a paixão e o fogo. Os rituais levavam à cena, e sob a forma de cortejo, os principais temas do pensamento político balinês. O centro era exemplar, o *status* era a forma assumida pelo poder, e a arte de governar expressava-se através da arte teatral (GEERTZ, 1991).

Troca e poder: filosofia da chefia indígena



Fonte: http://www.wikiberall.org/wiki/Fichier:Pierre_Clastres.jpg#filehistory

Pierre Clastres

(Paris, 1934-1977), conclui sua formação inicial em Filosofia em 1957, passando, em seguida, a se interessar pela Antropologia americanista a partir dos seminários de Claude Lévi-Strauss e de Alfred Métraux. Entre 1962 e 1974, Clastres realiza inúmeras expedições à América do Sul, destacando-se entre elas o trabalho de campo junto aos índios Guayaki, do Paraguai. Em 1965 defende sua tese intitulada “La vie sociale d’une tribu nômade: lês indians Guayaki du Paraguay”. Em 1974 ele publica *Le grand parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani*. Nesse mesmo ano, publica também *La société contre l’état*, onde defende a ideia de que as sociedades “sem estado, por oposição às sociedades conformadas a partir do modelo de Estado predominante no ocidente, seria o resultado de uma escolha voluntária de tais sociedades contra as formas de centralização do poder”. Ficou conhecido, sobretudo, por seus trabalhos no campo da Antropologia política e suas convicções anarquistas e antiautoritárias formuladas a partir da experiência entre os índios Guayaki e Guarani. Morreu prematuramente num acidente automobilístico em 1977, com 45 anos de idade, sendo interrompida uma brilhante carreira. Parte de seus escritos foram reunidos na obra póstuma intitulada *Recherche d’Anthropologie Politique*.

Como já vimos na Aula 7, o evolucionismo considerou as sociedades ditas primitivas como povos “atrasados” ou “arcaicos”, como uma espécie de imagem viva do passado selvagem do homem moderno ocidental. Por atribuir à essas sociedades a condição de “atraso” cultural, eles acreditavam que tais sociedades não constituíam um Estado, única forma autenticamente humana de organização da dimensão política da vida social aos olhos dos evolucionistas. Para eles, as sociedades primitivas oscilavam entre a anarquia ou ausência de instituições políticas e a tirania ou despotismo.

Contrapondo-se a essa visão, o antropólogo francês **Pierre Clastres** afirmava que a ausência de Estado nas sociedades indígenas da América do Sul que tomou como objeto de estudo, não era um efeito da escala evolutiva, mas, ao contrário, era fruto da escolha consciente dessas sociedades, que não eram apenas sem Estado, mas contra o Estado. Povos que sabiam da sua existência, mas que o conjuravam a todo instante. Segundo Clastres, é a falta de estratificação social e autoridade do poder que se deve reter como característica definidora da organização política da maioria das sociedades indígenas sul-americanas. Como exemplo, o autor cita os grupos indígenas da Terra do Fogo, entre Chile e Argentina, que não possuem

a instituição da chefia, assim como os Jivaro, grupo que habita a região dos Andes, entre o Peru e o Equador, que em sua língua nativa não possuía nenhum vocábulo para designar a figura do “chefe” (CLASTRES; 2003).

Além disso, naquelas sociedades que possuem chefes, estes não possuem autoridade, tal como esta é concebida e exercida nas sociedades ocidentais modernas. Segundo Clastres, o modelo do poder coercitivo tal como nós o conhecemos só é aceito em ocasiões excepcionais, quando o grupo se depara com uma ameaça externa. Clastres destaca ainda algumas características da chefia indígena como a natureza pacífica do poder e o papel de conciliador dos conflitos desempenhado pelo chefe, sempre responsável pela manutenção da paz e da harmonia do grupo. Desta perspectiva, o chefe é uma espécie de árbitro que busca reconciliar os interesses, a partir de seu prestígio, sua equidade e sua palavra (CLASTRES, 2003).

Outra importante característica da chefia indígena é a generosidade, que se assemelha mais a um dever, uma espécie de “servidão”. Portanto, avareza e poder não são compatíveis. O talento oratório é também uma condição e uma importante forma de poder político nessas sociedades. Nas áreas sul-americanas, incluindo-se as culturas andinas, há ainda uma outra característica, para além das três apresentadas pela literatura etnográfica, que seria a poligamia como “privilégio” exclusivo do chefe (CLASTRES, 2003).

Desta perspectiva, o chefe exerceria o direito sobre um grande número de mulheres do grupo, e, em troca, teria o direito de exigir do seu chefe generosidade com relação a bens e talento oratório. Clastres afirma também que o líder não possui qualquer poder de decisão, mas, ao contrário, seu poder depende da boa vontade do grupo. Por todos esses motivos, o chefe tem total interesse em manter a “paz” em seu grupo. Essa relação de troca e circulação constitui, para Clastres, a passagem da *natureza* para a *cultura*. Para o autor, essa passagem se dá fundamentalmente em três níveis: da troca de bens, de mulheres e de palavras. É a partir delas que

a sociedade se define, sendo também por referência a elas que se constitui a esfera propriamente política das sociedades estudadas pelo autor (CLASTRES, 2003).

Para Clastres, portanto, o poder é exatamente o que as sociedades por ele estudadas quiseram que ele fosse. E como esse poder não é nada, esquematicamente falando, o grupo revela, dessa forma, sua recusa radical à toda e qualquer figura de autoridade, numa espécie de negação absoluta do poder. É a própria cultura, como diferença da natureza, que se investe totalmente na recusa desse poder. A cultura é vista, pois, como a negação do poder e da natureza, já que possibilita apreender o poder como a “ressurgência” da própria natureza (CLASTRES, 2003). Ao contrário das sociedades ocidentais modernas, a relação entre o chefe indígena e o grupo por ele representado é, sobretudo, uma relação de subordinação deste ato coletivo, na medida em que o chefe não traduz senão sua dependência com relação à sociedade como um todo. Assim, a troca e a posição do chefe são defesas da cultura contra o poder e sua exterioridade. Eles não desconhecem o poder, mas é através da cultura que buscam torná-lo próprio à sua cultura.



Atende ao Objetivo 1

1. Quais elementos, nas teorias de Clifford Geertz e Pierre Clastres, você destacaria como importantes para analisarmos uma determinada sociedade da perspectiva de sua dimensão política?

Resposta Comentada

Tanto Clifford Geertz como Pierre Clastres, a partir das sociedades que tomam como objeto de estudo, nas quais a organização política não assume a forma do Estado tal qual conhecemos nas sociedades ocidentais modernas, buscam colocar em questão a temática do poder. Através da análise de mitos, rituais, palavras, gestos, eles alcançaram um universo vivo, criativo, diverso, que é a própria sociedade estudada, evidenciando, dessa forma, que embora a dimensão política seja constitutiva de todas as sociedades humanas, ela é concebida e praticada de formas distintas em cada cultura .

“Passa-se uma casa” – etnografia do programa de remoção de favelas

Depois de conhecer, através das etnografias de Geertz e Clastres, outras formas de concepção e organização do Estado, faremos agora uma incursão na história recente da sociedade brasileira, procurando também identificar distintas concepções de poder e práticas políticas em jogo em nossas relações sociais. Para isso, acompanharemos a socióloga Lícia Valladares em sua análise sobre a política pública de remoção de favelas, implementada pelo Estado, sobretudo na década de 1960, na cidade do Rio de Janeiro. A descrição dos fatos ocorridos e a análise sociológica empreendida pela autora nos permitirá compreender que, também

em nosso próprio mundo social, nos confrontamos com diferentes maneiras de pensar a política. Mas, para isso, vamos reconstituir resumidamente o contexto em que essas políticas foram formuladas e implementadas.

Durante seus quatro anos de mandato, entre 1960 e 1964, o governador Carlos Lacerda defendeu uma reformulação completa da política habitacional no estado do Rio. Seu objetivo era levar os pobres para a periferia, nos moldes do que acontecera nas principais cidades da Europa, dos Estados Unidos e nas colônias europeias na África. Foi ao longo do seu governo que foram construídas Cidade Alta, em Cordovil, a Vila Kennedy, em Senador Camará, a Vila Aliança, em Bangu, e a Vila Esperança, em Vigário Geral, além da Cidade de Deus, em Jacarepaguá, que sozinha recebeu moradores de 63 favelas extintas. A criação de conjuntos habitacionais fazia parte do Plano de Habitação Popular, amplamente financiado pelo governo americano através da Aliança para o Progresso.

Com o golpe militar em 1964, a política de remoção de favelas teve seu auge em nossa história. Em 1968, o governo militar criou um órgão chamado Coordenação da Habitação de Interesse Social da Área Metropolitana do Grande Rio, que tinha por objetivo garantir que não houvesse mais favelas no Rio de Janeiro até o ano de 1976. Com recursos do Banco Nacional de Habitação – criado em 1964 com a tarefa de financiar a construção de conjuntos habitacionais, estimular o capital privado imobiliário e acabar com as favelas – a Companhia de Habitação Popular (COHAB), iniciava, assim, um programa de construções de habitação popular no Rio de Janeiro que permitiu a CHISAM começar a remover favelas (PERLMAN, 1977).

Essa política de remoção foi e ainda é alvo de muitos estudos na área de Antropologia e da Sociologia urbanas. Mas o trabalho realizado pela socióloga Lícia do Prado Valladares destaca-se como referência obrigatória, sendo considerado um “clássico” no campo dos estudos sobre habitação popular no Brasil. Em seu livro *Passa-se uma casa: análise do programa de remoção de favelas do Rio de*

Janeiro (VALLADARES, 1978), a autora analisa a implementação do programa de remoção e transferência de populações de favela para conjuntos habitacionais, chamando a atenção para a forma como a operação se desenvolveu a partir da perspectiva dos atores sociais diretamente atingidos por essa política pública: os moradores. E será a partir da análise das relações de poder que perpassam esse processo que buscaremos evidenciar as distintas concepções políticas em jogo na vida social brasileira naquele contexto.

Entretanto, frente a uma operação de proporções consideráveis, montada sobre um aparato governamental e institucional complexo, a favela, como a autora procura mostrar, “reagiu”. O mercado imobiliário local viu-se sacudido pela súbita valorização dos preços dos barracos, disputados por não moradores de favela, desejosos de acesso ao programa da casa própria, cuja prioridade, naquele momento, era a população pobre que habitava as favelas. Nos espaços ainda disponíveis, ergueram-se às pressas novos barracos que os moradores antigos vendiam ou alugavam a recém-chegados. Muitas das moradias já existentes ganhavam rapidamente um segundo andar ou um novo cômodo, sempre destinados a abrigar novos moradores. Gradualmente, a população da área ameaçada inchava e se diversificava com a chegada dos “favelados de última hora”, que ocupavam os espaços deixados pela partida de vários moradores.

Devido às desarticulações entre os diversos órgãos governamentais, notadamente entre aqueles responsáveis pela remoção propriamente dita e pela construção das novas unidades habitacionais, as remoções atrasaram e a favela continuou inchando. No entanto, apesar do atraso, a política de remoção de favelas acabou sendo implementada, e as tentativas de reação organizada foram vigorosamente reprimidas. Na verdade, sabendo ser inútil reagir, os moradores da favela deram-se conta de que não lhes restava outra alternativa senão ceder. Muitos constataram, porém, que era possível tirar partido de uma situação imediata, aproveitando-se das “brechas” da operação, tanto especulando na venda ou aluguel de barracos, quanto nas tentativas de “driblar” o

Sistema Financeiro de Habitação, uma vez instalados nos conjuntos habitacionais construídos em bairros periféricos para abrigá-los (VALLADARES, 1978).

Construíam-se, assim, estratégias e táticas para resistir ou beneficiar-se da situação, apesar da forma autoritária através da qual essa política foi implementada. No conjunto habitacional, o ex-morador da favela viu-se diante de uma série de obrigações impostas pela COHAB, órgão do Estado responsável pela construção das novas moradias. Havia todo um processo burocrático a percorrer, o qual implicava assinar documentos diversos e pagar sistematicamente prestações, que em geral sofriam um aumento constante. Para o novo “mutuário”, o Sistema Financeiro de Habitação era algo desconhecido, que passou a se apresentar como uma espécie de problema. Diante de um percurso obrigatório, o novo morador dos conjuntos habitacionais descobriu que era possível criar alternativas de ação política, postergando assinaturas, atrasando pagamentos e até mesmo ocupando temporariamente um imóvel sem pagar. Descobriu também que o imóvel que ocupava tornara-se um bem com demanda certa e valor no mercado e começou a negociar com isso. O cenário que se seguiu nesses espaços destinados à habitação dos moradores removidos das favelas passou a ser casas invadidas e novos “inscritos” no programa, não oriundos de favela, que também se instalaram no conjunto habitacional. Assim, os moradores começaram a perceber que valia a pena aceitar a proposta, percebendo que poderiam “passar adiante” a casa, cobrando inclusive um “ágio” por isso (VALLADARES, 1978).

O que Lícia Valladares registrou em sua análise foi que mais cedo ou mais tarde, o “mutuário”, levado pelas mais diversas contingências, tendia a deixar o conjunto habitacional, tanto de forma voluntária através da sublocação, como compulsoriamente, atrasando o pagamento até ser finalmente despejado ou remanejado. Voltava então para a favela ou se instalava na periferia da cidade, em pequenos lotes de áreas semiurbanizadas. Fechava-se, assim, um círculo vicioso: da favela ao conjunto habitacional, e depois de

volta à favela. Nesse trajeto, o conjunto habitacional representava uma área de passagem e trânsito. Aqueles que não voltavam à favela não deixavam também, em um certo sentido, de fechar o círculo: passavam a aumentar o cinturão periférico das áreas pobres da metrópole, onde praticamente inexistia infraestrutura básica de serviços, e onde as condições de habitação eram ainda mais precárias. Se na periferia podiam possuir um terreno, o que nele construía era novamente barraco.

Todas essas ações e atitudes dos moradores, descritos ao longo do livro, frente à operação de remoção mostram o quanto esta política pública, ao ser colocada em prática de forma autoritária, gerou efeitos totalmente imprevistos, pelos planos governamentais. Realimentou o crescimento do próprio elemento que pretendia eliminar do espaço: a favela. Gerou também uma série de mecanismos informais, verdadeiras práticas de distorção do sistema habitacional, que por si só colocam em questão seu planejamento racional e técnico. Provocou a mobilidade geográfica de parte da população atingida pelo programa, que não conseguiu fixar. Ocasinou, ainda, uma nova distorção, verificada na alteração da clientela dos conjuntos habitacionais, que passaram a abrigar uma população bastante heterogênea e não mais marcada pela origem favelada.



Figura 18.2: Capa do livro de Lícia do Prado Valladares.
Fonte: www.planetaneews.com

CONCLUSÃO

Podemos dizer que o interesse da Antropologia pela política existe desde a origem da disciplina, uma vez que o estudo de sociedades e relações sociais é estreitamente ligado ao tema das relações de poder. A partir dos autores e das questões trazidas nessa aula, podemos compreender a política como uma das dimensões estruturantes da vida social, que longe de se apresentar sob um único modelo, se conforma de maneiras distintas a partir de contextos culturais diferenciados. Assim, a Antropologia se ocuparia, de uma perspectiva comparativa, da análise de diferentes modos de organização política.

No contexto da tradição evolucionista, que marcou a fase inicial da Antropologia, o foco recaía sobre as formas e os sistemas de poder em sociedades “primitivas”, cujas características deveriam ser comparadas e classificadas em relação ao sistema político das sociedades modernas, consideradas mais “evoluídas”. Propunha-se, então, uma linha evolutiva das formas de organização política, que começava com a “horda primitiva” e chegava ao Estado moderno. Nessa época, entre o final do século XIX e o início da década de 1920, a maioria dos estudos antropológicos não tinha a política como tema central de interesse nem a Antropologia política era pensada ou formalizada como uma área específica de estudos.

Com o avanço da tradição estrutural-funcionalista britânica, no entanto, a política ganhou espaço, sobretudo nas etnografias realizadas no contexto colonial anglo-africano. Muitos desses estudos buscavam entender a organização social de grupos e etnias sem a presença de um sistema político formal, isto é, sem Estado. É nessa direção que surgem as reflexões sobre a importância dos sistemas de parentesco para a hierarquia e a coesão sociais. Tendo como referência inicial Radcliffe-Brown, sucederam-se autores como Evans-Pritchard, Meyer Fortes, Max Gluckman, Edmund Leach e Victor Turner, entre outros. Alguns dos textos fundamentais da então recém-nomeada

Antropologia política foram produzidos nesse contexto, como a coletânea “African political systems” (FORTES; EVANS-PRITCHARD, 1940) a monografia “Os Nuer” (EVANS-PRITCHARD, 1978).

Essa abordagem, por sua vez, também gerou críticas. A definição de poder teria se tornado tão ampla que poderia ser encontrada em qualquer situação social, englobando literalmente todos os temas da disciplina. Mas foi nessa fase que se consolidou institucionalmente o campo de uma Antropologia política. É fundamental ressaltar que, embora dialogando entre si com mais ou menos frequência, esses antropólogos não produziram em absoluto abordagens homogêneas da política. Se numa primeira etapa foi dada maior ênfase aos aspectos de coesão e equilíbrio social, num segundo momento observamos uma preocupação maior com a questão das mudanças sociais, discutindo as relações de poder no tempo e no espaço, a partir de temáticas relacionadas a conflitos, rituais, *status*, representações e práticas. Esse é o caso dos autores aqui trabalhados.

Atividade Final

Atende aos Objetivos 1 e 2

A socióloga Lícia do Prado Valladares, em seu trabalho sobre a política de remoção de favelas no período da ditadura militar no Brasil, apresentou algumas contradições presentes no plano de deslocamento forçado que visava eliminar as favelas. Aponte, a partir da leitura feita acima, uma contradição destacada pela autora.

Resposta Comentada

Se a intenção da política de remoções promovida pelo Estado era eliminar todas as favelas da cidade do Rio de Janeiro, a partir do deslocamento forçado de sua população para conjuntos habitacionais construídos e financiados pelo próprio poder público, o que aconteceu, entretanto, foi um processo de “favelização” ainda maior, mais intensificada, já que muitos moradores removidos para os conjuntos resolveram residir em favelas próximas àquelas onde residiam. Deixaram que as novas residências e os próprios conjuntos fossem crescendo e sendo ocupados de modo irregular, passando a ser considerados, em pouco tempo, como novas favelas da cidade. Um caso famoso, por exemplo, é o da favela da Cidade de Deus, transformada em “ícone” desta forma de assentamento de baixa renda.

RESUMO

Vimos como o modo de organização social através das relações políticas e de poder, constitui-se como um dos temas mais importantes da Antropologia. Vimos também a importância de observar as relações de poder em cada sociedade através de seus ritos, mitos e práticas sociais. Nosso objetivo foi levá-los a compreender como a Antropologia tem procurado contribuir para o estudo da política através do estudo de diferentes formas de organização social, ressaltando a importância de relativizarmos nosso próprio ponto de vista e nos distanciarmos de uma perspectiva etnocêntrica, quando se trata de compreender as distintas formas que o Estado pode assumir.

Aula **19**

**Antropologia e
gênero**

*Carlos Abraão Moura Valpassos
Neiva Vieira da Cunha*

Meta da aula

Apresentar as contribuições antropológicas para as discussões sobre as diferenças de gênero, enfatizando os principais debates sobre o tema no âmbito da disciplina e apresentando os autores que obtiveram maior destaque ao longo do século XX.

Objetivos

Esperamos que, ao final desta aula, você seja capaz de:

1. reconhecer a diferença entre os conceitos de “sexo” e “gênero”;
2. identificar a perspectiva adotada pelos antropólogos para a explicação das diferenças entre os gêneros.

Pré-requisitos

Para que você encontre maior facilidade na compreensão desta aula, é fundamental a leitura e o entendimento das Aulas 3 (“O conceito de cultura”) e 7 (“As correntes do pensamento antropológico I”).

INTRODUÇÃO

As diferenças entre homens e mulheres comumente são justificadas com argumentos de cunho biológico. Desse modo, é comum pensar que homens e mulheres reagem de distintas maneiras a um mesmo acontecimento pelo simples fato de pertencerem a um sexo ou a outro.

Meninos brincam de carrinho, jogam futebol, soltam pipa e brincam de bola de gude. Homens são quietos, fechados, pouco afetivos e, como aprendemos desde criança, eles “não choram”. As meninas, por sua vez, brincam de casinha, divertem-se com suas bonecas e com estojos de maquiagem infantil. As mulheres são falantes, expressivas, sentimentais, delicadas e “choram à toa”.



Figura 19.1: Menina brincando com bonecas de papel. Muitas vezes, acredita-se que as diferenças de gênero são determinadas por diferenças biológicas. Fonte: <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/en/a/ab/Girlgenderrole3.jpg>

Todas essas imagens constituem estereótipos de masculinidade e feminilidade que ouvimos desde nossa mais tenra infância. São modelos que constituem parte importante daquilo que aprendemos em nosso processo de socialização sobre o que é ser homem e o que é ser mulher.



Gilbertofilho

Figura 19.2: Através da socialização, aprendemos desde a infância os papéis atribuídos aos homens e às mulheres.

Fontes: <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/44/Fundo001.jpg>;
<http://www.flickr.com/photos/gilbertofilho/3407765411/>

Assim, passamos a entender que os comportamentos de homens e mulheres são influenciados pelas diferenças biológicas, ou seja, pelas diferenças entre os sexos. Um homem, por ser homem, se comportará de um determinado modo, certamente diferente de uma mulher, pois ela, por ser mulher, se comportará de outra maneira.

Nesta aula, veremos como essa “naturalização” das diferenças entre os comportamentos de homens e mulheres é complexa. Mostraremos, então, algumas das diversas possibilidades de masculinidades e feminilidades apresentadas em diferentes contextos sociológicos para, assim, discutir as diferenças entre “sexo” e “gênero”, debatendo então a complexidade destas questões.

Sexo e gênero

Em 1935, Margaret Mead publicou um livro que causaria grande impacto nos meios acadêmicos e transcenderia os muros universitários, projetando os debates sobre os papéis sexuais. *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* foi o título original da obra que, no Brasil, veio a ser traduzida apenas como *Sexo e temperamento*, sem mencionar no título a comparação feita entre os comportamentos de três diferentes sociedades em relação ao “temperamento” de homens e mulheres.



Figura 19.3: Margaret Mead (1901-1978) publicou uma obra fundamental (*Sex and Temperament in Three Primitive Societies*) para os estudos de gênero.

Fonte: http://en.wikipedia.org/wiki/File:Margaret_Mead_NYWTS.jpg

A proposta, segundo Mead, era o estudo do “condicionamento das personalidades sociais dos dois sexos” (1969, p.9). Em outras palavras, podemos dizer que Margaret Mead estava interessada em saber como uma sociedade poderia moldar os comportamentos de homens e mulheres, o que significa dizer que os comportamentos de homens e mulheres podem variar de acordo com seu contexto social.

Se a distinção entre homens e mulheres permanece apesar das diferenças culturais entre diversas sociedades, isso significa dizer que modelos de comportamento masculinos e femininos, que variam em virtude dos contextos sociais, expressam que as diferenças entre tais comportamentos possuem, mais que um determinante biológico, uma forte influência do meio cultural.

O que a antropóloga ressalta é a influência da cultura sobre os padrões de comportamento. Homens e mulheres, nesse sentido, comportam-se e reagem de diferentes maneiras aos estímulos que recebem não simplesmente por sua estrutura biológica, mas em grande parte, ao menos, isso é resultado do modo como aprenderam socialmente que homens e mulheres devem reagir e se comportar.

Os modelos ideais são culturalmente formulados. Desse modo, aprendemos desde cedo como comportam-se meninos e meninas em nossa cultura e temos a indicação de quais os modos de comportamento adequado para homens e mulheres.

Nesse sentido, o que pode ser um comportamento masculino típico em uma dada sociedade, em outra, pode representar algo caracteristicamente feminino.

Aqui, procurando reconhecidamente alguma luz sobre a questão das diferenças sexuais, encontrei três tribos, todas convenientemente situadas dentro de uma área de cem milhas. Numa delas, homens e mulheres agiam como esperamos que as mulheres ajam: de um suave modo parental e sensível; na segunda, ambos agiam como esperamos que os homens ajam: com bravia iniciativa; e na terceira, os homens agem segundo o nosso estereótipo para as mulheres, são fingidos, usam cachos e vão às compras, enquanto as mulheres são enérgicas, administradoras, parceiros desadornados (1969, p.10).

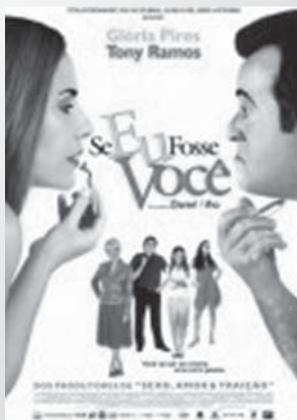
O que podemos notar a partir disso é que há uma forte influência de aspectos sociais sobre aquilo que comumente é pensado como o resultado de estruturas biológicas. Não se trata, obviamente,

de dizer que não há diferenças entre ambos os sexos, mas sim de ressaltar a influência social sobre os modos de comportamentos de homens e mulheres.

Desse modo, aquilo que antes era pensado como um determinismo biológico passa a ser observado como o resultado de influências culturais. Temos aqui, enfim, a distinção entre *sexo* e *gênero*. As pessoas nascem pertencendo a um dos sexos, mas elas só passam a pertencer ao gênero masculino ou feminino através de um processo de aprendizado, ou seja, de socialização. O *sexo*, neste sentido, é um conceito biológico, ao passo que o *gênero* é um conceito que enfatiza os aspectos socioculturais, sendo, portanto, sociológico.



Dois filmes que podem destacar as influências socioculturais nas performances dos papéis de gênero são *Se eu fosse você* (direção de Daniel Filho, 2006, com Tony Ramos e Glória Pires) e *Meninos não choram* (*Boys don't Cry*, direção de Kimberly Pierce, 1999, com Hillary Swank. Baseado numa história real).



Fonte: <http://www.adorocinema.com/filmes/se-eu-fosse-voce/>



Fonte: <http://www.adorocinema.com/filmes/meninos-nao-choram/>



Atende aos Objetivos 1 e 2

1. Com base no que foi apresentado na aula, discorra sobre as influências sociais sobre os comportamentos de homens e mulheres, explicando as diferenças entre *sexo* e *gênero*.

Resposta Comentada

Homens e mulheres apresentam comportamentos e reações diferentes em nossa sociedade. Isso, todavia, não revela um determinismo biológico. O estudo de diferentes sociedades revela que o comportamento que, em dado contexto, é característico dos homens e condenado para as mulheres, em outro assume a característica oposta, ou seja, é ensinado e estimulado entre as mulheres e condenado entre os homens. Desse modo, enquanto *sexo* é aquilo que diferencia o macho da fêmea na espécie humana, *gênero* é o conceito utilizado para destacar os aspectos sociais que caracterizam os comportamentos e representações de masculinidade e feminilidade.

Política, gênero e Antropologia

Ao longo da década de 1960, houve uma ascensão do movimento feminista, assim como um considerável acréscimo do número de mulheres no ensino superior, que passaram a atuar profissionalmente em áreas até então primordialmente masculinas. Esse processo conduziu a um crescente questionamento sobre o lugar e o papel da mulher na sociedade. Tratava-se da constituição do feminismo, sendo este entendido como:

(...) um movimento destinado não somente a melhorar a “condição feminina” e, notadamente, a torná-la mais justa ao lutar contra as desigualdades entre os gêneros nos domínios da cidadania (direito ao voto), da participação política (paridade), dos estudos (acesso ao ensino superior), do trabalho (“ao trabalho igual, um salário igual”), etc., de maneira que o movimento esteve orientado pela busca de uma maior igualdade entre as classes e de uma maior justiça social, mas, sobretudo, precisamente, a fazer surgir na esfera pública o feminino até então excluído, enquanto tal, e a partir daí a modificar radicalmente as fronteiras do político (BOLTANSKI, 2004, p. 220).

O movimento feminista alcançou seu ápice entre as décadas de 1960 e 1970, sobretudo na França, onde se destacava a figura de Simone de Beauvoir (1908-1986).

Esposa de Jean Paul Sartre, o influente filósofo existencialista francês, Simone de Beauvoir escreveu romances e também ensaios de cunho político, como o livro *O segundo sexo* (1949), que obteve grande repercussão na Europa e também na América. Nesta obra, ela detalhadamente argumenta e ilustra como uma pessoa “não nasce mulher”, mas “torna-se mulher”. Era a exaltação dos aspectos sociais que criavam as diferenças entre os sexos, apontando para a necessidade de reconhecer o caráter cultural de tais diferenças de modo a reduzir as desigualdades de oportunidades disponíveis para homens e mulheres.

Eram destacadas, assim, as desigualdades entre homens e mulheres. Enquanto aos homens cabia o trabalho fora de casa, a participação na vida econômica e política, às mulheres restavam os afazeres domésticos, os cuidados com as crianças e com a família.



Figura 19.4: Mulheres, em 1913, em movimento pelo direito ao voto. Retrato das desigualdades de gêneros e dos papéis atribuídos às mulheres.
Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Rose-Sanderson-Votes-for-Women.jpeg>

Desse modo, a obra de Simone de Beauvoir e também sua atuação política foram de grande impacto na constituição e fortalecimento do que chamamos de *movimento feminista*, bem como nas conquistas feministas no que diz respeito ao igual acesso às oportunidades e também aos direitos: ao voto, ao estudo e ao exercício de profissões, à atuação na vida política, a salários iguais aos dos homens etc.



Figura 19.5: Simone de Beauvoir, um dos principais nomes do feminismo francês.
Fonte: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Simone_Beauvoir_in_1960.jpg

Ao longo das décadas de 1970 e 1980, os modelos de pensamento marxista, baseados nas ideias de poder e de exploração de uns por outros, foram transplantados para os estudos de gênero e ali obtiveram grande aceitação.

O resultado disso foi (RAPPORT; OVERING, 2005, p. 145) uma tendência a universalizar as relações de gênero tomadas de referência no Ocidente, o que era de grande importância para combater as desigualdades entre homens e mulheres, mas que impunha dificuldades na percepção das relações de gênero e de seus significados entre outros povos.

Por mais de uma década a generalização mais comum foi aquela onde a mulher era universalmente dominada, e onde em todos os lugares os homens tendiam a ter mais prestígio que elas (idem).

Desse modo, ao definir as relações de gênero como desigualdades sociais, os estudos sobre gênero passaram a ser tratados predominantemente como estudos sobre “assimetria de poder e de oportunidades”.

Como exemplo dessa vertente, vemos o livro *A dominação masculina*, do sociólogo Pierre Bourdieu, onde se busca o entendimento das fontes e da permanência da dominação masculina sobre as mulheres. Além disso, um outro argumento que se tornou corrente nos estudos de gênero foi aquele desenvolvido pela antropóloga Sherry Ortner, segundo o qual a falta de prestígio feminino com relação aos homens e sua situação de submissão se devem às suas capacidades reprodutivas, que as relacionam com aspectos da natureza, das emoções, do ambiente doméstico, do privado e do familiar, ao passo que os homens ficam associados à cultura, à razão e à vida pública (ORTNER, 1979; RAPPORT; OVERING; 2005, p. 145).

Embora tais ideias fossem de grande valia para reduzir a misoginia ocidental, elas claramente obscureciam a análise das relações de gênero em outros contextos sociais. Toda e qualquer relação de gênero já era previamente pensada como uma relação de poder, onde os homens dominavam as mulheres. Desse modo, fechava-se a possibilidade de entrever relações de gênero de outra natureza, onde a dominação e o poder não fossem as questões centrais.

Foi essa a crítica elaborada pela antropóloga inglesa Marilyn Strathern ao publicar, em 1988, *O gênero da dádiva (The Gender of the Gift)*. O que a autora apresenta é uma nova abordagem sobre as relações de gênero sobre os povos melanésios da Papua-Nova Guiné. A dominação masculina, de acordo com Strathern, tende a ocorrer nesse contexto cultural nos atos de excesso dos homens, envolvendo frequentemente ações violentas, mas não caracterizando algo semelhante ao que ocorre no Ocidente, onde a *dominação* se manifesta por outros meios além da violência, como o prestígio e a submissão simbólica.

Homens e mulheres, entre os melanésios estudados por Strathern, não são pensados como indivíduos, ou seja, como seres atomizados e isolados uns dos outros. Cada sujeito é entendido como uma entidade múltipla, como um ser que se construiu através das relações que teve com outros seres, sejam estes outros do outro sexo ou do mesmo. Assim, a autora fala de “divíduos” ao invés de “indivíduos”, ressaltando desse modo como cada sujeito se vê como o resultado de um processo de contatos e não como algo isolado e independente do todo.

Seguindo esta linha de raciocínio, a vida doméstica e a política não são percebidas como setores hierarquicamente distintos na vida social. Ao invés disso, são facetas inter-relacionadas na medida em que o trabalho que as mulheres realizam no ambiente doméstico é orientado para as trocas que seus maridos farão na “esfera pública”, ou seja, na vida política. Do mesmo modo, as trocas dos homens são pautadas pelos interesses domésticos de suas esposas.

Os preceitos feministas que viam a vida política como algo merecedor de mais prestígio do que a esfera doméstica conduziam, assim, a uma visão já “pré-fabricada” das relações, onde os homens se apropriavam dos trabalhos de suas esposas subservientes. É esta perspectiva que Strathern mostra não se confirmar em seu estudo, pois, segundo ela, os homens e as mulheres melanésias se veem como o resultado de um processo de contatos, em que os atos de um têm efeitos sobre o outro e vice-versa, o que não permite falar, então, de dominação ou subordinação (STRATHERN, 2006, p. 472).

Nesse sentido, aquilo que no Ocidente apresenta-se como uma relação de dominação e subordinação, entre os melanésios ganha uma outra tonalidade e, por isso, Marilyn Strathern critica os estudos feministas, que viram na Melanésia apenas mais uma confirmação das relações de dominação de homens sobre mulheres, sem prestar a devida atenção nas interpretações nativas sobre tais relações.

CONCLUSÃO

Homens e mulheres possuem diferenças anatômicas, portanto, biológicas. Isso, todavia, não significa que seus comportamentos sejam determinados por sua “natureza” de homem ou de mulher. As influências de cada cultura sobre a forma de ser homem ou mulher destacam-se quando podemos observar distintos contextos, onde os imperativos culturais moldam diferentes tipos de masculinidades e feminilidades em sociedades distintas.

Desse modo, evidencia-se o caráter cultural presente na construção dos papéis de homens e mulheres. Isso permite pensar que, por não se tratar de uma questão determinada pela natureza, mas sim por fatores socioculturais, é possível, então, alterar as configurações das relações de gênero, buscando estabelecer modelos onde sejam reduzidas as desigualdades de oportunidades e de participação na vida social, para que tanto homens quanto mulheres possam vir a desfrutar de uma cidadania plena.

Atividade Final

Atende aos Objetivos 1 e 2

Descreva a forma como o movimento feminista contribuiu para a redução das desigualdades sociais entre homens e mulheres.

Resposta Comentada

Ao ressaltar que as diferenças entre homens e mulheres são questões fortemente influenciadas por aspectos sociais, o movimento feminista retirava essa temática do âmbito do “natural”. Observava-se, assim, que não havia um determinante biológico nas diferenças de possibilidades de ascensão, e que as desigualdades existentes entre os gêneros eram fruto de uma dada organização social, que não só poderia como deveria ser transformada em prol de uma sociedade mais justa para com as mulheres. Daí a importância do movimento feminista como agente político transformador da sociedade, buscando garantir às mulheres direitos iguais àqueles conquistados pelos homens.

RESUMO

Discutimos os conceitos de *sexo* e *gênero*, destacando o caráter biológico que caracteriza o *sexo* e ressaltando os aspectos sociais que são enfatizados na ideia de *gênero*. Além disso, pudemos apresentar as contribuições do conceito de *gênero* para o movimento feminista na luta pela redução das desigualdades de oportunidades entre homens e mulheres, através de esforços para garantir transformações políticas que garantissem às mulheres direitos semelhantes àqueles já então conquistados pelos homens: direito de votar e ser votado, de livre escolha de um ofício etc. Por fim, discutimos como os pressupostos feministas podem distorcer as análises antropológicas sobre povos não ocidentais, pois, ao

observar outros contextos através ótica ocidental onde as relações de poder mostravam-se centrais, perdia-se a possibilidade de percepção de outros modelos de relações de gênero.

Informação sobre a próxima aula

Na próxima aula, discutiremos a relação entre Antropologia e História, abordando as formas pelas quais os antropólogos trataram os eventos históricos das sociedades que estudavam.

Leituras recomendadas

Como leitura complementar desta aula, sugerimos os seguintes livros: *De perto ninguém é normal: Estudos sobre corpo, sexualidade, gênero e desvio na cultura brasileira* (Editora Record), da antropóloga Mirian Goldenberg; *A dominação masculina* (Editora Bertrand Brasil), do sociólogo Pierre Bourdieu; e *O que é homossexualidade* (Editora Brasiliense), do antropólogo Peter Fry.

Aula 20

História e Antropologia

*Carlos Abraão Moura Valpassos
Neiva Vieira da Cunha*

Meta da aula

Apresentar o debate sobre as relações entre História e Antropologia, identificando distintos pontos de vista sobre esta relação.

Objetivos

Esperamos que, ao final desta aula, você seja capaz de:

1. reconhecer algumas das aproximações e distâncias possíveis entre História e Antropologia;
2. estabelecer relações entre o conhecimento histórico e o conhecimento antropológico.

Pré-requisitos

Para que você encontre maior facilidade na compreensão desta aula, é fundamental a leitura e o entendimento das Aulas 7 e 8.

INTRODUÇÃO

As relações entre a História e a Antropologia alcançaram posições ambíguas e, algumas vezes, controversas. Enquanto algumas escolas antropológicas recusaram a aproximação ou a possibilidade de realização de qualquer estudo histórico e utilização do método histórico, reforçando fronteiras e contrapondo-se metodologicamente, outras aproximaram as duas disciplinas, entrelaçando seus métodos e objetivos, chegando até mesmo, em alguns casos, a confundi-las. Tendo definido como objeto as sociedades primitivas, ainda quando realizavam seus estudos iniciais, os primeiros antropólogos se colocaram em uma importante questão: as sociedades estudadas, compreendidas como “selvagens” ou “primitivas”, teriam história? Para compreender a resposta dada por estes “pioneiros” da disciplina, é necessário lembrar que eles estavam inseridos num contexto intelectual, em finais do século XIX, em que as ideias do Evolucionismo Social estavam em pleno desenvolvimento e evidência.

A perspectiva evolucionista

Como vimos na Aula 7, o Evolucionismo Social teve o mérito de afirmar que a humanidade era una e que todos os povos do planeta pertenciam a uma mesma espécie animal: o *homo sapiens*. No entanto, afirmava também que os momentos do desenvolvimento histórico em que esses povos se encontravam não eram os mesmos. Assim, buscando explicar a diversidade que marcava essas sociedades no presente, o evolucionismo dividiu as sociedades humanas em estágios “avançados” ou “desenvolvidos”, modelo que correspondia à civilização ocidental moderna, e em sociedades “atrasadas” ou “primitivas”, agrupando, entre estas, as sociedades não ocidentais estudadas pela Antropologia Evolucionista. Este período da história da Antropologia, segundo Claude Lévi-Strauss, seria marcado



Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Arthur_de_Gobineau.jpg

Joseph Arthur de Gobineau

Nasceu em 14 de julho de 1816 em Ville-d'Avray, França, tendo se notabilizado como diplomata, escritor e filósofo. Em 1853, tornou-se funcionário público em Paris, trabalhando como secretário de Alexis de Tocqueville. Apesar de suas pretensões artísticas como escultor e depois como romancista, Gobineau celebrou-se por suas ideias racistas, que foram publicadas, em 1855, em seu mais célebre livro intitulado *Ensaio sobre a desigualdade das raças*. Neste trabalho, Gobineau afirmava que a mistura de raças levava à degenerescência física e intelectual da raça humana, condenando, assim, a mestiçagem. Este livro é considerado um dos primeiros trabalhos sobre eugenia e racismo, publicado no século XIX. Seguindo a carreira diplomática, serviu no Rio de Janeiro entre 1869 e 1870, não escondendo, durante esse período, sua animosidade com relação ao Brasil e aos brasileiros, visto por ele como um povo mestiço e degenerado. Para ele, o Brasil não tinha futuro, pois era um povo marcado pela presença de raças inferiores, afirmando que a mistura de raças que caracterizava a sociedade brasileira levaria ao desaparecimento de sua população. Aqui se tornou amigo de D. Pedro II que, embora não partilhasse de suas ideias, manteve com ele longa relação de amizade.

pelo que este autor chamou de “pecado original da Antropologia”, que consistiu na “confusão entre a noção biológica de raça e as produções sociológicas e psicológicas das culturas humanas” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 329). Tal distinção foi feita pelo **conde de Gobineau** que, segundo Levi-Strauss, acabou por conduzir de um erro intelectual à legitimação involuntária de inúmeras formas de discriminação e opressão.

○ Evolucionismo Social constituiu-se, assim, como uma tentativa de explicar a diversidade das culturas, mas terminou por suprimi-las. Ao considerar os diferentes estados em que se encontravam as sociedades humanas, como etapas de um desenvolvimento único, que deveriam necessariamente partir do mesmo ponto e convergir para a mesma meta, passou a considerar esta diversidade apenas como aparente. Para que os evolucionistas, no caso, pudessem enquadrar as sociedades humanas em distintos estágios de desenvolvimento, foi necessário privilegiar a existência de uma só história, a grande “história da humanidade”, privilegiando a perspectiva da **diacronia**. Sua concepção pautava-se, portanto, na ideia de que certas culturas teriam permanecido na etapa inicial do processo evolutivo, sendo consideradas espécies de

Diacronia

Caráter dos fenômenos linguísticos estudados do ponto de vista de sua evolução no tempo. Descrição de uma língua ao longo de sua história, evidenciando as relações entre termos, suas mudanças e alterações ao longo do tempo. Refere-se, portanto, à evolução da língua, diferentemente da sincronia.

“fósseis vivos”, que testemunhavam o passado da própria sociedade ocidental moderna, caracterizada por uma evolução cumulativa e pela tecnologia como marca distintiva (SCHWARCZ, 2005). Assim, a perspectiva evolucionista, ao mesmo tempo que afirmava a unidade da humanidade, chamava a atenção para as desigualdades que as caracterizavam com relação às etapas em que se cada uma se encontrava em relação ao modelo de civilização identificado às sociedades ocidentais modernas.

Desse modo, o fato de que muitos aspectos fundamentais da cultura, considerados universais, fossem interpretados a partir da suposição de que teriam como origem as mesmas causas, levou à conclusão de que existiria um grande sistema explicativo a partir do qual a humanidade teria se desenvolvido da mesma forma por toda parte, e todas as variações observadas entre as culturas não passariam de detalhes menores dessa grande evolução histórica uniforme, indicando apenas o estágio em que se encontrava cada um desses grupos sociais.

Opondo-se a essa reconstrução histórica **conjectural** e sem base empírica, tanto o *culturalismo* quanto o *funcionalismo* buscaram, cada um a seu modo, distanciar-se desta perspectiva.

O principal método utilizado tanto pelos evolucionistas quanto pelos difusionistas era o método comparativo. Tais estudos comparativos, segundo Boas, tinham a ambição de explicar, a partir de uma origem comum, costumes e ideias similares encontradas em distintas sociedades na busca de leis universais de evolução da humanidade. Para Boas, a teoria do evolucionismo unilinear se assentava sobre um erro, já que tinha como pressuposto básico a ideia de que os fenômenos deviam-se sempre às mesmas causas (BOAS, 2004). Ao apontar os limites de utilização do método comparativo, tal como usado pelos evolucionistas e difusionistas, Boas afirmava a importância de identificar processos culturais particulares, através de um método que permitisse que cada sociedade fosse compreendida a partir de sua própria história cultural.

Conjectura

Suposição, hipótese com fundamento incerto. Depreender por conjecturas significa, portanto, presumir, prever.

Mas, embora Boas, neste sentido, tenha recorrido à perspectiva diacrônica e ao método histórico, ele logo reconheceu os limites da etnografia na reconstituição dos fatos históricos na medida em que trabalhava, ele mesmo, com uma concepção de história tal qual concebida a partir das sociedades ocidentais modernas. Se a Antropologia procurava recorrer ao passado para entender o presente das “sociedades sem escrita” que, num primeiro momento, tomou como objeto de estudo, como ter acesso aos fatos históricos pautados em registros escritos, tal como concebidos em nossa própria sociedade? De fato, o que começava então a se esboçar era a possibilidade de encontro com muitas outras histórias: aquelas que não tinham como suporte documentos e outras formas de registro escrito (SCHWARCZ, 2005). Mas vejamos isso com mais calma.

As perspectivas culturalista e funcionalista sobre o debate



Figura 20.1: Franz Boas.

Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/ficheiro:franzboas.jpg>

Franz Boas foi quem melhor expôs as contradições presentes nos discursos evolucionistas e difusionistas. Ele elaborou um método em que o estudo detalhado dos costumes e de seu lugar na cultura global da tribo que os praticava, acrescido da identificação de sua repartição geográfica entre as tribos vizinhas, permitia determinar, por um lado, as causas históricas que conduziram à sua formação, e por outro lado, os processos psíquicos que os havia tornado possíveis (2003). Para Boas, como vimos anteriormente, a Antropologia Evolucionista apoiada no método comparativo utilizado de forma ilimitada, incorria em grandes equívocos sobre as culturas humanas. Como já dissemos, ela se fundamentava na crença de que os fenômenos culturais similares de várias partes do mundo possuíam a mesma história e seguiam necessariamente o mesmo caminho de desenvolvimento. Esta ideia, considerada por Boas como um “erro crucial”, orientou as respostas dadas então à questão da diversidade cultural. Contudo, como afirma Boas, estas ideias não se sustentavam, já que “até o exame mais superficial mostra que os mesmos fenômenos podem se desenvolver por uma multiplicidade de caminhos” (BOAS, 2004, p. 101).

Os pressupostos do método comparativo, baseado em uma história única da humanidade, são criticados por Boas a partir da análise de certos fenômenos empíricos como a divisão interna das “sociedades primitivas”. Como afirma o autor, o fato de tais grupos serem quase universalmente divididos em clãs e se identificarem através de totens, não permitia afirmar que essa forma de organização social não poderia surgir inúmeras vezes, de modo totalmente independente, chamando assim a atenção para suas múltiplas possibilidades de desenvolvimento. Segundo Boas, embora numerosos pesquisadores tenham apresentado casos etnográficos nos quais os totens dos grupos estudados possuíam uma mesma origem, formando-se pela associação de clãs independentes, estes também poderiam ter origem em causas distintas, como a divisão

interna do grupo, por exemplo. O próprio Boas, a partir de dados etnográficos, mostrou que foi este o processo que se desenvolveu entre os índios da costa noroeste dos EUA (BOAS, 2004).

Com suas críticas às teorias evolucionistas e difusionistas, Boas reorganizou os limites da pesquisa comparativa em Antropologia. Esta já não podia, na perspectiva de Boas, ser realizada a todo momento e de forma indiscriminada, alinhando quaisquer povos nos quais fossem observados fenômenos semelhantes numa linha única de evolução. Para realizar uma comparação, tornava-se necessário, antes, que o antropólogo investigasse as causas de formação dos fenômenos em seus contextos particulares e se estes poderiam ser considerados como tendo uma mesma derivação. Seria preciso, portanto, utilizar um método considerado àquele momento mais seguro – “o método histórico” – que oferecia os meios de determinar com considerável precisão as causas históricas que levavam à formação dos costumes em cada sociedade estudada, assim como os processos psicológicos que teriam atuado em seu processo de desenvolvimento (BOAS, 2004).

Para Boas, então, as histórias ou narrativas são tanto os “materiais” com os quais o antropólogo pode trabalhar como aquilo que ele pode, de fato, alcançar em sua pesquisa. Em seu clássico texto *Os limites do método comparativo em Antropologia*, Boas escreve:

Os resultados imediatos do método histórico são, assim, histórias das culturas de diversas tribos tomadas como objeto de estudo. Concordo plenamente com os antropólogos que reivindicam não ser este o propósito último de nossa ciência, porque essas leis gerais, embora implícitas em tal descrição, não podem ser claramente formuladas, nem seu valor relativo apreciado, sem uma comparação completa dos modos pelos quais elas se tornam manifestas em diferentes culturas (...). Quando esclarecemos a história de uma única cultura e compreendemos os efeitos do meio e das condições psicológicas que nela se refletem, damos um passo adiante,

pois podemos então investigar o quanto essas ou outras causas contribuíram para o desenvolvimento de outras culturas. Assim, quando comparamos histórias de desenvolvimento, podemos descobrir leis gerais (BOAS; 2004, p. 102-103).

Já com Malinowski, os estudos antropológicos adotariam outra direção no que diz respeito à sua relação com a história, não mais buscando reconstituir a história cultural de cada sociedade, tal como defendeu Boas, ao indicar os limites do método comparativo na Antropologia. Também opondo-se às teses históricas conjecturais de inspiração evolucionista que dominavam a disciplina até o início do século XX, Malinowski conceberia o estudo das culturas a partir de uma análise **sincrônica** das relações entre seus elementos constitutivos, a partir da configuração que estas apresentavam no “presente etnográfico” (LÉVI-STRAUSS, 1975). Desse modo, na perspectiva funcionalista adotada por Malinowski, caberia ao antropólogo o estudo da sociedade buscando compreendê-la em sua totalidade, a partir da relação que se estabelecia no presente entre seus diversos elementos e planos de significado. O funcionalismo de Malinowski se afastava, portanto, da perspectiva diacrônica, na medida em que considerava que a noção de história remetia às concepções evolucionistas e à ideologia do progresso e do aperfeiçoamento contínuo, das quais essa posição teórica buscava se afastar.

Considerava, assim, que a atividade fundamental do antropólogo seria o estudo da cultura através da observação direta e prolongada, procurando apreender a sociedade estudada como um sistema coerente em si mesmo. É o que se evidencia, por exemplo, em sua análise sobre o sistema de trocas intertribais do *Kula*, quando afirma que este não poderia ser compreendido independentemente de outras instituições sociais como as formas de poder político, as representações e crenças religiosas, as técnicas utilizadas na produção dos objetos trocados, e mesmo de valores sociais, como o prestígio e a abundância que caracterizavam aquela

Sincronia

Entende-se, em termos temporais, ser uma simultaneidade de acontecimentos e de fatos, que ocorrem ao mesmo tempo.

Pode falar-se da coincidência de datas ou da identidade de épocas. Um quadro sincrônico é aquele que apresenta sobre várias colunas os fatos ocorridos ao mesmo tempo, em diversos lugares. Refere-se também ao estudo das relações entre termos coexistentes de uma língua.

sociedade. Como ressalta Lévi-Strauss (1975), em nenhum momento Malinowski buscou ater-se ao estudo da história dos Trobriandeses, ilhéus nativos do arquipélago de Trobriand – Papua Nova Guiné, onde realizou trabalho de campo entre 1915 e 1921. Dessa forma, para Malinowski, tanto o “método comparativo” preconizado pelos evolucionistas quanto o “método histórico” defendido, num primeiro momento, por Boas, pareciam não ter lugar e sentido da perspectiva do funcionalismo por ele praticado.



Figura 20.2: Alfred Reginald Radcliffe-Brown.

Fonte: http://en.wikipedia.org/wiki/file:alfred_radcliffe-brown.jpg

Outro importante representante da Antropologia Social britânica, Alfred Reginald Radcliffe-Brown, também trouxe contribuições importantes a esse debate, retomando e concebendo a perspectiva comparativa em outras bases. Este autor distinguiu dois modos possíveis de realizar uma investigação em antropologia: o “método histórico”, utilizado pela Antropologia Cultural de Boas, era aquele capaz de oferecer ao pesquisador apenas proposições particulares acerca da cultura estudada; e o método comparativo, utilizado pela Antropologia Social inglesa, por ele considerado como o único método através do qual poderia levantar proposições gerais sobre o estudo das sociedades.

Para Radcliffe Brown, o interesse da Antropologia estaria, portanto, nas regularidades identificáveis através das estruturas sociais. O objetivo da Antropologia Social seria, desse ponto de vista, formular e validar afirmações sobre as condições de existência dos sistemas sociais e das regularidades possíveis de serem observadas através dos processos sociais. E esta finalidade, segundo o autor, só poderia ser alcançada pelo uso sistemático do método comparativo. Ele seria o meio através do qual a Antropologia poderia fazer generalizações a partir da comparação de estruturas sociais distintas.

No entanto, nas “sociedades primitivas”, segundo Radcliffe Brown, a “evidência histórica” seria sempre “ausente ou inadequada” já que estas sociedades não possuíam “bases autênticas” para esta análise, restando aos historicistas apresentar apenas histórias “imaginárias” sobre estes povos. Mas Lévi-Strauss vai problematizar essa questão, afirmando que tal desconsideração pela diacronia e pela dimensão histórica manifestada por Radcliffe Brown, com o argumento de que a história que os antropólogos faziam não era adequada, levou a uma espécie de sociologia rarefeita, onde os fenômenos estariam como que deslocados de seu suporte empírico. Para Lévi-Strauss, portanto, o problema não se resumia a uma questão metodológica, mas tratava-se de uma questão epistemológica. O que estava em jogo era o reconhecimento de que “havia também história no presente, ou, ainda, que existiriam outras histórias e temporalidades inscritas na própria etnografia” (SCHWARCZ, 2005).

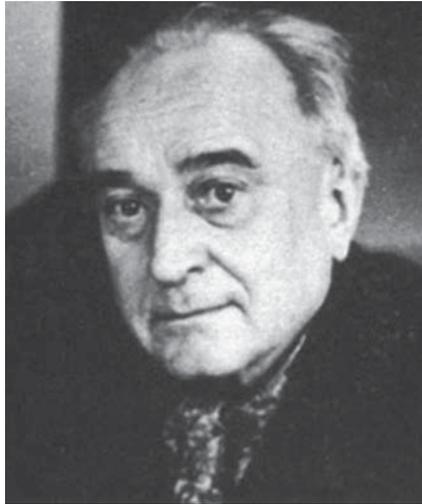


Figura 20.3: Edward Evan Evans-Pritchard.

Fonte: [http://en.wikipedia.org/wiki/file:evans_pritchard_\(1902%e2%80%931973\).jpg](http://en.wikipedia.org/wiki/file:evans_pritchard_(1902%e2%80%931973).jpg)

Já o antropólogo inglês Evans-Pritchard vai se referir ao debate entre antropologia e história como uma espécie de “querela doméstica”. Para ele, embora a antropologia tivesse como objeto o estudo de sociedades contemporâneas, não havia como ignorar a história na medida em que o conhecimento do passado levava a uma compreensão mais profunda da natureza da vida social no presente. A história não seria, do ponto de vista deste autor, uma mera sucessão de eventos, mas sim a relação entre eles, isto é, seu processo de desenvolvimento. O passado estaria, desse modo, contido no presente tal como este estaria contido no futuro. Desse modo, Evans-Pritchard introduzia uma outra chave explicativa ao afirmar que história é processo, e que, portanto, não haveria sociedade sem história, mesmo que no tempo sincrônico.

Essa concepção começou a ser formulada ainda na década de 1940, quando Evans-Pritchard enfrentara a especificidade da categoria “tempo” em sua clássica monografia sobre os Nuer. Nesse trabalho, o autor procurou mostrar de que modo essa categoria era condicionada pelo ambiente físico, mas também o quanto suas respostas dependiam, ao mesmo tempo, de estruturas

sociais e de suas relações internas. Para o autor, tratava-se de uma outra maneira de nomear o tempo e de conceber a história. Esta seria pensada não mais como a “nossa história”, mas como uma história interna ao grupo e construída a partir de suas “categorias nativas” (SCHWARCZ, 2005). Evans-Pritchard (1962, p. 56) chama a atenção, neste sentido, para os dilemas produzidos por uma antropologia que, de “a-histórica”, havia se tornado “anti-histórica”, lembrando que não se poderia chegar à compreensão dos processos de mudança da estrutura social sem o recurso à história, pois ao ignorá-la, “estaríamos condenados a não conhecer o presente”.

Finalmente, é importante destacar que Evans-Pritchard chamava a atenção para as semelhanças entre as disciplinas. Para este autor, ambas teriam como objeto a tradução de ideias e visões de mundo para outros termos, tornando-as, desse modo, inteligíveis. Para ele tratava-se, ainda, e sobretudo, de abolir dicotomias rígidas, afirmando que o fato de os antropólogos estudarem pessoas em primeira mão e os historiadores as estudarem através de documentos, seria apenas uma questão “técnica” (SCHWARCZ, 2005).



Atende ao Objetivo 1

1. A partir da leitura da aula e dos conteúdos das Aulas 7 e 8, elabore uma pequena dissertação, apontando as possíveis combinações (método, objeto, perspectiva) entre a Antropologia Cultural americana e Antropologia Social britânica, e as definições de História que você já conhece.

Resposta Comentada

A forma como as estruturas de uma sociedade são apresentadas em Evans-Pritchard, por exemplo, se afastavam claramente da noção de estrutura social que prevalecia entre seus contemporâneos, com destaque para a importante formulação de Radcliffe-Brown. Como vimos, para este a Antropologia constitui-se como uma ciência que tem como objetivo a comparação entre estruturas sociais. Estas, no caso, são o alvo do antropólogo e não só podem como devem, na opinião de Radcliffe-Brown, ser encontradas sem o recurso à História. O estudo histórico de uma “sociedade primitiva”, nesta perspectiva, não teria sentido nem valia.

No entanto, adotando outra perspectiva, Evans-Pritchard permite-nos ver como as mudanças estruturais não deixam de ser transformações históricas, na medida em que refere-se a processos de mudança. Ao mesmo tempo, afirma tratar-se também da construção de novas histórias, concebidas a partir de novas temporalidades, frisando ainda que não só a estrutura permite compreender a História, mas a estrutura se revela ao perdurar na história. Nesse sentido, Pritchard reaproxima as duas disciplinas, evita rígidos distanciamentos, e torna o próprio tempo – importante objeto da História – como um constituinte fundamental da análise antropológica.

A perspectiva da Antropologia estrutural



Figura 20.4: Claude Lévi-Strauss.

Fonte: http://en.wikipedia.org/wiki/file:levi-strauss_260.jpg

Mas será Lévi-Strauss que fará a crítica epistemológica ao modo como a Antropologia havia lidado com a História. Inicialmente, Lévi-Strauss identifica uma significativa diferença entre o antropólogo e o historiador. Como o próprio autor afirma no texto *Raça e História* (LÉVI-STRAUSS, 1993),

qualquer homem pode transformar-se em etnógrafo e ir partilhar, no local, da existência de uma sociedade que o interessa; ao contrário, mesmo que ele se torne historiador ou arqueólogo, jamais entrará em contato direto com uma civilização desaparecida, mas somente através de documentos escritos ou de monumentos figurados que esta sociedade – ou outras – tiverem deixado a esse respeito.

No entanto, essa importante diferença não transforma, na opinião do antropólogo francês, os estudos históricos e antropológicos em campos antagônicos ou opostos, tampouco afirma a impossibilidade de diálogo e troca entre os dois campos disciplinares. Ao contrário, a relação entre História e Antropologia perpassa toda a obra do autor.

No ensaio *Raça e História* (1993), já citado anteriormente, Lévi-Strauss afirma que todas as sociedades humanas possuem um passado da mesma ordem de grandeza e que, portanto, não há sociedade sem história, mas sim distintas formas de conceber e representar a História. Desta perspectiva, o autor critica o modo como o discurso evolucionista se organizou, tendo como base a distinção entre dois tipos de história: *história estacionária* e a *história cumulativa*, destacando que tal distinção resulta de uma diferença de focalização e da perspectiva etnocêntrica na qual sempre nos colocamos quando consideramos culturas diferentes da nossa.

Neste sentido, como nos mostra o autor, esta polarização apresenta sérios problemas para se sustentar. Isso porque ela está relacionada a dimensões de significação; está, dessa forma, ligada aos sistemas classificatórios que permitem distinguir entre o que faz sentido para nós e o que nos é estranho. Segundo as palavras do próprio Lévi-Strauss, esta distinção entre *história estacionária* e *história cumulativa* é não apenas relativa aos nossos interesses e nossa própria concepção de História, como também não esclarece muita coisa. No caso das invenções técnicas, por exemplo, é certo que nenhuma cultura, em nenhum período histórico, foi absolutamente estacionária. Todos os povos possuem técnicas suficientemente complexas que se transformam e se aprimoram, permitindo-lhes dominar seu meio e enfrentar os obstáculos que se apresentam à sua sobrevivência. Para Lévi-Strauss, sem essa possibilidade, algumas sociedades teriam desaparecido há muito tempo. Portanto, para o autor, a diferença nunca é apenas entre *história cumulativa* e *história não cumulativa* ou *estacionária*, pois

toda história é cumulativa a seu modo; a diferença entre elas deve-se ao fato de aquelas que consideramos “estacionárias” se referirem sempre a uma temporalidade cíclica.

Como nos alerta Lévi-Strauss, para escapar destas “armadilhas” do pensamento que formulam distinções inexistentes, é necessário ter a compreensão de que, como Boas já afirmava, a humanidade não evolui num sentido único. E se num certo plano ela parece estacionária, ou até regressiva, isto não significa que, de um outro ponto de vista, ela não experimente transformações importantes (BOAS; 2004, p. 32-33). Não existem, portanto, sociedades “atrasadas” ou “infantis”, como queriam alguns autores. A diferença de grau entre uma *história cumulativa* e o “progresso cultural”, está na forma consciente ou inconsciente, voluntária ou involuntária, intencional ou acidental, desejada ou imposta, através das quais cada cultura encontra em seu desenvolvimento histórico. Ela deve-se, portanto, às contingências e à diversidade das experiências enfrentadas.

Em outro trabalho importante, “História e Etnologia” (LÉVI-STRAUSS, 1975), Lévi-Strauss afirma que a diferença fundamental entre a Antropologia e História não é nem de objeto, de objetivo, nem de método. O que as distingue é, sobretudo, a escolha de perspectivas complementares: enquanto a História organiza seus dados em relação às expressões conscientes, a Etnologia os organizaria em relação às condições inconscientes da vida social. Lévi-Strauss, desse modo, afirma seu reconhecimento pela História, reservando a essa relação um importante papel na Antropologia Estrutural por ele inaugurada.

CONCLUSÃO

As questões apresentadas ao longo desta aula nos permitiu, assim, reconstituir e discutir as relações entre Antropologia e História, suas distinções, limites e aproximações. Esta relação pôde ser

aprendida a partir de temas como diversidade cultural, diacronia e sincronia, chamando a atenção para as possibilidades e os problemas colocados pela comparação entre diferentes histórias e diferentes culturas. Assim, esperamos que seu olhar para as relações entre estas duas disciplinas esteja mais sensível aos temas e debates que atravessam a história das duas disciplinas. A partir da perspectiva da Antropologia, podemos agora compreender que, se por um lado, a história pode ser tomada como uma experiência universal, se considerarmos que a passagem do tempo é comum a toda a humanidade, por outro lado, ela também pode ser concebida como uma experiência particular, se considerarmos o contexto em que os acontecimentos históricos são culturalmente valorizados (SCHWARCZ, 2005).

Neste sentido, a história pode ser considerada ao mesmo tempo como uma disciplina e como uma “categoria básica do entendimento”, como vimos na Aula 13. Na medida em que a História toma o tempo como elemento estrutural, podemos supor que não há sociedade sem história na medida em que todas as sociedades concebem a noção de tempo, embora cada uma a elabore de forma distinta. Torna-se, então, importante também compreender a importância que as relações e os debates estabelecidos com a História incidu diretamente sobre as distintas correntes de pensamento no campo da Antropologia.

.....

não existe distinção entre histórias “modernas” e “atrasadas”, podemos sugerir que o que diferirá uma história cumulativa de outra história cumulativa será encontrado na divisão das chances que cada cultura encontra ao longo de seu desenvolvimento histórico específico. Como perspectivas, em alguma medida, complementares, o que nos interessa é a diversidade dessas histórias. O que definimos anteriormente para a História é perfeitamente aplicável para as culturas. Isso quer dizer que, assim como não há “história estacionária”, também não haverá “cultura estacionária”. Assim, poderíamos dizer que toda cultura é cumulativa à sua maneira.

RESUMO

Discutimos as relações entre História e Antropologia, acompanhando as distintas concepções de história que marcaram as diferentes escolas antropológicas. Retomamos a perspectiva inaugural da teoria antropológica representada pelo Evolucionismo Social, seu reconhecimento da unidade da espécie humana, mas também sua afirmação de que os povos se encontravam em diferentes pontos de uma escala de desenvolvimento através da utilização do método comparativo. Em seguida, discutimos o “método histórico” apresentado por Franz Boas, utilizado como meio de identificar as causas históricas que levaram à formação das sociedades estudadas e os processos psicológicos que atuaram em seu desenvolvimento. Além das contribuições de Boas, vimos também as contribuições de Lévi-Strauss e dos antropólogos ingleses como Malinowski, Radcliffe-Brown e Evans-Pritchard, e seus distintos pontos de vista sobre o debate.

História e
Antropologia

Referências

Aula 11

BONTE, Pierre; IZARD, Michel. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Quadrige, 1991.

DAMATTA, Roberto. O ofício de etnólogo ou como ter *anthropological blues*. In: NUNES, Edson de Oliveira. *A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

DAMATTA, Roberto. *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

GAILLARD, Gerald. *Dictionnaire dès ethnologues et dès anthropologues*. Paris: Armand Colin, 1997.

LAPLANTINE, François. *Aprender antropologia*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. São Paulo: Editora Anhembi, 1957.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Os argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné, Melanésia*. São Paulo: Abril, 1976.

NUNES, Edson de Oliveira. *A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

Aula 12

BONTE, Pierre; IZARD, Michel. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Quadrige/PUF, 1991.

DAMATTA, Roberto. O ofício de etnólogo ou como ter *anthropological blues*. In: NUNES, Edson de Oliveira. *A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

_____. *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

GAILLARD, Gerald. *Dictionnaire dès ethnologues et dès anthropologues*. Paris: Armand Colin, 1997.

GEERTZ, Clifford. *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2005.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: _____. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

LAPLANTINE, François. *A descrição etnográfica*. São Paulo: Terceira Margem, 2004.

_____. *Aprender antropologia*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. São Paulo: Anhembi, 1957.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Os argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné, Melanésia*. São Paulo: Abril, 1976.

NUNES, Edson de Oliveira. *A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Editora UNESP: Paralelo 15, 2006.

Aula 13

DAMATTA, Roberto. *A casa & a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Guanabara. 1987.

_____. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

_____. *Ensaio de antropologia estrutural*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1975.

_____. *O que faz o Brasil, Brasil?*. Rio de Janeiro: Sala, 1984.

_____. O problema religioso e a dualidade da natureza humana. *Religião e Sociedade*, n. 2, 1977.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. Rio de Janeiro: Paulinas, 1973.

DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel. Algumas formas primitivas de classificação In: MAUSS, Marcel. *Ensaio de sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1995.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva-forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: _____. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naif, 2003. p. 183-314.

MELLO, Marco Antonio; VOGEL, Arno; SANTOS, Carlos Nelson F. Lições de rua: o que um racionalista pode aprender no Catumbi. *Arquitetura*, Rio de Janeiro, p. 67-79, v.1, n.1, 1983.

_____. *Quando a rua vira casa: apropriação de espaço de uso coletivo em um centro de bairro*. Rio de Janeiro: FINEP, 1980.

Aula 14

BONTE, Pierre; IZARD, Michel. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2008.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FRAZER, James George. *The golden bough: a study in magic and religion*. S.l.: The Project Gutenberg EBook, 2003.

KARDINER, Abram; PREBLE, Edward. *Eles estudaram o homem: vida e obra dos grandes antropologistas*. São Paulo: Cultrix, 1964. p. 277.

KUHN, Thomas S. A. *Estrutura das revoluções científicas*. 7 ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.

RAPPORT, Nigel; OVERING, Joanna. *Social and cultural anthropology: the key concepts*. London: Routledge, 2005. p. 92-102.

Aula 15

BONTE, Pierre; IZARD, Michel. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Quadrige/PUF, 1991.

DAMATTA, Roberto. O ofício de etnólogo ou como ter anthropological blues. In: NUNES, Edson de Oliveira. *A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

_____. *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social*. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

_____. Você sabe com quem está falando? Um ensaio sobre a distinção entre indivíduo e pessoa no Brasil. In: _____. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus: o sistema de castas na Índia*. São Paulo: Edusp, 1992.

_____. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

GAILLARD, Gerald. *Dictionnaire des ethnologues et des anthropologues*. Paris: Armand Colin, 1997.

LAPLANTINE, François. *Aprender antropologia*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. São Paulo: Anhembi, 1957.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Os argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné, Melanésia*. São Paulo: Abril, 1976.

MAUSS, Marcel. *Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção do eu*. *Sociologia e Antropologia*, São Paulo, 1974.

NUNES, Edson de Oliveira. *A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*: Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

Aula 16

BONTE, Pierre; IZARD, Michel. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004. 848 p.

GOLDENBERG, Mirian. *De perto ninguém é normal: estudos sobre corpo, sexualidade, gênero e desvio na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude. La familia. In: _____. *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*. Barcelona: Anagrama, 1974. p. 7-49.

MAUSS, Marcel. *Manuel d'Ethnographie*. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 1947. 112 p.

RAPPORT, Nigel; OVERING, Joanna. *Social and cultural anthropology: the key concepts*. Londres: Nova York: Routledge, 2005.

THE NUER: Preview. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=JOVBnrIkAtA>>. Acesso em: 09 abr. 2010.

Aula 17

BOAS, Franz. *The social organizations and the secrets societies of Kwakiutl Indians*. Washington: Government Printing Office, 2005.

_____. STOCKING, George W. Jr. *A formação da antropologia americana*. Rio de Janeiro: Contraponto: UFRJ, 2004.

BONTE, Pierre; IZARD, Michel. *Dictionnaire de L'Ethnologie et de L'Anthropologie*. Paris: Quadrige: PUF, 1991.

DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD, Baron. *O mundo dos bens: para uma antropologia do consumo*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.

GODELIER, Maurice. *Anthropologie et économie: horizon, trajets marxistes en anthropologie*. Paris: François Maspero, 1973.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Os argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné–Melanésia*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: _____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU: EDUSP, 1974.

POLANY, Karl. *A grande transformação*. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

SAHLINS, Marshall. A primeira sociedade da afluência. In: CARVALHO, Edgar Assis (Org.). *Antropologia Econômica*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1978.

_____. Cosmologias do capitalismo: o setor transpacífico do sistema mundial. *Religião e Sociedade*, v. 16, n. 1–2, nov. 1992.

_____. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

Aula 18.....

CLASTRES, Pierre. Préface. In: M. Sahlins (Org.), *Age de pierre, age d'abondance: l'économie des sociétés primitives*. Paris: Gallimard, 1976.

_____. Entrevista com Pierre Clastres. In: _____. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

_____. *A arqueologia da violência*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

_____. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

EVANS-PRITCHARD, E. *Os Nuer*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. (Org.). *African political systems*. Londres: Oxford University Press, 1940.

GEERTZ, Clifford. *Negara: o estado teatro no século XIX*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1991.

_____. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1989.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: _____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

PERLMAN, Janice E. *O mito da marginalidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

VALLADARES, Licia do Prado. *Passa-se uma casa; análise do Programa de Remoção de Favelas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

Aula 19

BOLTANSKI, Luc. *La condition foetale: une sociologie de l'engendrement et de l'avortment*. Paris: Gallimard: 2004. 432 p.

BONTE, Pierre; IZARD, Michel. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004. 848 p.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

FRY, Peter. *O que é homossexualidade*. São Paulo: Brasiliense, 1984

GOLDENBERG, Mirian. *De perto ninguém é normal: estudos sobre corpo, sexualidade, gênero e desvio na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: São Paulo: Record, 2004.

MEAD, Margaret. *Sexo e temperamento*. São Paulo: Perspectiva, 1969.

ORTNER, Sherry. Está a mulher para o homem assim como a natureza está para a cultura? In: Rosaldo, M.; Lamphere, L. *A mulher, a cultura e a sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva*. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2006.

Aula 20

BOAS, Franz. Sobre sons alternantes. In: STOCKING Jr., George. (Org.) *A formação da antropologia americana, 1883-1911*: antologia. Rio de Janeiro: Contraponto: UFRJ, 2004. p. 98-104.

_____. As limitações do método comparativo da antropologia. In: CASTRO, Celso (Org.). *Antropologia cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p. 25-39.

_____. *Cuestiones fundamentales de antropologia cultural*. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1964.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Os Nuer*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

_____. Anthropology and history, In: _____. *Essays in social anthropology*. Londres: Faber and Faber, 1962.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A análise estrutural em lingüística e antropologia. In: _____. *Antropologia estrutural I*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1975.

_____. Raça e história. In: _____. *Antropologia estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1993.

_____. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MALINOWSKI, Bronislaw. A teoria funcional. In: _____. *Coleção grandes cientistas sociais*. São Paulo: Ática, 1986. p. 169-188.

_____. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné, Melanésia*. São Paulo: Abril, 1978. p. 17-34.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. Sobre o conceito de função nas ciências sociais. In: _____. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis: Vozes, 1973. p. 220-231.

_____. Sobre estrutura social. In: _____. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis: Vozes, 1973. p. 232-251.

_____. *O método comparativo em antropologia social*. São Paulo: Ática, 1978. p. 43-58 (Coleção grandes cientistas sociais.).

SCHWARCZ, Lilian K. Moritz. Questões de fronteira: sobre a antropologia da história. *Novos estudos – CEBRAP*, São Paulo, n. 72, jul. 2005.

VARNHAGEN, F. A. de. *História geral do Brasil*. São Paulo: Melhoramentos, 1978.

ISBN 978-85-7648-827-9



9 788576 488279



UENF
Universidade Estadual
do Norte Fluminense



Universidade Federal Fluminense

uff



UNIRIO



SECRETARIA DE
CIÊNCIA E TECNOLOGIA

**UNIVERSIDADE
ABERTA DO BRASIL**

Ministério da
Educação

GOVERNO FEDERAL
BRASIL
PAÍS RICO É PAÍS SEM POBREZA