

Volume 1 :

Módulo 1

Carlos Abraão Moura Valpassos

Neiva Vieira da Cunha

Volume 1 :



História e Antropologia:

História e Antropologia

cederj



UENF
Universidade Estadual
do Norte Fluminense



Universidade Federal Fluminense



UNIVERSIDADE
ABERTA DO BRASIL



Ministério da
Educação

GOVERNO FEDERAL
BRASIL
PAÍS RICO E PAÍS SEM POBREZA





Fundação

CECIERJ

Consórcio **cederj**

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

História e Antropologia

Volume 1 / Módulo 1

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 – Mariana Muaze

Material Didático

ELABORAÇÃO DE CONTEÚDO

Carlos Abraão Moura Valpassos

Neiva Vieira da Cunha

COORDENAÇÃO DE

DESENVOLVIMENTO INSTRUCIONAL

Cristine Costa Barreto

SUPERVISÃO DE

DESENVOLVIMENTO INSTRUCIONAL

Miguel Siano da Cunha

DESENVOLVIMENTO INSTRUCIONAL

E REVISÃO

Jorge Amaral

Marcelo Alves da Silva

Nataniel dos Santos Gomes

Rômulo 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

COORDENAÇÃO DE

PRODUÇÃO

Ronaldo d'Aguiar Silva

DIRETOR DE ARTE

Alexandre d'Oliveira

PROGRAMAÇÃO VISUAL

André Guimarães de Souza

Janaina Santana

ILUSTRAÇÃO

Jefferson Caçador

CAPA

Jefferson Caçador

PRODUÇÃO GRÁFICA

Verônica Paranhos

Copyright © 2011, 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/ Carlos Abraão Moura Valpassos, Neiva Vieira da Cunha. – Rio de Janeiro: Fundação CECIERJ, 2011.

228p.; 19 x 26,5 cm.

ISBN: 978-85-7648-756-2

1. Antropologia. 2. Cultura. 3. Etnocentrismo. I. Cunha, Neiva Vieira da.

CDD 301

2011.2/2012.1

Referências Bibliográficas e catalogação na fonte, de acordo com as normas da ABNT e AACR2.
Texto revisado segundo o novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa.

Governo do Estado do Rio de Janeiro

Governador
Sérgio Cabral Filho

Secretário de Estado de Ciência e Tecnologia
Alexandre Cardoso

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

UFRJ - UNIVERSIDADE FEDERAL DO
RIO DE JANEIRO
Reitor: Aloísio Teixeira

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

UFRRJ - UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL
DO RIO DE JANEIRO
Reitor: Ricardo Motta Miranda

UFF - UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
Reitor: Roberto de Souza Salles

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

Aula 1 – O que é Antropologia? _____	7
Carlos Abraão Moura Valpassos Neiva Vieira da Cunha	
Aula 2 – Etnocentrismo e Relativismo _____	33
Carlos Abraão Moura Valpassos Neiva Vieira da Cunha	
Aula 3 – O conceito de Cultura (1) _____	53
Carlos Abraão Moura Valpassos Neiva Vieira da Cunha	
Aula 4 – O conceito de Cultura (2) _____	71
Carlos Abraão Moura Valpassos Neiva Vieira da Cunha	
Aula 5 – Os pais fundadores: Boas e Malinowski _____	89
Carlos Abraão Moura Valpassos Neiva Vieira da Cunha	
Aula 6 – Os pais fundadores: Durkheim e Mauss _____	107
Carlos Abraão Moura Valpassos Neiva Vieira da Cunha	
Aula 7 – As correntes do pensamento antropológico (1) _____	125
Carlos Abraão Moura Valpassos Neiva Vieira da Cunha	
Aula 8 – As correntes do pensamento antropológico (2) _____	149
Carlos Abraão Moura Valpassos Neiva Vieira da Cunha	
Aula 9 – Antropologia do Brasil (I) _____	171
Carlos Abraão Moura Valpassos Neiva Vieira da Cunha	
Aula 10 – Antropologia do Brasil (2) _____	197
Carlos Abraão Moura Valpassos Neiva Vieira da Cunha	
Referências _____	223

Aula 1

O que é Antropologia?

*Carlos Abraão Moura Valpassos
Neiva Vieira da Cunha*

Meta da aula

Apresentar a história da Antropologia como uma disciplina científica, que surge na Europa, na segunda metade do século XIX, abordando seus antecedentes intelectuais e as especificidades da prática antropológica.

Objetivos

Esperamos que, após o estudo do conteúdo desta aula, você seja capaz de:

1. reconhecer que a Antropologia é o estudo das múltiplas dimensões do ser humano em sociedade;
2. explicar que a Antropologia nos permite conhecer as formas de organização em sua enorme diversidade.

INTRODUÇÃO

Em todas as sociedades, em todas as épocas, o homem sempre se interrogou sobre si mesmo. Sempre existiram homens que observavam os próprios homens e refletiam sobre seus modos de vida. Portanto, a reflexão sobre o homem e sua sociedade, e a elaboração de conhecimento a esse respeito são tão antigas quanto a humanidade.

No entanto, o surgimento de uma disciplina que tomasse como objeto de estudo o homem em sua totalidade – uma Antropologia – é bastante recente. Na verdade, é por volta do final do século XVIII que começa a se desenvolver uma forma de conhecimento pretensamente científica que toma o homem, e não mais a natureza, como objeto de estudo.

Esse fato constitui um acontecimento importante na história do conhecimento do homem sobre ele mesmo. E, talvez, ainda hoje, não tenhamos a real dimensão de suas implicações para o estudo do homem em sociedade. Tratava-se de uma mudança fundamental de perspectiva, já que possibilitava a passagem do homem de sujeito do conhecimento para objeto do conhecimento. Na verdade, o projeto de uma Antropologia, que se esboça nessa época tardia da História, nasce em um pequeno pedaço do mundo: o continente europeu. E esse fato trará consequências importantes para o seu desenvolvimento. No entanto, será preciso esperar até a segunda metade do século XIX para que esse novo campo de conhecimento ganhe legitimidade como uma disciplina acadêmica.

Nessa época, para que um conhecimento fosse considerado científico, era necessário haver uma separação radical entre o observador e o objeto de conhecimento. Enquanto no campo das Ciências Naturais (em disciplinas como a Biologia, a Física ou a Química, entre outras) essa separação entre o sujeito observante e o objeto observado é obtida pela natureza distinta entre esses dois termos, no campo das Ciências Humanas essa separação precisará ser construída para cada disciplina.

Os primeiros passos da Antropologia

É com essa preocupação que, nesse período, a Antropologia vai definir um objeto empírico autônomo. E como a Antropologia nasce na Europa, ela tomará como objeto de estudo exatamente aquelas sociedades exteriores às áreas de civilização europeia: as então chamadas “sociedades primitivas”. Assim, enquanto na História a separação entre o sujeito e o objeto do conhecimento será dada pela distância que separa o historiador da sociedade estudada, na Antropologia ela consistirá, inicialmente, em uma distância geográfica.

As sociedades estudadas pelos primeiros antropólogos são, portanto, sociedades distantes da Europa, longínquas e marcadas pelo exotismo aos olhos do europeu. Como esse olhar europeu era profundamente influenciado pela perspectiva evolucionista que predominava no campo científico na época, essas sociedades, ditas “primitivas”, seriam definidas e caracterizadas, sobretudo, por suas dimensões restritas, pelo pouco contato que ainda mantinham com outras sociedades e pelo pouco desenvolvimento tecnológico em relação ao modelo da sociedade europeia. Por todos esses motivos, essas sociedades seriam qualificadas de “simples”, por apresentarem uma menor especialização das atividades e funções sociais. A suposição era de que elas iriam permitir, como numa situação de laboratório, a compreensão da organização “complexa” da sociedade ocidental moderna, identificada como o mais alto modelo de civilização.

Assim, a Antropologia definiu como objeto de estudo grupos sociais que não pertenciam à civilização ocidental. Feito isto, seriam ainda necessárias algumas décadas para que ela elaborasse suas ferramentas de trabalho e uma metodologia, baseada na observação direta e na coleta de informações de primeira mão, que caracterizariam a prática antropológica. Mas logo que estabelece seus métodos próprios de estudo, no início do século XX, a Antropologia começa a viver uma espécie de “crise de identidade”, ao perceber que o objeto empírico que ela havia definido – as “sociedades primitivas” – estava desaparecendo, exatamente em função do processo de evolução social e do contato entre as diversas sociedades. Surge,

então, no seio da própria disciplina, uma importante questão: será que a tendência ao desaparecimento das “sociedades primitivas” que se anunciava seria também responsável pelo fim da disciplina que as havia definido como seu objeto de estudo?

Foi exatamente a partir dessa “crise de identidade” e dos questionamentos que surgiram a partir dela que a Antropologia passou a afirmar a especificidade de sua prática disciplinar não por um objeto empírico definido – o “primitivo” –, mas através de uma abordagem epistemológica. O objeto teórico da Antropologia deixa então de ser caracterizado pela distância geográfica, cultural ou histórica particular, na medida em que ela passa a ser definida como uma certa perspectiva, um certo enfoque, um certo olhar sobre o mundo, que busca compreender o homem como um todo, tanto em sua particularidade quanto em sua enorme diversidade.

Assim, a abordagem da Antropologia é uma abordagem integrativa. Busca conhecer as múltiplas dimensões do ser humano em sociedade, como suas formas de organização social, sua economia, suas formas de organização política e jurídica, seus sistemas de parentesco, suas formas de conhecimento e suas crenças religiosas, ou seja, procura conhecer o homem em sua totalidade. E, embora com o desenvolvimento do campo da Antropologia tenham surgido áreas específicas de estudo a partir de todas essas dimensões, a característica mais importante da abordagem antropológica consiste exatamente em não parcelar o homem, mas, ao contrário, relacionar todos esses distintos planos, pensando o homem como um todo.

Entretanto, ao mesmo tempo que busca conhecer o homem em sua totalidade, a partir dos múltiplos planos que constituem a vida social em cada sociedade, a ela também se coloca o desafio do estudo de todas as sociedades humanas. Ela tem como objetivo o estudo das culturas humanas em sua totalidade e, ao mesmo tempo, em suas diversidades históricas e geográficas. E foi exatamente na tentativa de conhecer a diversidade das formas culturais, assumidas por cada sociedade, que a Antropologia tomou como objeto de estudo, inicialmente, as sociedades exteriores a áreas de civilização europeia.

Roberto DaMatta (1936-)

Antropólogo brasileiro. Possui graduação em História pela Universidade Federal Fluminense (1959 a 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, pela Universidade Harvard. Foi chefe do Departamento de Antropologia do Museu Nacional e coordenador do seu programa de pós-graduação em Antropologia Social (de 1972 a 1976). Realizou pesquisas etnológicas entre os índios Gaviões e Apinayé. Foi pioneiro nos estudos de rituais e festivais 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. Atualmente, é professor do Departamento de Sociologia e Política da PUC-Rio.

Assim, apesar de ter inicialmente definido como objeto privilegiado as sociedades chamadas “primitivas”, a abordagem antropológica, como um certo olhar que se constrói sobre o mundo, estende-se a todas as sociedades humanas, em suas diversas formas. No entanto, não podemos deixar de chamar a atenção para o fato de que as ferramentas metodológicas desenvolvidas pela Antropologia moderna estão diretamente ligadas à experiência inicial de conhecimento desses modelos de sociedade.

Do ponto de vista metodológico, esse conhecimento só foi possível através da *observação direta* dessas sociedades. Esse exercício de observação foi realizado em um longo período de tempo, por impregnação lenta e contínua dessas formas culturais, na tentativa de compreendê-las em seus próprios termos, ou seja, a partir de sua própria perspectiva ou *visão de mundo*. Mas esse esforço não tem simplesmente o sentido de nos fazer conhecer formas culturais diferentes da nossa.

Tem também, e sobretudo, o sentido de nos tornar próximos a esses mundos e, assim, trazer-nos de volta, fazendo-nos estranhar nosso próprio modo de ser, tornando-nos mais conscientes de nossa cultura. Afinal somente a distância em relação ao nosso próprio mundo permite-nos fazer essa descoberta. Desta forma, podemos reconhecer que aquilo que tomávamos como natural em nós mesmos é, na verdade, cultural. Por isso, torna-se importante, na formação do antropólogo, a experiência do *estranhamento*, da perplexidade provocada pelo confronto com a diferença cultural, do contato com sociedades que são culturalmente muito distantes da nossa e cujo encontro levará a uma mudança do *olhar* que se tinha sobre si mesmo.

Segundo **Roberto DaMatta**, para desempenhar o ofício do antropólogo é preciso aprender uma dupla tarefa: a primeira seria *transformar o exótico em familiar*. A segunda, *transformar o familiar em exótico*. Em ambos os movimentos, é sempre necessária a presença de dois universos culturais distintos e a vivência desses dois mundos por um mesmo sujeito. Além disso, esses movimentos expressam, de algum modo, a própria história da Antropologia. O primeiro movimento, de

transformação do *exótico em familiar*, corresponderia a um momento inicial da disciplina, em que ela elegeu como objeto de estudo as “sociedades primitivas”, buscando traduzi-las, sob a forma de um conhecimento produzido sobre elas, ao mundo ocidental moderno. O segundo movimento, a transformação do *familiar em exótico*, corresponderia à mudança de perspectiva e ao reconhecimento de que o olhar antropológico poderia se estender a todas as sociedades, inclusive a do próprio antropólogo, permitindo assim o estranhamento de seu próprio mundo.

Assim, o fato de pertencermos a uma determinada cultura e de naturalizarmos esse fato, faz com que tenhamos dificuldade em reconhecer tudo o que não se identifica com a nossa maneira de ser. No entanto o confronto com a diferença, a experiência da **alteridade** e a elaboração dessa experiência levam-nos a considerar aquilo que, de outro modo, não conseguiríamos, em função da dificuldade que temos de prestar atenção àquilo que nos é familiar. Por isto, é fundamental a experiência do *estranhamento*, quando se trata de empreender uma análise antropológica.

Deste modo, começamos a perceber que os nossos gestos, nossas posturas e mesmo nossas reações afetivas não têm nada de “natural”, e passamos a observar nossas próprias atitudes e comportamentos. Percebemos, então, através do conhecimento de outras culturas, que somos apenas uma forma de organização cultural, em meio a uma infinidade de formas possíveis. Afinal, de fato, o que caracteriza a *unidade do homem* (ideia tão cara à própria Antropologia) é exatamente sua infinita capacidade de inventar diferentes modos de vida e modelos de sociedade. Em outras palavras, aquilo que o homem tem em comum é sua capacidade de se diferenciar dos outros, ao mesmo tempo em que participa de uma humanidade comum. Desse modo, a abordagem antropológica possibilita uma verdadeira revolução do *olhar*, implicando num descentramento radical, que rompe, definitivamente, com a ideia de um “centro do mundo”, a partir do qual toda a diferença é vista como desigualdade. Por isto, a descoberta da alteridade é fundamental,

Alteridade ou **outridade**

Qualidade do que pertence ao outro, o que é ou está no outro. Concepção que parte do pressuposto básico de que todo homem social interage e é interdependente de outros indivíduos. Assim, como muitos antropólogos e cientistas sociais afirmam, a existência do “eu-individual” só é permitida mediante um contato com o outro. Desta forma, eu apenas existo a partir do outro, da visão do outro, o que me permite também compreender o mundo a partir de um olhar diferenciado, partindo tanto do diferente quanto de mim mesmo, sensibilizado pela experiência do contato.

já que ela permite que nos afastemos de nosso pequeno mundo e deixaremos de rejeitar a diferença para fora da humanidade. Confrontados com a enorme diversidade de culturas, somos levados, cada vez mais, a romper com a ideia de que nossos comportamentos são naturais e inatos, para compreender que eles são aprendidos através do contato com a cultura à qual pertencemos.



Atende ao Objetivo 1

1. Leia atentamente o texto abaixo e descreva suas impressões sobre a cultura por ele descrita.

O Ritual do Corpo entre os Sonacirema

Todas as culturas possuem uma configuração particular, um estilo. Frequentemente, um determinado valor central ou uma forma de perceber o mundo deixam suas marcas em várias instituições da sociedade. Neste artigo, Horace Miner demonstra que "atitudes quanto ao corpo" têm influência generalizada em muitas instituições da sociedade Sonacirema. As crenças e práticas mágicas deste povo apresentam aspectos tão pouco usuais, que nos parece importante descrevê-las como exemplos dos extremos a que o comportamento humano pode chegar.

Embora, há mais de vinte anos, o Prof. Linton já tivesse chamado a atenção dos antropólogos para o complexo ritual dos Sonacirema, a cultura deste povo ainda é pouco compreendida. Eles constituem um grupo norte-americano que vive no território que se estende entre os Cree, do Canadá, aos Yaqui e Tarahumara, do México, e ao Caribe e Aruque, das Antilhas. Pouco se sabe quanto à sua origem, embora a tradição mística afirme que eles vieram do leste.

A cultura Sonacirema se caracteriza por uma economia de mercado altamente desenvolvida, que se beneficiou de um “habitat” natural muito rico. Embora, nesta sociedade, a maior parte do tempo das pessoas seja devotada à ocupação econômica, uma grande porção dos frutos destes trabalhos, e uma considerável parte do dia, são despendidas em atividades rituais. O foco destas atividades é o corpo humano, cuja aparência e saúde constituem a preocupação dominante dentro do “éthos” deste povo.

A crença fundamental subjacente a todo o sistema parece ser a de que o corpo humano é feio e que sua tendência natural é a debilidade e a doença. Encarcerado em tal corpo, a única esperança do homem é evitar essas características, através do uso de poderosas influências do ritual e da cerimônia. Todo o grupo doméstico possui um ou mais santuários, dedicados a tal propósito. Os indivíduos mais poderosos desta sociedade têm vários santuários em sua casa e, de fato, a opulência de uma moradia é frequentemente aferida em termos da quantidade destes centros de rituais que abrigam.

O ponto focal do santuário é uma caixa ou arca embutida na parede. Nesta arca são guardados os inúmeros feitiços e porções [sic] mágicas, sem os quais nenhum nativo acredita que poderia viver. Tais feitiços e porções [sic] são obtidos de vários curandeiros cujos serviços devem ser retribuídos por meio de presentes substanciais. No entanto, o curandeiro não fornece as porções curativas para os fiéis, decidindo apenas os ingredientes que nela devem entrar, escrevendo-os, em seguida, em linguagem antiga e secreta. Tal escrita deve ser decifrada pelos herbanários, os quais, mediante outros presentes, fornecem o feitiço desejado.

O feitiço não é descartado depois de ter servido a seu propósito, mas colocado na caixa de mágica do santuário doméstico. Como esses materiais mágicos são específicos para certas doenças e considerando-se que as doenças reais ou imaginárias deste povo são muitas, a caixa de mágica costuma estar sempre transbordando. Os pacotes mágicos são tão numerosos que as pessoas esquecem sua serventia original e temem usá-los de novo. Embora os nativos tenham se mostrado vagos em relação a essa questão, só podemos concluir que a ideia subjacente ao costume de se guardar todos os velhos materiais mágicos é a de que sua presença na caixa de mágica, diante da qual os rituais do corpo são encenados, protegem de alguma forma o fiel.

Embaixo da caixa de mágica, existe uma pequena fonte. Todo dia, cada membro da família, em sucessão, entra no santuário, curva a cabeça diante da caixa de mágica, mistura diferentes tipos de água sagrada na fonte e realiza um breve rito de ablução.

Na hierarquia dos profissionais da magia e abaixo do curandeiro em termos de prestígio, estão os que são designados como "homens-da-boca-sagrada". Os Sonaciremas nutrem um misto de horror pela [sic] e fascinação por suas bocas que chega às raias da patologia. Acredita-se que a condição da boca possui uma influência sobrenatural nas relações sociais. Assim, o ritual do corpo, cotidianamente realizado por todos, inclui um rito bucal. O rito consiste na introdução de um pequeno feixe de cerdas na boca, juntamente com uma espécie de creme mágico, e, em seguida, na movimentação deste feixe, segundo uma série de gestos altamente ritualizados.

Além deste rito bucal privado, as pessoas procuram um "homem-da-boca-sagrada", uma ou duas vezes por ano. No seu templo, este mago possui uma impressionante parafernália que consiste em uma variedade de perfuratrizes, furadores, sondas e agulhas. O uso destes objetos no exorcismo dos perigos da boca implica em uma quase e inacreditável tortura ritual do fiel e, usando as ferramentas citadas, alarga qualquer buraco que o uso tenha feito nos dentes. Se não se encontram buracos naturais nos dentes, grandes seções de um ou mais dentes são serrados, para que a substância sobrenatural possa ser aplicada. Na imaginação do fiel, o objetivo destas aplicações é deter o apodrecimento dos dentes e atrair amigos. O caráter extremamente sagrado e tradicional do mito fica evidente no fato de que os nativos retornam, todo ano, ao "homem-da-boca-sagrada", embora seus dentes continuem a se deteriorar.

Os curandeiros possuem um templo imponente, o Latipsoh, em cada comunidade, de algum tamanho. As cerimônias mais elaboradas, necessárias para o tratamento de fiéis considerados muito doentes, só podem ser realizadas neste templo. Tais cerimônias envolvem não só o taumaturgo, mas também um grupo permanente de vestais que se movimentam nas câmaras do templo com uma roupa distintiva.

As cerimônias no Latipsoh podem chegar a ser tão violentas que surpreende o fato de que uma razoável proporção dos nativos realmente doentes, que entram no templo, consiga se curar. Crianças pequenas, cuja doutrinação é ainda incompleta, costumam resistir às tentativas de levá-los ao templo, alegando que "é onde você vai para morrer". Apesar disso, os doentes adultos, não apenas desejam, como ficam ansiosos para submeter-se à prolongada purificação ritual, se possuem meios para tanto. Aos guardiães do templo, não importa quão doente o suplicante esteja ou quão grave a emergência, não admitem o fiel se ele não puder dar um rico presente ao zelador. Mesmo depois que se conseguiu a admissão e se sobreviveu às cerimônias, os guardiães não permitem a saída do neófito até que este dê ainda outro presente.

O(a) suplicante, ao entrar no templo, é despido(a) de todas as suas roupas. Na vida cotidiana, os Sonacirema evitam a exposição de seus corpos, quando das suas funções naturais. O banho e a excreção são realizados somente na intimidade do santuário doméstico, onde são ritualizados, fazendo parte dos ritos corporais.

Poucos suplicantes no templo estão suficientemente bem para fazer qualquer coisa que não seja ficar deitado em suas camas duras. As cerimônias implicam desconforto e tortura. Com precisão ritual, as vestais acordam a cada madrugada seus miseráveis crentes, rolam-nos em seus leitos de dor, enquanto realizam abluções, cujos movimentos formalizados são objeto de treinamento intensivo das vestais. Em outros momentos, elas inserem varas mágicas na boca do fiel, ou obrigam-no a ingerir substâncias que são consideradas curativas. De tempos em tempos, os curandeiros vêm até seus fiéis e atiram agulhas, magicamente tratadas, em sua carne. O fato de que estas cerimônias do templo possam não curar ou até matar o neófito não diminui de modo algum a fé do povo nos curandeiros.

Para concluirmos, devem-se mencionar certas práticas que estão baseadas na estética nativa, mas que dependem da aversão generalizada ao corpo e às funções naturais. Há jejuns rituais para fazer pessoas gordas ficarem magras e banquetes cerimoniais para fazer pessoas magras ficarem gordas. Outros ritos ainda são usados para tornar maiores os seios das mulheres, se eles são pequenos, e menores, se são grandes.

Nossa descrição da vida dos Sonaciremas certamente mostrou que eles são um povo obcecado pela magia. É difícil compreender como eles conseguiram sobreviver por tanto tempo sob os pesados fardos que eles próprios se impuseram. Mas, mesmo costumes tão exóticos quanto estes ganham seu verdadeiro sentido quando encarados a partir do esclarecimento feito por Malinovski: “Olhando de cima e de longe, dos lugares seguros e elevados da civilização desenvolvida, é fácil ver toda a rudeza e a irrelevância da magia. Mas, sem este poder e este guia, o homem primitivo não poderia ter dominado as dificuldades práticas como fez, nem poderia o homem ter avançado até os mais altos estágios de civilização” (MINER, 1956).

[illegible]

Resposta Comentada

Trata-se de uma sociedade bastante conhecida, descrita a partir de um esforço de estranhamento de algo que nos é familiar, como nos ensina Roberto DaMatta. Dessa perspectiva, é possível reconhecer que o que consideramos “natural” em nossa sociedade pode parecer uma aberração aos olhos de um estranho. Com este exercício, compreendemos, através de um verdadeiro *insight*, a dimensão cultural de todas as formas de sociedade.

Mas, se a Antropologia, como uma disciplina científica, surge somente em meados do século XIX, podemos dizer que a reflexão antropológica nasce a partir da descoberta do Novo Mundo. É exatamente a partir do Renascimento e da descoberta de novos espaços geográficos, até então desconhecidos dos europeus, que se começam a produzir discursos e representações sobre os povos que habitam essas regiões.



Os registros e discursos inaugurais que temos sobre o Novo Mundo foram feitos, por um lado, pelos primeiros viajantes, formando o que costumamos chamar de “literatura de viagem”. Sobre a América do Sul, foram produzidos importantes relatos. Entre eles, podemos citar *As singularidades da França Antártica*, publicado em 1556, por André Thévet, e *História de uma viagem feita às terras do Brasil*, publicado em 1578, por Jean de Léry. Outras fontes de informações importantes sobre esses acontecimentos foram os relatórios dos missionários enviados para o Novo Mundo.

Neste momento, a grande questão que se coloca como consequência do confronto radical com a alteridade é se aqueles que acabavam de ser descobertos pertenciam ou não à humanidade. Como nessa época a visão de mundo era baseada na doutrina religiosa, esse, obviamente, foi o critério usado para tentar responder a seguinte pergunta: O selvagem teria alma? Poderia se atribuir a ele o estatuto humano? Essas questões eram fundamentais para o trabalho dos missionários, pois, da resposta a essa pergunta é que seria possível dizer se eles poderiam ser convertidos e, finalmente, salvos daquele “estado de natureza”, marcado pelo pecado original. No entanto, se a pergunta é formulada nesse momento inicial da descoberta e do contato com essas novas sociedades, no século XVI, ainda seriam necessários dois séculos para que os europeus chegassem a uma conclusão a esse respeito. E o debate que se inaugura nesse momento é decisivo para que isso aconteça.



Claude Lévi-Strauss



Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Levi-strauss_260.jpg

Em um texto clássico, intitulado “Raça e história”, Claude Lévi-Strauss (1961) escreve:

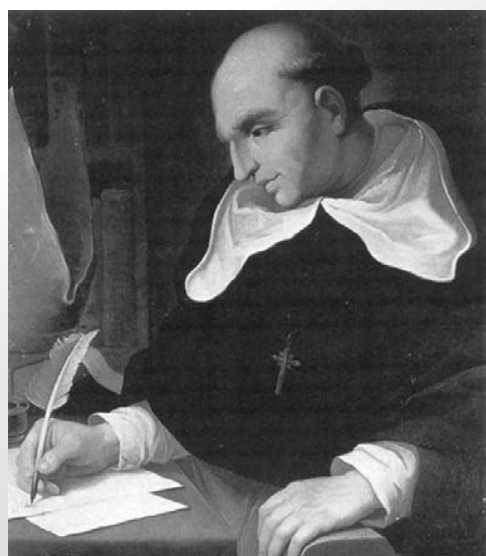
Assim, ocorrem curiosas situações onde dois interlocutores dão-se cruelmente a réplica. Nas Grandes Antilhas, alguns anos após a descoberta da América, enquanto os espanhóis enviavam comissões de inquérito para verificar se os indígenas possuíam ou não alma, estes se empenhavam em emergir brancos prisioneiros, a fim de verificar, por uma observação prolongada, se seus cadáveres eram ou não sujeitos à putrefação.

Esse debate é marcado por duas ideologias opostas. A primeira consiste na *recusa* do diferente, então apreendido a partir da ideia da falta (sem roupas, sem escrita, sem leis, sem religião, sem arte, sem Estado, sem instituições sociais, sem razão, sem moral, sem espírito, sem pelos...), e baseia-se na boa consciência que se tem sobre si e sobre sua sociedade. Essa concepção tem como consequência uma atitude condescendente e paternalista com

o outro. A segunda consiste na fascinação pelo diferente e que se baseia, por sua vez, na má consciência que se tem sobre si e sobre sua sociedade. Tal atitude tem como consequência a exclusão do outro da humanidade. Um exemplo desse debate pode ser conhecido através da controvérsia pública envolvendo o missionário dominicano Frei Bartolomé de Las Casas e o jurista Juan Ginés de Sepúlveda, entre 1550 e 1551, na Espanha.



Frei Bartolomé de Las Casas



Fonte: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro: Bartolomedelascasas.jpg](http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Bartolomedelascasas.jpg)

Frei Bartolomé de Las Casas (1474-1566) foi um frade dominicano, cronista, teólogo, bispo de Chiapas (México) e grande defensor dos índios, considerado o primeiro sacerdote ordenado na América. Era filho de um modesto comerciante e participou da segunda viagem de Cristóvão Colombo. Havia feito estudos de latim e de humanidades em Salamanca. Partiu para a ilha de Hispaniola ou La Española na expedição de Nicolás de Ovando, em 1502 ou 1503, chegando em 15 de abril.

Como a maioria, Bartolomeu estava motivado pelo espírito aventureiro e explorador de riquezas, logo se adaptando ao estilo de vida dos colonizadores. No início, aceitou o ponto de vista convencional, quanto à exploração da população indígena. Também participou dos ataques contra as tribos e os escravizava em suas plantações. Viajou depois a Roma, onde terminou os estudos e ordenou-se sacerdote em 1507. Isabel de Castela, a rainha a quem o papa dera licença para se intitular "A Católica", considerava a evangelização dos índios importante justificativa para a expansão colonial e, como tal, insistia para que sacerdotes e frades estivessem entre os primeiros a se fixarem na América. Em 1510, Bartolomeu de Las Casas retornou à ilha Espanhola, agora como missionário. A 21 de Dezembro de 1511, escutou o célebre Sermão do Advento por Frei António de Montesinos, no qual este defendia a dignidade dos indígenas. O profundo impacto daquela pregação levou-o a converter-se a tal causa.

O argumento de Las Casas era de que aqueles que pretendiam que os índios fossem bárbaros não reconheciam sua elaborada forma de organização social, representada por suas aldeias, vilas e cidades, por seus senhores e reis, e por sua estrutura política que, muitas vezes, era mais complexa que a dos europeus e o de outros povos conhecidos. Argumentava, neste sentido, que esses povos "se igualavam ou até superavam muitas nações do mundo (...) e não eram inferiores a nenhuma delas". Afirmava, portanto, que eles se "igualavam aos gregos e aos romanos e até, em alguns de seus costumes, os superavam", assim como superavam também a Inglaterra, a França e a Espanha.

Afinal, segundo Las Casas, a maioria dessas nações do mundo “civilizado” haviam sido muito mais “pervertidas e irracionais”. Deram mostra de “pouca prudência e sagacidade” na forma de se autogovernarem e de “exercerem suas virtudes morais”, fazendo referência à “barbárie” e à “depravação dos costumes” que, em muitos momentos da história, haviam caracterizado o modo de vida espanhol.

Já os argumentos de Sepúlveda iam na direção oposta. Ele afirmava a superioridade dos espanhóis “em prudência e razão”, embora reconhecesse que fisicamente os “selvagens” fossem mais fortes. Com relação a estes, afirmava serem “preguiçosos”, de “espírito lento”, mesmo tendo a força necessária ao cumprimento das tarefas. Por isso, afirmava que haviam nascido para serem servos, enquanto os europeus, por suas “qualidades superiores de espírito”, naturalmente haviam nascido para serem senhores. Para ele, era “justo e útil” que assim fosse, já que isso estava sancionado pela própria lei divina e pelo direito natural, pois “tais nações bárbaras e desumanas, estranhas à vida civil e aos costumes pacíficos” deveriam ser “submetidas ao império de príncipes e de nações mais cultas e humanas”. Afirmava ainda que somente se submetendo às “nações superiores” esses povos poderiam “abandonar a barbárie e se conformarem a uma vida mais humana e ao culto à virtude”. E, caso eles se recusassem, tais nações poderiam se impor “por meio de armas, e essa guerra seria justa, bem como declara o direito natural que os homens honrados, inteligentes, virtuosos e humanos dominem aqueles que não têm essa virtude”.



Juan Ginés de Sepúlveda



Fonte: http://en.wikipedia.org/wiki/File:Juan_Gin%C3%A9s_de_Sep%C3%BAlveda.jpg

Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), humanista, filósofo, jurista e historiador espanhol do século XVI. Fez seus primeiros estudos em Córdoba e, em 1510, foi para a Universidade de Alcalá de Henares, onde obteve o título de bacharel em Artes e Teologia. Em 1515, foi para Bolonha, onde se doutorou nas duas disciplinas e ingressou na Ordem dos Dominicanos. Seu interesse por Aristóteles o levou a traduzir seu livro *Política*, em 1548. A ideia, presente neste livro, de que os povos inferiores deveriam ser submetidos pelos povos civilizados o levou a defender a legitimidade da conquista da América pelos espanhóis. Seu argumento era de que só assim seria possível infundir nos indígenas uma cultura superior e cristã.

As ideologias que estão por trás dessas duas posições expressam, como dissemos anteriormente, duas atitudes distintas que valem a pena ser melhor elucidadas. A primeira, a *recusa do diferente* e sua expulsão da humanidade, deu origem à ideia do *mau selvagem* e do *bom civilizado*. A segunda, a *fascinação pelo diferente*, deu origem à ideia do *bom selvagem* e do *mau civilizado*.

A primeira atitude pode ser explicada pelo fato de que a enorme diversidade dos grupos humanos sempre apareceu aos homens como uma espécie de aberração da natureza. A própria definição do termo “bárbaros”, forma como os gregos designavam todos aqueles que não falavam a sua língua (e, portanto, não pertenciam à sua cultura), explicita essa percepção. De fato, o uso da palavra “bárbaro” fazia referência à inarticulação do canto dos pássaros em oposição à significação da linguagem humana, numa clara alusão aos estrangeiros que não falavam o grego. Também a palavra “selvagem”, que predominou nos séculos XVI e XVII, faz referência a seres da floresta, da selva, opondo assim a ideia de animalidade à de humanidade. E, finalmente, o termo “primitivo”, que predominará no século XIX, certamente dando origem à expressão “subdesenvolvidos” na contemporaneidade.

Todas essas denominações (bárbaro, selvagem, primitivo) correspondem a uma atitude que consiste em expulsar da cultura, isto é, para a natureza, todos aqueles que, supostamente, não se encaixavam em uma determinada concepção de humanidade, pensada como universalmente válida, e com a qual a cultura ocidental era identificada. E todas elas expressavam a ideia de um *mau selvagem*, caracterizado pela ausência de humanidade, e do *bom civilizado*, a quem, por todos os seus atributos superiores, caberia desempenhar uma verdadeira missão civilizatória, tanto através da conversão religiosa quanto do domínio político de seus territórios.

A segunda atitude, do *bom selvagem* e do *mau civilizado*, transformava a imagem do “selvagem”, embrutecido pela natureza, no seu oposto: na natureza generosa, oferecendo suas qualidades positivas a um selvagem feliz. Assim, embora os termos da oposição

permaneçam os mesmos (civilização/barbárie), efetua-se uma inversão de valores, e o “selvagem”, identificado pela falta, torna-se pleno de atributos e qualidades, em oposição a uma civilização pervertida e decadente, do ponto de vista de seus valores morais.

E será, sobretudo, a partir do Renascimento que essa figura do *bom selvagem* encontrará sua elaboração mais radical e eloquente, expressa tanto nas ideias de Rousseau quanto no Romantismo. Ambas as elaborações terão como referência as crônicas dos viajantes do século XVI. Foi a partir dessas primeiras observações e descrições de Cristóvão Colombo, ao aportar no Caribe, e de Américo Vespúcio, ao chegar à América, que se iniciou a construção de um imaginário positivo acerca do “selvagem”. Segundo a descrição de Cristóvão Colombo, na época, os indígenas “são muito mansos e ignorantes do que é o mal (...) não sabem matar uns aos outros (...) Eu não penso que haja no mundo homens melhores, como também não há terra melhor”. Vale a pena também considerar as primeiras impressões registradas por Américo Vespúcio:

As pessoas estão nuas, são bonitas, de pele escura, de corpo elegante (...) Nenhum possui qualquer coisa que seja, pois tudo é colocado em comum (...) E os homens tomam por mulheres aquelas que lhes agradam (...) (LAPLANTINE, 1989, p. 47).

Também as reflexões de Jean de Léry e de Montaigne desempenharam um papel importante na construção do imaginário do *bom selvagem*. Ao fazerem, pela primeira vez, uma crítica à ideia de civilização e ao elogio da “ingenuidade original” dos indígenas, Jean de Léry e Montaigne inauguram, de certo modo, o relativismo cultural. Ao viver entre os tupinambás, Léry passa a comparar as atitudes dos europeus com as dos indígenas, afirmando que aqueles são mais cruéis do que os selvagens, a quem eles atribuíam toda a ignorância e irracionalidade. Também Montaigne, adotando a mesma perspectiva, escreve sobre os indígenas americanos: “Podemos, portanto, de fato, chamá-los de bárbaros, quanto às regras da razão, mas não quanto a nós mesmos que os superamos em toda sorte de barbárie” (LAPLANTINE, 1989, p. 47).

Para Montaigne, esse estado de “ingenuidade original” teria sido o nosso outrora, e estava ainda conservado entre os indígenas.



Jean de Léry (1534-1611) foi um pastor, missionário, escritor francês e membro da Igreja Reformada de Genebra durante a fase inicial da Reforma Calvinista. Léry era um jovem sapateiro e seminarista quando, em 1556, tomou a decisão de acompanhar um grupo de ministros e artesãos protestantes em uma viagem à França Antártica, colônia francesa estabelecida na baía de Guanabara, atual cidade do Rio de Janeiro. A França Antártica havia sido estabelecida por Nicolas Durand de Villegagnon, que, embora inicialmente aceitasse os protestantes, passados oito meses da chegada destes, expulsou-os, acusando-os de heresia. Léry e os demais passaram mais dois meses na região da baía de Guanabara, acolhidos pelos índios Tupinambás, e só então retornaram à França, num navio bastante avariado. A viagem foi arriscada, demorou muito e quase levou os passageiros e tripulantes a morrerem de fome. Alguns anos depois de retornar à França, em 1578, Léry redigiu as memórias dessa viagem, que foram publicadas sob o título *História de uma viagem feita às terras do Brasil*.

Michel Eyquem de Montaigne (1533-1592), escritor e ensaísta francês, considerado por muitos como o inventor do ensaio pessoal. Nas suas obras e, mais especificamente, nos seus *Ensaio*s, analisou as instituições, as opiniões e os costumes, debruçando-se sobre os dogmas da sua época e tomando a generalidade da humanidade como objeto de estudo, sendo considerado um cético e humanista. Montaigne começou a sua educação com o seu pai, que tinha um espírito, por um lado, vigilante e metódico, e, por outro, aberto às novidades.

Após seus primeiros estudos, enveredou pelo Direito, chegando a exercer a função de magistrado. Retirou-se para o seu castelo, quando tinha 34 anos, para se dedicar ao estudo e à reflexão. Levou nove anos para redigir os dois primeiros livros dos *Ensaíos*. Depois viajou por toda a Europa durante dois anos (1580-1581). Faz o relato dessa viagem no livro *Journal de voyage*, que foi publicado pela primeira vez só em 1774.

Assim, a imagem que o Ocidente construiu da alteridade oscilou sempre entre essas duas ideologias. E, de todos esses discursos sobre a diferença, os que exaltam a doçura das sociedades “selvagens” ou “primitivas” parecem ainda tocar particularmente a sociedade ocidental moderna. De fato, para a Antropologia, a ideia da existência de sociedades que podem nos ensinar algo ainda continua a inspirar a busca pelo outro.

No entanto, se com a exploração geográfica de continentes desconhecidos durante o Renascimento esboçou-se um primeiro questionamento sobre a diferença e a alteridade, foi preciso esperar o século XVIII para que se constituísse de fato um projeto de fundar uma ciência do homem que produzisse um saber não mais especulativo, mas positivo sobre ele. Foi apenas nessa época que se reuniram as condições históricas, culturais e epistemológicas que possibilitaram o surgimento daquilo que se tornaria a Antropologia. Tal projeto supõe a construção de um certo número de conceitos, começando pelo próprio conceito de homem, não apenas como sujeito, mas como objeto de saber, assim como pela definição do conceito de cultura. Supõe também a constituição de um saber que não seja apenas reflexivo, mas que se baseie na experiência empírica e na observação direta, e, logicamente, na formulação de uma questão: a compreensão da diferença e da diversidade humanas. Mas isso será assunto para as próximas aulas.

O projeto de um conhecimento científico do homem sobre o homem, a partir do estudo de sua existência empírica, constitui um evento considerável na história da humanidade. Evento esse que aconteceu no Ocidente, no século XVIII, e que não aconteceu da noite para o dia, mas que, tendo início ainda no século XVI, terminou por se tornar definitivamente constitutivo da modernidade.

Atende aos Objetivos 1 e 2

Acesse o link http://www.ufrgs.br/proin/versao_1/viagem/index12.html, leia atentamente os capítulos VIII, XV e XVII do livro *Viagem à Terra do Brasil*, de Jean de Léry, e responda às seguintes questões: Quais aspectos dos indígenas sul-americanos são destacados pelo autor e de que forma eles contribuem para a elaboração de um discurso sobre a alteridade?

[illegible]

Resposta Comentada

A índole, a força, a estatura, a nudez e os ornamentos; a forma como os indígenas sul-americanos tratam os prisioneiros de guerra e as cerimônias e rituais antropofágicos; as formas de casamento, as relações de parentesco e as formas de tratamento das crianças. Todas essas descrições buscam, de algum modo, relativizar a representação negativa que se tinha sobre esses povos, sobretudo a partir da comparação com os próprios europeus.

RESUMO

A Antropologia, como o estudo do homem por inteiro, nasce de uma indagação diante da diferença cultural. É a experiência da alteridade e sua elaboração, com todos os seus desdobramentos que possibilitam, a partir dessa indagação inicial, o surgimento da Antropologia como disciplina científica, tal qual nós a conhecemos hoje. Essa experiência está diretamente ligada a um deslocamento de perspectiva eurocentrista provocado pela descoberta de novos continentes e de novos modos de vida, alargando as possibilidades de compreensão do homem, objetivo primeiro da Antropologia.

Informação sobre a próxima aula

Na próxima aula, discutiremos a noção de Etnocentrismo, abordando sua definição e suas implicações e consequências.

Aula 2

Etnocentrismo e Relativismo

*Carlos Abraão Moura Valpassos
Neiva Vieira da Cunha*

Meta da aula

Apresentar os conceitos de Etnocentrismo e de Relativismo, ressaltando suas características através de exemplos diversos e, assim, contribuir para a compreensão dos aspectos associados às visões de mundo e características de tais perspectivas.

Objetivos

Esperamos que, após o estudo do conteúdo desta aula, você seja capaz de:

1. reconhecer o conceito de Etnocentrismo, identificando suas principais manifestações na vida social;
2. identificar as dificuldades impostas pela visão etnocêntrica de mundo à percepção fidedigna dos processos sociais;
3. reconhecer a perspectiva relativista e identificar suas principais manifestações na vida social.

INTRODUÇÃO

O conceito de Etnocentrismo surgiu no século XX, sendo utilizado pela primeira vez pelo antropólogo W. G. Summer, em 1907. De um modo geral, o termo se aplica a uma atitude coletiva de repúdio aos modos de vida de outras sociedades. Trata-se, fundamentalmente, de uma crítica aos costumes dos outros povos, ao mesmo tempo que se exaltam como pertinentes e corretos os hábitos e costumes daqueles que estão julgando os outros.

Enquanto fenômeno, o Etnocentrismo parece ter manifestações em todos os povos. Por isso, é tão comum encontrar sociedades que classificam a si mesmas como “os verdadeiros” ou “os homens”, deixando para todos os outros, os estrangeiros, um *status* inferior, pois eles serão “os falsos” ou mesmo aqueles que não são homens, pertencendo, assim, ao universo da natureza e da selvageria e não ao universo da cultura, pois esta é apenas para “os homens”.

A própria palavra que expressa o conceito define muito bem seu significado. Enquanto *etno* designa um grupo social que compartilha o mesmo ambiente cultural, *centrismo* remete à ideia de centro, ou seja, de um lugar privilegiado. *Etnocentrismo*, portanto, é o termo empregado para uma visão de mundo de quem toma seu próprio grupo de referência, sociedade ou mesmo nação como o centro do mundo, sendo superior a todos os outros.

Afinal, o que caracteriza o Etnocentrismo e como ele se manifesta em nossas vidas? É isso que discutiremos agora.

O conceito de Etnocentrismo

Nas palavras do antropólogo brasileiro Everardo Rocha (2008, p. 7),

Etnocentrismo é uma visão do mundo onde [sic] o nosso próprio grupo é tomado como centro de tudo e todos os outros são pensados e sentidos através dos nossos valores, nossos modelos, nossas definições do que é a existência. No plano intelectual, pode ser visto como a dificuldade de pensarmos a diferença; no plano afetivo, como sentimentos de estranheza, medo, hostilidade etc.

Veja que o pressuposto do Etnocentrismo é uma relação entre diferentes grupos sociais. Essa relação é caracterizada por um julgamento sobre os modos de vida dos outros grupos, sua religião, seus hábitos, suas vestimentas, seus rituais etc. Trata-se de uma avaliação dos costumes dos outros, sem que estes outros sejam ouvidos e consultados para que saibamos se concordam ou não com nossas avaliações.

O Etnocentrismo, assim, é um verdadeiro julgamento a distância. É uma crítica feita de longe, que termina por desqualificar aquilo que é diferente e exaltar tudo o que é próximo e, portanto, cotidiano. Falar em Etnocentrismo, desse modo, implica o tratamento de duas entidades: o grupo do “eu” ou do “nós” e o grupo do “eles”, sendo estes sempre entendidos como “os outros”.

O princípio do julgamento etnocêntrico costuma ser aquilo que os antropólogos chamam de “choque cultural”, ou seja, o encontro de duas perspectivas culturais distintas. Este encontro produz um olhar crítico que, se não é dirigido para o próprio grupo cultural do ator em questão, será, como ocorre na maioria das vezes, direcionado para o grupo “dos outros”.

Assim, ao perceber que existem formas de vida diferentes das minhas e que existem valores distintos dos meus, busco logo reafirmar a qualidade de minhas práticas, criticando aquilo que é novo e que põe em risco a forma como conduzi minha vida até então. As religiões diferentes da minha, classifico-as como demoníacas ou supersticiosas; os modos de vestir que diferem dos meus, rotulo-os como “exóticos”, imorais ou mesmo “esquisitos”; as danças que se mostram diferentes daquelas de meu grupo, trato logo de identificá-las como espalhafatosas, primitivas, “sem graça”, ou qualquer coisa que dê rapidamente uma ideia de inferioridade.

Ao agir desse modo, estamos agindo etnocentricamente. Estamos rotulando os outros sem ao menos lhes dar a oportunidade de explicar ou defender seus hábitos e costumes. Pior que isso, agir deste modo significa julgar os outros não por seus parâmetros e critérios, mas sim pelos nossos próprios valores. Esta é, sem dúvida, uma das principais características daquilo que se chama Etnocentrismo: o julgamento de um grupo através dos critérios e da ótica de um outro grupo.

Percebe-se, então, que toda perspectiva etnocêntrica é um julgamento de valor. Quem julga considera seu grupo como a fonte das manifestações verdadeiras, corretas e moralmente aprovadas. Todos os outros grupos são, portanto, algo que não atinge o mesmo padrão de qualidade daquele exposto pela sociedade do observador. Desse modo, aquele que julga toma a si mesmo como referência para avaliar todos os outros.

O que se apresenta é uma verdadeira hierarquização do mundo. O grupo do “eu”, ao adotar a perspectiva etnocêntrica, surge no discurso como melhor, superior, exemplo do comportamento correto, da moral e da razão. O grupo dos “outros”, obviamente, não aparece como uma dentre as possíveis manifestações sociais, mas como algo inferiorizado e estereotipado de acordo com os valores do grupo do “eu”. Assim, os “outros” rapidamente são tomados como

“primitivos”, “bárbaros”, “selvagens” ou qualquer outra coisa que os afaste daquilo que se considera como “o verdadeiro e legítimo modo de viver”.



Atende ao Objetivo 1

1. De acordo com Everardo Rocha (2008, p. 9),

(...) o monólogo etnocêntrico pode, pois, seguir um caminho lógico mais ou menos assim: Como aquele mundo de doidos pode funcionar? Espanto! Como é que eles fazem? Curiosidade perplexa? Eles só podem estar errados ou tudo o que eu sei está errado! Dúvida ameaçadora?! Não, a vida deles não presta, é selvagem, bárbara, primitiva! Decisão hostil!

Com base nessa citação, explicita as principais características do Etnocentrismo.

Resposta Comentada

O Etnocentrismo é uma forma de olhar e julgar o mundo tão somente de acordo com as características e valores da cultura daquele que realiza este ato. Um dos traços marcantes da perspectiva etnocêntrica é a crença na superioridade de sua cultura em relação às outras, ou seja, a ideia de que o grupo do observador é melhor e mais correto que todos os outros. O julgamento dos “outros” tem como critério os valores do grupo do “eu” e não busca observar as diferenças como possibilidades culturais, mas, sim, como expressões de uma vida social grosseira primitiva ou até mesmo ilegítima.

Alguns casos ilustrativos

Um antropólogo americano, chamado George Foster, dedicou-se ao estudo dos impactos de novas tecnologias sobre populações tradicionais. Ao longo de suas pesquisas, foi possível perceber que muitas das obras e políticas públicas direcionadas a tais populações muitas vezes não consideravam os aspectos relativos à cultura local, agindo como se aquilo que foi feito com sucesso em um lugar automaticamente lograria o mesmo resultado em outros contextos. As coisas, no entanto, não aconteciam deste modo.

Para ilustrar essa ideia, Foster (1964, p. 13) recorreu ao uso de uma fábula oriental, cuja mensagem ilustra não apenas as dificuldades de implementação de políticas públicas em contextos de diferenças culturais, mas auxilia também a exhibir os obstáculos proporcionados pelo Etnocentrismo, mesmo quando o que se pretende é uma boa ação. A fábula é a seguinte:

Certa vez um macaco e um peixe foram colhidos por uma grande enchente. O macaco, ágil e experiente, teve a boa sorte de segurar-se em uma árvore e salvar-se. Olhando lá

embaixo as águas turbulentas, viu o peixe debatendo-se contra a corrente rápida. Movido por um desejo humanitário, estendeu a mão e tirou o peixe da água. Com surpresa para o macaco, o peixe não ficou muito agradecido pelo auxílio.

Ora, o que se percebe através da fábula é que a desconsideração do ponto de vista do outro pode transformar-se numa ameaça para esse “outro”, mesmo quando a intenção é das melhores. Desse modo, a atitude etnocêntrica, longe de ser algo que caracteriza apenas as atitudes que buscam apenas prejudicar “o outro”, pode também ser o traço marcante de ações orientadas para o bem, mas que terminam fracassando em virtude da falta de percepção das diferenças culturais.

No Nepal, segundo Foster (1976, p. 19), um grupo de especialistas estrangeiros em agricultura resolveu auxiliar os rizicultores locais a aumentar sua produção. Introduziram então um arroz japonês que, associado com algumas técnicas de cultivo, produziria até 200% mais que o arroz nativo. Tomando por base apenas a questão do tamanho da produção, tudo ia bem. A promessa da aurora, no entanto, não fora cumprida pelo crepúsculo. O arroz japonês não obteve grande aceitação. Ele crescia num talo muito menor que o do arroz local, o que reduzia consideravelmente a quantidade de forragem usada para alimentar os animais, criando assim dificuldades na alimentação deles. Além disso, a aderência dos grãos ao talo era muito maior, o que tornava necessário o uso de maquinário específico, o que não estava ao alcance dos rizicultores locais. Tudo isso resultou numa intervenção malsucedida, pois as técnicas “melhoradas” não estavam de acordo com o contexto local e, portanto, não eram tão melhores assim.

Há algumas décadas, o Ministério da Saúde e da Assistência Social da Venezuela inaugurou clínicas rurais de saúde, implementando através delas um programa que visava ao atendimento materno e infantil. Distribuía-se, então, leite em pó a todas as mães que ficavam em dia com suas consultas pré e pós-natais.

A ideia da distribuição gratuita de leite em pó era aumentar a frequência das mulheres na clínica e também melhorar a alimentação de mães e crianças. Não demorou muito para que o objetivo de aumentar a frequência à clínica fosse alcançado. Os níveis de nutrição e as complicações da gravidez, no entanto, permaneceram sem apresentar progressos significativos. “O que está acontecendo?”, foi a pergunta que fizeram os responsáveis pelo programa de saúde desenvolvido naquelas clínicas rurais.

Uma enquete mostrou que muitas mulheres beneficiadas pelo programa estavam usando o leite como moeda de troca: pegavam o leite doado pelo governo e trocavam por alimentos e bebidas para adultos. As motivações para esta atitude foram reveladas quando as mulheres foram ouvidas sobre o assunto.

As mulheres justificavam suas atitudes através de uma pergunta: “Meu próprio leite é tão ruim que devo usar este leite em pó?” Deste modo, elas exibiam um sentimento de desvalorização, na medida em que percebiam que o programa de distribuição de leite em pó desmerecia sua capacidade de mãe e nutridora de seus próprios filhos.

Houve também justificativas de outra ordem, segundo as quais se considerava injusto que apenas as crianças e os bebês fossem beneficiados pelo governo. Os mais velhos, inclusive os pais, deveriam também ser contemplados. Assim, a troca do leite por outros artigos era o modo encontrado para que todos da casa pudessem usufruir da generosidade governamental.

A solução encontrada foi instruir as enfermeiras para que abrissem as latas de leite antes de entregá-las às mães, pois isto dificultava sua troca posterior. Além disto, houve um esforço para ensinar às mães como misturar o leite com outros alimentos, sendo que as mulheres mais habilidosas e criativas eram premiadas por suas iniciativas. Feito isto, as taxas de nutrição desejadas alcançaram, enfim, os patamares desejados (cf. FOSTER, 1976, p. 22-24).

Os exemplos de Foster ressaltam as dificuldades de interação entre grupos, decorridas de perspectivas etnocêntricas. Na medida em que a busca da relação se pauta apenas nos critérios do grupo do “eu”, descartam-se as singularidades do grupo dos “outros”, assim como suas próprias representações sobre o mesmo fenômeno. Isso leva a desentendimentos, fracassos na aplicação de políticas de desenvolvimento e também a inúmeros conflitos, na medida em que aqueles que deveriam sentir-se beneficiados podem no final das contas perceber a benesse como ameaça.

O Etnocentrismo, no entanto, não se faz presente nas situações de aplicação de obras de benefício social. Entre nós, todos os dias é possível observar manifestações da mesma natureza.

Certa vez, um grupo de estudantes de Antropologia estava reunido na biblioteca de um antigo professor universitário. A reunião havia acabado, mas os estudantes permaneceram na biblioteca, esperando uma amiga comum para que dali saíssem juntos. A moça era de uma outra área profissional e, ao entrar no recinto, logo ficou surpresa com a quantidade de livros que ocupavam todas as paredes, desde o chão até o teto. Enquanto seus amigos terminavam de organizar seus pertences, a moça vasculhava os livros, observando tudo atentamente, até que se deparou com um livro de fotos de povos da Melanésia, no Pacífico ocidental.

Depois de algum tempo analisando as fotos, eis que a moça fez a seguinte pergunta: “Nossa, como essas pessoas são diferentes! Será que elas realmente pensam?” A pergunta causou um grande espanto nos estudantes de Antropologia, pois nunca haviam considerado tal possibilidade. Mesmo chocados, um deles respondeu que sim, que aquelas pessoas pensavam, mas que tinham hábitos culturais distintos dos nossos e essa era a razão de serem tão diferentes em seus costumes. Disse que eles podiam pensar coisas diferentes, em virtude de sua socialização, mas que certamente pensavam, pois eram “tão humanos quanto nós”. Todos pensavam que a dúvida fora sanada quando a moça retrucou: “Será mesmo?”

Este exemplo ilustra um tipo extremo, mas não raro, de manifestação do Etnocentrismo: a negação do reconhecimento do “outro” como um ser pertencente à mesma espécie e, logo, dotado das mesmas capacidades físicas e intelectuais. Aquilo que poderia ser pensado como uma manifestação distante de povos não ocidentais que se autodenominam “os bons”, “excelentes” ou “os homens”, ao passo que chamam os estrangeiros de “maus” ou de “macacos da terra”, apresenta-se não apenas em culturas distantes, mas também em nossa própria sociedade. Trata-se, na verdade, de desconsiderar o “outro” como ser humano, atribuindo-lhe um caráter não apenas exótico, mas, sobretudo, selvagem, no sentido de que não compartilha dos hábitos socialmente reconhecidos e estimados.

Muitas vezes essa é uma das marcas mais fortes do pensamento etnocêntrico: relegar “o outro” ao exterior da cultura, ao mundo da natureza, atribuindo-lhe uma aura de “selvagem”, “primitivo”, ou outras designações do mesmo gênero. A base disso é a falsa ideia de que só há uma forma realmente humana de existência: a do grupo do “nós”. Deste modo, tudo que não se enquadra aí, ou seja, “os outros”, automaticamente é classificado como selvagem: não pertence ao universo da cultura, mas sim ao da natureza.

Essas características do Etnocentrismo apresentam-se com grande frequência, mas algumas vezes atingem patamares mais elevados em suas manifestações. Nesses casos, o Etnocentrismo torna-se fonte de conflitos sociais e discriminação. Vejamos um caso desses, certamente uma das formas mais extremas de concretização do Etnocentrismo.

A Ku Klux Klan: um caso extremo

Ku Klux Klan (KKK) é a forma pela qual se designa uma série de grupos e organizações que têm como pressuposto fundamental a ideia da “supremacia branca”, ou seja, a crença de que os brancos são superiores a todos os outros grupos étnicos.



Figura 2.1: Membros da Ku Klux Klan e uma Cruz em chamas (1921).

Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/ficheiro:Burning-cross2.jpg>

A KKK surgiu no Sul dos Estados Unidos, em 1865, logo após o fim da Guerra Civil americana. Um dos objetivos do grupo era manter a supremacia branca, lutando para que fosse impedida a integração dos negros aos chamados direitos sociais, o que os tornaria cidadãos como os brancos.

Não demorou muito para que a KKK adotasse métodos violentos na busca de seus objetivos. Assim, já em 1872 a entidade seria considerada terrorista, sendo então banida dos EUA.

Em 1915, no entanto, na cidade de Atlanta, um novo grupo foi fundado, adotando o mesmo nome. O objetivo era criar uma organização fraternal de brancos protestantes que lutasse para dominar negros, judeus, católicos e imigrantes. O grupo chegou a ter cerca de 4 milhões de membros na década de 1920, tornando-se conhecido por suas atitudes violentas, pelos linchamentos e assassinatos promovidos.



Figura 2.2: Violência numa passeata da KKK ocorrida em Mobile, no Alabama, em 1977.

Fonte: <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/6e/Kkk-march-violence.jpg>

A KKK não manteve o mesmo poder político ao longo do século XX, mas permaneceu como uma organização violenta e fortemente marcada pelo racismo e por outras formas de preconceito: religioso, político e econômico.

O interessante para nossa discussão aqui é mostrar como uma postura etnocêntrica pode, em alguns casos, transformar-se em manifestações vivas de violência e ódio contra as pessoas que não pertencem ou não se enquadram nos valores e normas de um determinado grupo. A KKK é apenas um exemplo extremo disto, mas que não pode ser desconsiderado, quando pensamos nas perigosas manifestações do Etnocentrismo.

Relativizar: a atitude oposta ao Etnocentrismo

Jean-Jacques Rousseau nasceu em Genebra, em 1712. Sua infância foi marcada por dificuldades: perdeu a mãe no nascimento e o pai aos 10 anos de idade. Mesmo assim, Rousseau dedicou-se intensamente aos estudos de Filosofia e Artes, tendo sua produção intelectual reconhecida em sua fase adulta. Tornou-se uma referência obrigatória não apenas na França, mas em todo o mundo, em assuntos diversos como: Ciência Política, Filosofia, Pedagogia, Arte, Música, Botânica e Linguística.

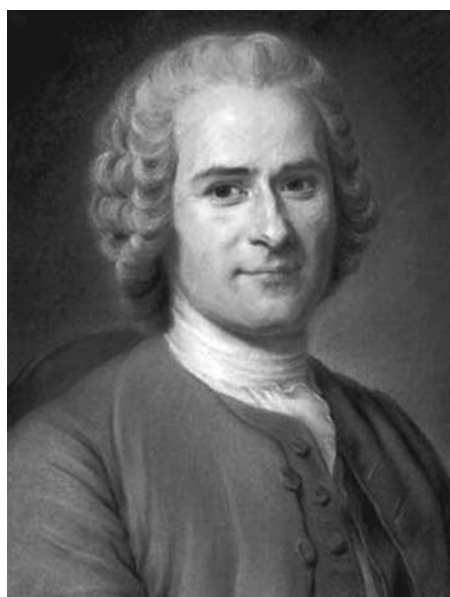


Figura 2.3: Jean-Jacques Rousseau, o filósofo iluminista.

Fonte: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Jean-Jacques_Rousseau_\(painted_portrait\).jpg](http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Jean-Jacques_Rousseau_(painted_portrait).jpg)

Etnologia

É, resumidamente, o estudo das informações sobre diferentes povos e suas culturas.

A obra de Rousseau, no entanto, ultrapassa fronteiras e consegue auxiliar profissionais de diversas áreas do conhecimento. Foi assim no caso da Antropologia. E isso de tal forma que Lévi-Strauss chegou mesmo a afirmar que “Rousseau não se limitou a prever a **etnologia**: ele a fundou”, ou seja, Rousseau, com mais de um século de antecipação, adotou um ponto de vista antropológico em sua obra. Mas o que se quer dizer com isso?

Rousseau foi o primeiro a introduzir o princípio de que, para que consigamos aceitar-nos nos outros, é necessário primeiro recusarmos a nós mesmos. Em outras palavras, poderíamos dizer que apenas quando começamos a questionar a nós mesmos é que começamos a nos tornar aptos a entender os outros.

Era justamente este modo de tentar olhar o mundo que fazia de Rousseau um pensador destacado, a ponto de, séculos depois, ser reconhecido como o “Fundador das Ciências do Homem”.

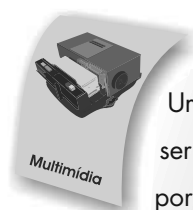
Parte de sua contribuição para tal é desenvolvida quando Rousseau fala daquilo que seria uma das mais importantes faculdades humanas: a piedade. Ela tem sua origem na identificação com um outro, sendo que este outro não se restringe a alguém da mesma família, nem da mesma cidade ou país, podendo ser um outro homem qualquer, pelo simples fato de compartilhar da mesma humanidade. Mas Rousseau vai além, pois sugere que a identificação pode ocorrer até mesmo com outros seres vivos, pois com eles compartilhamos a vida, o que torna possível a piedade. É através da *piedade* rousseauiana que o homem pode pensar-se e experimentar-se como um ser tal qual seus semelhantes.

A partir daí, estão abertos os caminhos para um pensamento *relativista*, ou seja, um modo de observar o mundo não pautado por determinismos, ideologias, dogmas ou quaisquer outras coisas, mas sim por uma busca pelo entendimento do outro, de suas peculiaridades, sutilezas, idiossincrasias e minúcias.

Relativizar, nesse sentido, significa abrir mão dos próprios valores, tentando ir de mente aberta ao desafio de identificar-se com o outro, para assim compreendê-lo. Não se trata mais de um julgamento, como nos casos de Etnocentrismo, mas sim de uma busca pela identificação.

Roberto da Matta escreveu que um dos principais desafios do trabalho de campo em Antropologia seria transformar o exótico em familiar e o familiar em exótico. Este seria, também, o princípio da relativização: ao passo que nos questionamos sobre nossos próprios

costumes, abrimo-nos aos costumes dos outros e tornamo-nos capazes de compreendê-los; ao mesmo tempo nos colocamos numa posição crítica em relação aos nossos valores e costumes.



Um bom recurso para reflexão sobre estas questões pode ser o filme *Dança com lobos* (1990). Dirigido e estrelado por Kevin Costner, o filme narra a história de um herói da Guerra Civil americana que passa a ocupar um posto longínquo numa região de fronteira com um grupo indígena. Lá ele cria fortes laços de amizade com os índios, aprendendo a respeitá-los e chegando a lutar ao seu lado contra os antigos companheiros do Exército americano.

Assim, ao relativizar, estamos abrindo espaço não apenas para conhecer aquilo que é estranho, estrangeiro, exótico ou diferente. Estamos nos colocando numa posição privilegiada para conhecer a nós mesmos, na medida em que passamos a realmente perceber que nossos hábitos não são os “naturais”, “adequados” ou “certos”, mas apenas mais uma das possíveis manifestações da sociabilidade humana.

Atende aos Objetivos 1, 2 e 3

Relativismo e Etnocentrismo são conceitos antagônicos. Destaque as principais diferenças entre estas duas perspectivas e suas potencialidades e dificuldades na contemporaneidade da globalização.

This image shows a single page of white paper with horizontal blue or grey ruling lines. The lines are evenly spaced and run across the width of the page, leaving small margins at the top and bottom. There are no vertical margin lines, and the page is completely blank except for the lines themselves.

Resposta Comentada

Ao passo que o modo do pensamento etnocêntrico toma os valores do grupo de referência como critérios de julgamento dos outros grupos, o Relativismo busca o abandono de seus valores de referência para abrir-se ao novo, pretendendo assim aumentar a possibilidade de entendimento dos outros grupos. Desse modo, enquanto o pensamento etnocêntrico

tende a hierarquizar os grupos humanos de acordo com os valores daqueles que fazem a avaliação, o Relativismo exalta a diversidade, observando-a como a verdadeira expressão da humanidade. Nesse sentido, o Relativismo exalta a pluralidade cultural como ideal, ao passo que o Etnocentrismo enfatiza a singularidade dos valores e comportamentos. Num contexto em que diferentes nações veem cada vez mais a necessidade de compreender suas diferenças, a interposição desses dois conceitos apresenta-se de forma cada vez mais visível nos tratados políticos internacionais, nas definições sobre “direitos humanos” e em todos os temas em que questões tratadas diferentemente em contextos locais precisam ser estabelecidas de modo universalista.

CONCLUSÃO

O Etnocentrismo, enquanto conceito, designa um tipo de ação caracterizada pela sustentação de um grupo social como centro do mundo, detentor dos valores mais elevados e da moral mais apreciável. Nesse sentido, todos os outros grupos são julgados e pensados através dos valores deste primeiro grupo. Trata-se de uma forma de avaliar o grupo ou os grupos dos “outros” baseada simplesmente nos critérios estabelecidos pelo grupo do “eu” ou do “nós”.

Um tipo de pensamento como este acarreta uma série de problemas, pois não apenas impossibilita a compreensão da diversidade cultural, mas também suscita inúmeros preconceitos, discriminações e, conseqüentemente, conflitos. Isto porque todos os grupos tendem a ser etnocêntricos, o que levará a disputas pelo domínio de uns sobre os outros. Nessa perspectiva, a diversidade é hierarquizada e a diferença, desvalorizada.

O pensamento oposto ao etnocêntrico é o relativista. Nele ocorre uma incessante tentativa de “colocar-se no lugar do outro”,

de tentar compreender suas motivações e seus pontos de vista. Não se trata aqui de um julgamento, pois os valores passam a ser vistos como relativos, mas sim de uma busca por compreender a si mesmo e aos outros. A diversidade aqui é a condição básica da humanidade, assim como a diferença.

RESUMO

O Etnocentrismo, enquanto conceito, diz respeito a uma atitude que representa um juízo de valor sobre os grupos “dos outros”, em que os parâmetros seguidos são justamente aqueles que compõem a moral e o costume do grupo do “nós”. Assim, o etnocêntrico é aquele que julga os outros através de seus próprios valores, normalmente a distância e sem considerar o ponto de vista daquele que está sendo avaliado.

Esse tipo de atitude possibilita a manifestação de atitudes preconceituosas e discriminatórias, ou mesmo de organizações que têm por objetivo combater todos aqueles que não se enquadram nos comportamentos que, segundo elas mesmas, são os desejáveis e únicos a serem respeitados.

Contrário à perspectiva etnocêntrica é o Relativismo, que, como o próprio nome sugere, é uma tentativa constante de alternar os pontos de vista, deslocando-se daquilo que é a perspectiva do grupo do “eu” para tentar olhar o mundo através do pensamento e da lógica dos “outros”.

Informação sobre a próxima aula

Na próxima aula, continuaremos a discutir o conceito de Etnocentrismo, mas desta vez trataremos das formas através das quais a Antropologia tentou superar tal perspectiva ao longo de sua existência. Desse modo, veremos algumas das principais contribuições antropológicas para a superação da perspectiva etnocêntrica em seu interior.

Leituras Recomendadas

O Etnocentrismo ainda é um obstáculo oferecido constantemente aos antropólogos de todo o mundo durante a realização de seus trabalhos. Alguns textos antropológicos já foram dirigidos especificamente para este tema. Destacamos assim as seguintes obras para um aprofundamento sobre o tema:

BENEDICT, Ruth. *Padrões de cultura*. Lisboa: Livros do Brasil: [19-].w

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Raça e História*. In: _____. *Antropologia estrutural 2*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

MATTA, Roberto da. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

Aula 3

O conceito de Cultura (1)

*Carlos Abraão Moura Valpassos
Neiva Vieira da Cunha*

Meta da aula

Apresentar o conceito de Cultura em Antropologia.

Objetivos

Esperamos que, após o estudo do conteúdo desta aula, você seja capaz de:

1. identificar e analisar os pressupostos básicos do conceito de Cultura;
2. reconhecer a história desse conceito que constitui uma das principais referências e debates das teorias antropológicas.

Pré-requisitos

Para que você encontre maior facilidade na compreensão desta aula, é fundamental a leitura e o entendimento da aula anterior, sobretudo naquilo que diz respeito aos casos ilustrativos do etnocentrismo.

INTRODUÇÃO

As diferenças culturais, tão comentadas neste momento em que o processo de globalização surge como tema constante de debates, são assuntos de interesse de inúmeros pensadores já há vários séculos.

Cerca de quatro séculos antes de Cristo, Confúcio (551 a.C. -479 a.C.), o influente teórico político e filósofo chinês, já refletia sobre a questão: “A natureza dos homens é a mesma, são os seus hábitos que os mantêm separados” (apud LARAIA, 2002; p. 10).

Heródoto (484 a.C.-424 a.C.) também viria a defrontar-se com o tema das diferenças culturais. O que despertou a curiosidade do grande historiador grego foi o sistema social matrilinear dos lícios, no qual, por exemplo, o casamento de uma mulher livre com um escravo dava origem a filhos livres, enquanto o casamento de um homem livre com uma estrangeira não garantia qualquer direito à cidadania por parte dos filhos do casal (LARAIA, 2002).

As manifestações da diversidade cultural na literatura ocidental são muitas. Tácito (55-120) registrou sua admiração pelo sistema de casamento dos germânicos, “únicos, entre os bárbaros, por se satisfazerem com uma mulher para cada”.

A reflexão sobre as diferenças de hábitos, costumes, línguas e credos, entre diversos povos, aumenta no século XIX, com a ascensão das ciências humanas.

Determinismo Biológico

A primeira questão que se coloca quando começamos a pensar sobre as diferenças de hábitos e costumes entre os povos é a seguinte: como explicá-las?

Até os dias de hoje, é possível encontrar pessoas que expliquem tais diferenças entre grupos sociais a partir de ideias como as das diferenças anatômicas, das distintas heranças genéticas ou

de outros fatores também ligados aos aspectos biológicos desses grupos. Essas explicações, que hoje encontramos no senso comum, outrora estiveram formuladas de um modo científico. Foram as teorias formadas no século XIX e que depois se tornaram conhecidas sob o título de *Determinismo Biológico*.

Adotar as perspectivas dessa teoria tem suas implicações no modo como entendemos o mundo. Se os hábitos, os costumes e as capacidades de um povo são fatores biológicos, então é possível pensar que os alemães sempre deveriam produzir os melhores automóveis do mundo, que todos os judeus seriam ricos e sovinas, que todo americano adoraria hambúrgueres e que a Seleção Brasileira de Futebol deveria vencer todas as competições das quais participasse.

Mais que isso, aceitar os pressupostos do Determinismo Biológico significa questionar a unidade da espécie humana, unidade que por este viés deixa de existir, fazendo com que a humanidade seja repartida e hierarquizada, segundo as capacidades biológicas das distintas sociedades.

Desse modo, a ideia de que fatores biológicos condicionam o modo de vida de um povo é bastante complicada. Afirmar o Determinismo Biológico é dizer que as diferenças entre negros e brancos, entre índios e negros, entre índios e brancos, ou entre asiáticos e europeus são oriundas da anatomia, dos tipos físicos e da herança genética destes povos, e não de longos processos históricos e sociais.

Ora, quem conheceu um alemão que não gosta ou mesmo não entende de automóveis? Um judeu pobre e generoso, um americano que detesta hambúrgueres e é amante de comida vegetariana, ou mesmo quem acompanhou o desempenho da Seleção Brasileira ao longo dos últimos anos consegue rapidamente perceber que o Determinismo Biológico apresenta falhas notáveis no seu modo de explicar a diversidade.

Vamos pensar sobre dois exemplos. No primeiro, imaginemos um cachorrinho que logo cedo foi tirado de sua mãe e criado por uma gata que teve uma ninhada de gatinhos. Depois de alguns

meses, mesmo sem ter contato com outros cães, o cachorrinho continuará a latir e nunca irá miar como seus irmãos adotivos. Do mesmo modo, sempre atacará seus adversários com mordidas e não com arranhões, nem tampouco deixará de abanar o rabo e pular em seu dono quando estiver feliz, em vez de ronronar e esfregar-se nas pernas da pessoa querida.

Num segundo exemplo, poderíamos pensar no que aconteceria se uma família brasileira adotasse uma criança russa. Esta criança se comportaria como suas outras irmãs que ficaram na Rússia ou seria mais parecida com crianças brasileiras? Se a adoção ocorresse nos primeiros meses de vida da criança, nem sequer a língua de seus pais biológicos seria conhecida e o português seria falado da mesma forma que as pessoas nascidas no Brasil, sem qualquer sotaque ou detalhe que denunciasses sua ancestralidade russa.

A língua, todavia, seria apenas um dos aspectos sobre os quais poderíamos pensar. Toda a vida dessa criança, seu modo de pensar o mundo, suas diversões infantis, seus sonhos e suas aspirações profissionais estariam ligados ao modo de vida brasileiro, diferindo muito das crianças que permaneceram no lugar em que ela nasceu na Rússia.

Desse modo, como explicar as diferenças dos povos através de fatores biológicos? Para os antropólogos, a diversidade de costumes não é oriunda de diferenças inatas de origem biológica, mas sim de processos de socialização, como veremos adiante.

Determinismo Geográfico

Outra explicação para as diferenças existentes entre as sociedades humanas foi dada com base nos distintos ambientes geográficos. Em poucas palavras, a ideia é que os ambientes físicos possuem a capacidade de condicionar os povos que os ocupam a adotar um determinado tipo de comportamento social.

Essas teorias, embora já existissem na Antiguidade, em pensadores como Bodin e Pollio, encontraram sua expressão mais forte no século XIX, sendo muitas vezes associadas ao geógrafo alemão Friedrich Ratzel (1844-1904).



Figura 3.1: Friedrich Ratzel.

Fonte: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/f/f2/Friedrich_Ratzel.jpeg



Friedrich Ratzel

Friedrich Ratzel foi um importante e influente pensador da virada do século XIX para o século XX, sendo considerado o fundador da Geografia Humana.

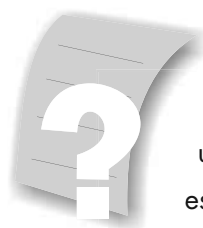
A premissa básica dessa corrente de pensamento é que o ambiente geográfico exerce fortes influências sobre a humanidade, definindo a fisiologia e mesmo a psicologia humana. Entre os

discípulos de Ratzel, houve mesmo aqueles que propuseram a ideia de que, em última instância, o homem é um produto do ambiente geográfico em que vive.

Mas como explicar, seguindo a lógica do determinismo geográfico, que em ambientes geográficos semelhantes se desenvolvam povos com hábitos bastante diferentes? Como explicar que, numa mesma região, existam povoadamentos voltados para a atividade pesqueira e outros que se dedicam à agricultura?

São precisamente estas questões que ressaltam a fraqueza das explicações que têm por base o determinismo geográfico.

Assim, para compreender a diversidade dos povos, os antropólogos trabalharam na definição e nas implicações do conceito de Cultura. É disso que vamos tratar agora.



O antropólogo culturalista Alfred Kroeber, em um famoso ensaio intitulado "O Superorgânico", escreveu o seguinte trecho:

Heródoto conta-nos que um rei egípcio, desejando verificar qual a língua-máter da humanidade, ordenou que algumas crianças fossem criadas isoladas da sua espécie, tendo somente cabras como companheiros e para o seu sustento. Quando as crianças, já crescidas, foram de novo visitadas, gritaram a palavra *bekos*, ou, mais provavelmente, *bek*, suprimindo-se o final, que o grego padronizador e sensível não podia tolerar que se omitisse. O rei mandou então emissários a todos os países, a fim de saber em que terra tinha esse vocábulo alguma significação. Ele verificou que no idioma frígio isso significava pão, e, supondo que as crianças estivessem reclamando alimento, concluiu que usavam o frígio para falar a sua linguagem humana "natural" e que essa língua devia ser, portanto, a língua original

da humanidade. A crença do rei numa língua humana inerente e congênita, que só os cegos acidentes temporais tinham decomposto numa multidão de idiomas, pode parecer simples; mas, ingênua como é, a inquirição revelaria que multidões de gente civilizada ainda a ela aderem.

Contudo, não é essa a nossa moral da história. Ela está no fato de que a única palavra, *bek*, atribuída às crianças, constituía apenas, se a história tem qualquer autenticidade, um reflexo ou imitação – como o conjecturaram há muito os comentadores de Heródoto – do grito das cabras, que foram as únicas companheiras e instrutoras das crianças. Em suma, se for permitido deduzir qualquer inferência de tão apócrifa anedota, o que ela prova é que não há nenhuma língua humana natural e, portanto, nenhuma língua humana orgânica.

Milhares de anos depois, outro soberano, o imperador mongol Akbar, repetiu a experiência com o propósito de averiguar qual a religião "natural" da humanidade. O seu bando de crianças foi encerrado numa casa. Quando, decorrido o tempo necessário, abriram-se as portas na presença do imperador expectante e esclarecido, foi grande o seu desapontamento: as crianças saíram tão silenciosas como se fossem surdas-mudas. Contudo, a fé custa a morrer e podemos suspeitar que será preciso uma terceira experiência, em condições modernas escolhidas e controladas, para satisfazer alguns cientistas naturais e convencê-los de que a linguagem, para o indivíduo humano como para a raça humana, é uma coisa inteiramente adquirida e não hereditária, completamente externa e não interna – um produto social e não um crescimento orgânico (KROEBER, 1970).

Conceito de Cultura

A primeira definição de Cultura num sentido antropológico foi elaborada por Edward Burnett Tylor (1832-1917), em 1871, num artigo chamado “A ciência da cultura”. Já na primeira página de seu texto, Tylor imprimia na história as palavras que seriam repetidas vezes utilizadas para pensar o conceito de Cultura:

Cultura ou Civilização, tomada em seu mais amplo sentido etnográfico, é aquele todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem na condição de membro da sociedade.

Tylor afirmava a unidade da natureza humana e atribuía a diversidade de costumes sociais à desigualdade existente entre os diferentes estágios da evolução social.



Figura 3.2: Edward Burnett Tylor.

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

A segunda metade do século XIX foi profundamente marcada pela publicação, em 1859, do livro *A origem das espécies*, de Charles Darwin. Esta obra teve grande impacto também nas disciplinas voltadas para o estudo da sociedade, que buscaram aplicar os métodos das ciências naturais ao seu próprio objeto, na tentativa de constituir-se como verdadeiras ciências da sociedade.

Naquele contexto histórico, a ideia de “evolução” estava profundamente arraigada. “Progresso” e “evolução” eram palavras que andavam lado a lado, e a imagem que melhor ilustra o evolucionismo pode ser encontrada numa escada, onde os degraus estão hierarquicamente posicionados, correspondendo a um verdadeiro progresso a superação de um degrau e a conquista do próximo.

Nesse sentido, é importante notar que, embora a ideia de evolução seja frequentemente associada a Darwin, este apenas utilizou tal expressão na sexta edição de *A origem das espécies*, ou seja, apenas 13 anos após a primeira publicação do livro.

Deve-se notar que a apropriação feita da teoria evolucionista por parte dos sociólogos e antropólogos foi fortemente influenciada pelas ideias de Herbert Spencer (1820-1903), para quem havia um avanço daquilo que era simples em direção ao complexo, o que se aplicava tanto à Biologia, quanto à Economia, à política e à religião, ou seja, à sociedade.

Enquanto na teoria de Darwin a evolução poderia ocorrer de diferentes maneiras e sem uma direção previamente determinada, para Spencer, a evolução social ocorria sempre do mesmo modo, seguindo as mesmas etapas dispostas numa única escala evolutiva. Era esta perspectiva unilinear que Spencer propunha para avaliar o grau de evolução de todos os povos, reduzindo assim a diversidade social aos estágios históricos da evolução das sociedades.

Desse modo, em todo o planeta, a sociedade humana seguia os mesmos caminhos evolutivos, percorrendo obrigatoriamente os estágios ascendentes da trajetória, que ia do mais simples ao mais complexo e, portanto, do mais primitivo ao mais civilizado.

Nesse sentido, embora Tylor atribuísse à humanidade uma “unidade psíquica”, ele falhou por insistir na evolução unilinear pela qual todos os grupos sociais passariam, ao invés de destacar a multiplicidade de possibilidades oferecidas pelas culturas.

É importante mencionar que Tylor utilizou a palavra *cultura* no singular, e que em sua definição do conceito ele escreveu “*cultura ou civilização*”, tratando as duas coisas como se fossem uma só. Era, portanto, a ideia da civilização que seria alcançada por todas as sociedades através do percurso evolutivo. Transpondo, então, os estágios mais baixos da selvageria, passando pela barbárie para logo depois, neste caminho único, alcançar o estágio máximo da vida social: a civilização.

Foi contra essa perspectiva teórica que Franz Boas (1858-1942) surgiu. Ele teve um papel fundamental naquilo que significou a passagem de uma concepção singular e universalista da cultura (a civilização) para uma atenção dirigida às diversidades das culturas, empregando agora o conceito em sua forma plural.



Figura 3.3: Franz Boas.

Fonte: <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:FranzBoas.jpg>

Boas enfatizava a importância de investigações históricas e acabou sendo uma figura fundamental na consolidação da Escola Cultural Americana, onde se acentuavam os particularismos históricos que proporcionavam às culturas um desenvolvimento que seguia caminhos próprios. Desta maneira, a diversidade cultural não era explicada por um percurso evolutivo unilinear, mas sim por uma contingência de eventos que os povos enfrentavam ao longo de suas histórias.

Como os eventos não foram os mesmos para todos os povos e como também é possível tratar um mesmo acontecimento de diferentes maneiras, Boas insistia, então, na importância de se estudarem os elementos culturais no conjunto de seu próprio contexto. Deste modo, abordando a disposição de objetos em coleções museográficas, Boas insistia para que os artefatos fossem agrupados não por “categorias de invenção”, mas sim por sua unidade sociocultural. Era através deste procedimento que Boas pretendia que os significados culturais dos objetos fossem destacados. Segundo ele, objetos idênticos poderiam ter destinos e valores diferentes de acordo com seus contextos culturais. Significa dizer que, em um dado contexto, uma flecha pode ser utilizada para a caça, mas em outro lugar, uma flecha com as mesmas características pode ser um importante artefato ritual cujo uso na caça é proibido. Neste sentido, não bastava apresentar os artefatos segundo suas características, era necessário organizá-los no conjunto de objetos pertencentes ao mesmo contexto cultural.

Os trabalhos de Franz Boas representaram a explosão dos pilares de sustentação das teorias deterministas. As sociedades humanas certamente são influenciadas por sua localização geográfica e mesmo por suas necessidades biológicas, mas isso não significa de modo algum que estes fatores sejam determinantes da conduta humana.

É certo que todo ser humano possui necessidades biológicas. Os modos de satisfazer tais necessidades, no entanto, são muito diversos. Pode-se dormir em redes, em camas ou mesmo no chão.

Aquilo que num determinado lugar representa uma verdadeira iguaria, em outro pode causar náuseas, se apresentado como opção alimentar.

Do mesmo modo, um ambiente que para um dado povo parece hostil pode ser favorável e ao mesmo tempo estimulante para um outro, dotado de uma outra cultura, sendo esta o fator que realmente define os modos como os grupos humanos responderão aos imperativos geográficos.

A perspectiva culturalista remete à ideia de que a humanidade distanciou-se do mundo animal, ou seja, da autoridade determinante da natureza. Esta é uma das mensagens de Alfred Kroeber em seu ensaio intitulado “O Superorgânico”.

Kroeber mostra como os animais tiveram que, ao longo do processo evolutivo, alterar suas características físicas para melhor adaptar-se aos diferentes meios geográficos. Alguns répteis deixaram de ser **pecilotérmicos** e tornaram-se **homeotérmicos**, trocando um par de membros por um par de asas para, assim, abandonar os ambientes terrestres e ganhar a capacidade de voar.

Os homens, por sua vez, adaptaram-se a diversos ambientes geográficos sem ter de alterar suas características físicas. Um animal frágil, relativamente lento e com uma capacidade visual que não é das melhores tornou-se o maior predador do planeta. É capaz de atingir mais de 300 km/h em ambientes terrestres e de enxergar até aquilo que não é visível a olho nu. O homem tornou-se capaz de voar e também de percorrer os oceanos, seja em suas superfícies ou em suas profundezas, e tudo isso sem ter de alterar componentes corporais.

Todas essas capacidades são fruto das inúmeras possibilidades proporcionadas pela cultura. O homem é, neste sentido, o resultado do ambiente cultural no qual se deu sua socialização. Como toda cultura é cumulativa, cada homem representa um herdeiro das experiências e dos conhecimentos de várias gerações que o antecederam.

Pecilotérmicos

São os chamados animais de sangue frio, que dependem das condições do ambiente para regular a temperatura de seus corpos. Os répteis são um exemplo de pecilotérmicos.

Homeotérmicos

São animais com a temperatura de sangue constante, tal como os mamíferos e as aves.

Por fim, podemos dizer que uma das grandes contribuições do culturalismo americano foi afastar os perigos derivados das teorias deterministas, já que suas explicações sobre as diferenças culturais facilmente podem produzir discriminações de cunho racial.



1. Cultura e Culturas, como conceitos, trazem ideias diferentes. As primeiras correntes antropológicas utilizavam a noção de “Cultura”, ao passo que, na segunda metade do século XX, o conceito passou a ser representado em sua forma plural, ou seja, Culturas. Apresente as principais diferenças entre os dois tipos de emprego da noção de cultura.

[illegible]

Resposta Comentada

O conceito de cultura empregado no singular aproxima-se da ideia de civilização. No século XIX, em função da influência das teorias evolucionistas, era comum pensar que havia apenas uma linha possível para o desenvolvimento da cultura e que todos os povos percorreriam os estágios evolutivos que iam dos estados mais simples e primitivos até os mais complexos e sofisticados. A Cultura ou Civilização, neste sentido, era a linha de chegada do caminho evolutivo. Embora estas teorias tivessem a virtude de indicar a “unidade da espécie humana”, não mais dividida por “raças” diferentes, ela falhava por não apontar a multiplicidade de modos que poderiam marcar a história de um povo. Não percebia, portanto, que as sociedades não obedecem a uma mesma linha de desenvolvimento, mas que este acontece de forma multilinear e que não há apenas um destino. A Cultura, para todos os povos, mas sim um amplo leque de possibilidades, que são as Culturas.

CONCLUSÃO

As diferenças culturais foram inicialmente explicadas através das teorias dos determinismos biológico e geográfico. Porém, a noção de Cultura surgiu contrapondo-se a estas correntes teóricas, destacando os processos históricos e sociais em detrimento dos aspectos relacionados à Biologia e à Geografia.

Desse modo, aquelas diferenças antes pensadas através de fatores quase que estáticos tornaram-se flexíveis. Pensar as diferenças entre os povos através de uma perspectiva culturalista significou a possibilidade de uma lógica plural, em que diferentes sociedades são vistas no mesmo horizonte, apesar de suas diferenças; não mais de um modo marcado, hierarquizado e rígido, em que as explicações giram em torno de fatores relacionados à Biologia e à Geografia.

Atividade Final

Atende aos Objetivos 1 e 2

De que modo a perspectiva culturalista contribuiu para a superação das teorias deterministas no processo de formulação e debate em torno do conceito de Cultura?

Resposta Comentada

Através dos meios proporcionados pela cultura, o homem conseguiu superar os imperativos da natureza, dominando os mais diferentes ambientes geográficos e superando suas limitações físicas. As teorias culturalistas refutaram tanto o determinismo geográfico quanto o biológico, ressaltando a cultura como fator responsável pela diversidade das sociedades humanas.

RESUMO

As diferenças marcantes entre as sociedades tiveram suas primeiras explicações científicas através de teorias que enfatizavam a influência de fatores geográficos e biológicos na constituição das sociedades. Estas teorias ficaram conhecidas, respectivamente,

como Determinismo Geográfico e Determinismo Biológico. Os primeiros esforços de elaboração e refinamento do conceito de “cultura” significaram a paulatina crítica às teorias deterministas e o recrudescimento da importância dos aspectos sociais para a compreensão das diferenças entre os povos.

Informação sobre a próxima aula

Na próxima aula, continuaremos a discutir o conceito de Cultura, mas dessa vez veremos as discussões travadas ao longo do século XX e os usos que foram feitos deste conceito que se tornou um dos mais importantes da Antropologia.

Aula 4

O conceito de Cultura (2)

*Carlos Abraão Moura Valpassos
Neiva Vieira da Cunha*

Meta da aula

Apresentar as críticas aplicadas ao conceito de Cultura nas últimas décadas do século XX e mostrar a discussão mais atual sobre esta temática.

Objetivos

Ao término desta aula, você deverá ser capaz de:

1. identificar os diferentes usos feitos do conceito de Cultura ao longo do século XX;
2. reconhecer a controvérsia teórica em torno desse assunto.

INTRODUÇÃO

Nas primeiras décadas do século XX, diversos antropólogos esforçaram-se na tentativa de definir e lançar luz sobre o conceito de Cultura, transformando-o num dos principais pilares, senão o principal, da Antropologia.

Nesse momento, a grande influência eram os trabalhos de Franz Boas. Seus discípulos, todavia, esforçaram-se para ressaltar o caráter de coerência e estabilidade dos sistemas culturais, deixando de lado a insistência *boasiana* de que a cultura era um processo criativo, através do qual as pessoas incorporavam e transformavam novos elementos.

Desse modo, começaram a surgir críticas veementes ao tratamento das culturas como sistemas fechados e determinantes dos comportamentos individuais. Era a consolidação de uma nova abordagem cultural.



Sobre a questão da incorporação e transformação de elementos culturais estrangeiros, um texto de Ralph Linton, sobre o começo do dia de um homem americano, é de grande valor ilustrativo:

O cidadão norte-americano desperta num leito, construído segundo padrão originário do Oriente Próximo, mas modificado na Europa Setentrional, antes de ser transmitido à América. Sai debaixo de cobertas feitas de algodão cuja planta se tornou doméstica na Índia; ou de linho ou de lã de carneiro, um e outro domesticados no Oriente Próximo; ou de seda, cujo emprego foi descoberto na China. Todos estes materiais foram fiados e tecidos por processos inventados no Oriente Próximo. Ao levantar da cama, faz

uso de “mocassins” que foram inventados pelos índios das florestas do Leste dos Estados Unidos e entra no quarto de banho cujos aparelhos são uma mistura de invenções europeias e norte-americanas, umas e outras recentes. Tira o pijama, que é vestiário inventado na Índia e lava-se com sabão que foi inventado pelos antigos gauleses, faz a barba que é um rito masoquístico que parece provir do antigo Egito.

(...) nosso amigo recosta-se para fumar, hábito implantado pelos índios americanos e que consome uma planta originária do Brasil; fuma cachimbo, que procede dos índios da Virgínia, ou cigarro, proveniente do México. Se for fumante valente, pode ser que fume mesmo um charuto, transmitido à América do Norte pelas Antilhas, por intermédio da Espanha. Enquanto fuma, lê notícias do dia, impressas em caracteres inventados pelos antigos semitas, em material inventado na China e por um processo inventado na Alemanha. Ao inteirar-se das narrativas dos problemas estrangeiros, se for bom cidadão conservador, agradecerá a uma divindade hebraica, numa língua indo-européia, o fato de ser cem por cento americano (apud LARAIA, 2002; p. 106-108).

Culturas: lentes para ver o mundo

Nos anos de 1950, a interpretação do mundo e sua classificação eram pensadas como produtos culturais, e a organização das experiências e das ações humanas, como a manifestação de sistemas simbólicos. Para ilustrar isso, o professor

Leslie White (LARAIA, 2002) usava como exemplo a capacidade humana de diferenciar a água benta da água destilada, possibilidade existente apenas em virtude da Cultura, visto que quimicamente ambas são idênticas.

Assim, se nas primeiras décadas daquele século a ênfase dada ao conceito recaía sobre seus aspectos costumeiros e nos padrões de comportamento, a partir dos anos de 1950, o acento desloca-se para as estruturas de significado simbólico. Cada cultura passava a ser entendida como um sistema de representações mentais compartilhadas.

As representações da realidade constituíam então a Cultura e ela fornecia às pessoas as formas pelas quais elas conduziriam suas ações, entenderiam o mundo e interpretariam os comportamentos alheios.

As diferenças dos hábitos e costumes dos povos não mais eram explicadas através de argumentos que recorriam à Biologia ou aos imperativos naturais. Cada povo possuía sua representação do mundo e sua forma, quiçá peculiar, de interpretar a vida e seus acontecimentos. Isso significa dizer que a mesma realidade poderia ser vista de diferentes maneiras. Dado que a cultura de cada povo constituía a lente simbólica através da qual se via o mundo.

Se as teorias representacionistas dos significados eram amplamente difundidas e utilizadas por volta dos anos de 1970, isso não significa, todavia, que um consenso sobre o conceito de Cultura estivesse em formação. Novas reformulações estavam por vir.

1. Com base no que foi lido nas páginas anteriores, elabore um breve comentário crítico sobre a ideia de Cultura como um sistema fechado, coeso e coerente.

[illegible]

A Cultura como um sistema fechado, dotado de grande coerência e que praticamente determinava as possibilidades de conduta dos povos, foi uma concepção do termo que ganhou força na primeira metade do século XX, recebendo grande aceitação nos debates antropológicos. Na segunda parte daquele século, no entanto, esta concepção passou a receber críticas severas, pois não dava conta da diversidade interna de cada povo, não auxiliava na compreensão dos processos de transformação cultural e também não era suficiente para a análise dos contatos entre diferentes culturas. A reprovação direcionava-se à tendência dessa perspectiva em estabelecer a cultura como algo excessivamente ordenado e ordenador, coeso, sistemático, fechado, essencializado e determinista. Desse modo, outras abordagens do conceito ganharam espaço.

Críticas à cultura como modelo de ação

A partir dos anos 1980, o conceito de Cultura passa a ocupar novamente um lugar central nos debates antropológicos (se é que em algum momento abandonou essa posição). O foco das críticas era então o entendimento das representações culturais como moldes das ações sociais.

As narrativas antropológicas que adotavam tal perspectiva eram colocadas em questão. Um dos maiores críticos desta perspectiva foi Roy Wagner [1938 -], que enxergava um erro no entendimento dos sistemas coletivos de representação como algo compartilhado e estável. Para ele, ao contrário do compartilhamento e da estabilidade, o que existia era um verdadeiro fluxo vivo de contínua recriação do mundo.

Para Tim Ingold [1948 -] essas ideias faziam bastante sentido. Segundo ele, durante o trabalho de campo, o que justamente não aparece para o antropólogo são corpos de pensamento e costume perfeitamente fechados e nitidamente definidos, compartilhados por pessoas que estão submetidas a eles e que têm neles suas vidas e ações encapsuladas.

Ao invés disso, o que geralmente o trabalho de campo revela são séries e séries de contradições, de divergências nas interpretações de mitos e rituais, de antagonismos de todas as espécies e de inúmeras discordâncias.

Os sistemas de significado eram então criticados por serem uma criação dos antropólogos e não das pessoas que supostamente viviam neles e os seguiam. Assim, outro ponto depreciado era a ideia de que as pessoas obedeciam “inconscientemente” aos imperativos dos sistemas compartilhados de representação, pois, ao aceitar essa perspectiva, perdia-se muito ao negligenciar a chamada agência das pessoas, ou seja, sua capacidade de criação e de ação. Em outras palavras, criticava-se a teoria dos sistemas de representação, porque eles tendiam em grande parte a entender as pessoas como meras seguidoras de modelos previamente estabelecidos.

A tentativa nos últimos anos tem sido a de apresentar a cultura como algo em constante transformação, que não simplesmente subjugava as pessoas, fazendo com que elas adotassem um tipo de comportamento previamente determinado. Dizendo de outro modo, a tarefa tem sido a compreensão de como as pessoas incorporam os significados culturais, amalgamando conceito e prática, e consolidando-se, assim, como verdadeiros agentes, capazes de interagir, reforçar ou mesmo transformar suas concepções de mundo e também a dos outros. Como disse Ingold, seria mais realista falar que as pessoas vivem culturalmente do que dizer que elas vivem em culturas.



Atende aos Objetivos 1 e 2

2. No final do século XX, as teorias antropológicas que concebiam as culturas como sistemas de representações de significados compartilhados receberam fortes críticas. Com base no que foi estudado, aponte alguns dos problemas dessas teorias.

Resposta Comentada

A ideia de um sistema de representações compartilhadas foi duramente criticada, porque não refletia as divergências encontradas ao longo dos trabalhos de campo, no que diz respeito

às interpretações nativas de mitos, rituais e também das classificações, utilizadas em seus contextos sociais. Assim, mostrava-se que a ideia de compartilhamento de significados era equivocada e que terminava por pressupor o cerceamento da ação individual e ignorar por vezes as diferenças internas de uma sociedade.

A transformação da cultura ou a cultura da transformação?

No ano de 2006, a tribo indígena Seminole, do estado americano da Flórida, comprou a famosa rede Hard Rock Cafe, da firma inglesa de investimentos Rank Group. O valor pago na negociação foi de 965 milhões de dólares e, a partir daí, a tribo passaria a gerir uma extensa rede de restaurantes, hotéis e cassinos.



Figura 4.1: Pintura de índio Seminole tradicional exposta no Smithsonian American Art Museum – chefe Coehajó – 1837.

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

Quando o negócio foi “fechado”, os índios iniciaram os ritos de comemoração, realizando orações e cantos indígenas, classificados em jornais e revistas como “tradicionais”.

O que acontecia então era uma interessante manifestação da capacidade de transformação cultural num contexto de contato interétnico. Para os antropólogos, esse evento era de grande interesse, na medida em que marcava aquilo que vários teóricos, há décadas, tentavam frisar: a cultura de um povo é capaz de incorporar hábitos de outras sociedades, englobando-os e dando a eles uma roupagem local.

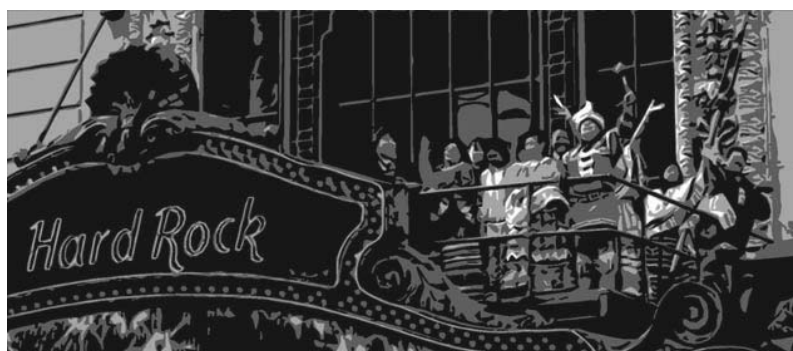


Figura 4.2: Índios Seminole comemorando a compra da rede Hard Rock.

Interessante é pensar que o próprio nascimento da disciplina é marcado por uma perspectiva bastante distinta. Quando em 1922, Malinowski escreveu a introdução do clássico livro *Os argonautas do Pacífico Ocidental*, ele atribuía à Antropologia a difícil missão de registrar hábitos e costumes que em todo o planeta estavam em vias de desaparecimento.



Foi com as palavras a seguir que Malinowski sintetizou a preocupação de sua época com a dissolução de diversos sistemas culturais:

A etnologia se encontra hoje em uma situação tristemente ridícula, para não dizer trágica: no exato momento em que começa a colocar em ordem sua oficina, a forjar os instrumentos adequados, a se aprontar para a realização da tarefa que lhe cabe, seu objeto de estudo dissolve-se com uma rapidez irremediável. Justamente agora, quando os métodos e objetivos da etnologia científica, fundada no trabalho de campo começam a tomar forma, quando homens [sic] perfeitamente preparados para o trabalho, começam a viajar às terras selvagens e a estudar seus habitantes, estes vão-se extinguindo diante de seus olhos (1922, p.15).

Na verdade, nesse período os antropólogos estavam ainda afetados pela ideia de progresso e tendiam a acreditar que a influência da expansão colonialista levaria ao fim das diferentes expressões culturais, pois a pressão civilizatória levaria à consequente adoção do “modo de vida ocidental” em todos os cantos do planeta.

As culturas estavam morrendo, pensavam os antropólogos, e seriam cedo ou tarde desintegradas pelo assédio da ordem capitalista mundial. Parte dos antropólogos da metade do século XX estava seriamente preocupada com uma possível destruição cultural, advinda do antigo processo de imperialismo ocidental. As instituições, os valores, as crenças e os costumes tribais estavam, pois, em vias de extinção, na medida em que se apresentavam como obstáculos à expansão capitalista.

No final do século XX, todavia, essas ideias mostraram-se equivocadas. Vários povos que foram pensados em processo de desaparecimento continuavam a existir. Alguns, que tinham o fim de sua “cultura” dado como certo, não apenas mantinham-se vivos como assistiam a uma verdadeira revitalização de suas tradições.

Isso não quer dizer que um intenso sofrimento não tenha sido experimentado por inúmeros povos do planeta em função do expansionismo capitalista. É certo que processos de expulsão territorial, casos de escravidão ou de extrema pauperização foram vividos com grande agonia por inúmeras pessoas. O que tentamos enfatizar aqui, e o caso Seminole é apenas um dos exemplos, é o caráter criativo das culturas. Isso porque elas, as culturas, são capazes de incorporar elementos estrangeiros, transformando-os ao mesmo tempo em que transformam a si mesmas.



Atende aos Objetivos 1 e 2

3. Claude Lévi-Strauss certa vez falou de uma “arqueologia do vivente”, referindo-se à preocupação dos antropólogos em registrar os costumes dos povos para ter assim um memorial daquilo que estava por desaparecer. Comente essa preocupação com as culturas em vias de extinção e suas debilidades.

Resposta Comentada

Em meados do século XX, havia por parte de alguns antropólogos uma intensa preocupação com os efeitos perversos do processo de expansão do sistema capitalista. Temia-se por uma verdadeira destruição da diversidade cultural, na medida em que as diferentes expressões culturais, tradições e costumes seriam destruídos e substituídos pelos modelos impostos pela dita sociedade ocidental. É verdade que a expansão imperialista resultou em grandes agonias sociais, como mostram o empobrecimento de inúmeros grupos étnicos, ou mesmo a escravização de povos ou a expulsão de seus territórios tradicionais. Apesar disso, o caráter criativo e transformativo das culturas mostrou-se bastante forte em diferentes lugares. Foi assim com os Seminole, dos EUA, e com vários outros povos que conseguiram apropriar-se culturalmente de acontecimentos infelizes, transformando-os ao seu favor e experimentando assim um verdadeiro florescimento cultural.

Os usos políticos do conceito de Cultura

Hoje o conceito de Cultura é amplamente conhecido e seus usos políticos manifestam-se de uma maneira até então inédita na história. As implicações políticas deste conceito todavia já são bastante antigas.

Anne Salmond, uma antropóloga neozelandesa da Universidade de Auckland, argumentava que em suas representações das culturas os antropólogos acabaram por transformar os “outros”

Exótico

Derivado do grego *eksótikós*, “de fora, exterior”. Esta palavra refere-se ao que é esquisito, excêntrico, extravagante, não familiar a quem vê. Por exemplo, aos olhos de um brasileiro, pode parecer exótico um prato feito com carne de cachorro, mas para um coreano esta pode ser uma iguaria bastante familiar.

em verdadeiros objetos da Antropologia, tratando a vida desses outros povos como algo ao mesmo tempo homogêneo e **exótico**. Assim, as teorias antropológicas por vezes afastaram-se de seu objetivo de compreender os modos de vida reais apresentados por diferentes povos. Ao tratar essas outras “culturas” como homogêneas e estáveis, acabaram por transformá-las em curiosidades exóticas que se tornariam objetos de consumo para os europeus (RAPPORT; OVERING, 2005; p. 98-99).

Era, portanto, uma forte crítica ao chamado relativismo cultural que se estabelecia. Ao escrever os textos etnográficos, os antropólogos tendiam a dar ênfase no contraste entre aspectos de suas culturas e das “outras”, contribuindo, assim, para intensificar o caráter exótico daquilo que se entendia como sociedades não ocidentais.

A crítica a este uso do conceito de Cultura seria que, ao apresentar os “outros” povos como exóticos, então, os antropólogos criavam um distanciamento entre suas sociedades e aquelas por eles estudadas. Tratava-se de um afastamento de ordem política, econômica, tecnológica, moral e até mesmo mental, que, se não impedia, ao menos dificultava qualquer possibilidade de diálogo entre esses dois “universos”.

Tal afastamento tinha um reflexo claro nas ações políticas, na medida em que propiciavam um cenário para projetos de desenvolvimento nos quais as exóticas culturas, que acabavam sendo entendidas pelo público geral como dotadas de certa inferioridade, poderiam ascender a melhores condições de vida.

Assim, alguns antropólogos, dentre eles Lila Abu-Lughod (professora da Universidade de Colúmbia), defenderam que, em virtude de suas potencialidades nocivas, o conceito de Cultura deveria deixar de ser usado na Antropologia.

Era a ideia de que a referência à Cultura de um povo marcado pela colonização ou pela discriminação racial seria uma forma de marcar hegemonicamente sua servidão. Desse modo, o que os críticos condenam é o uso do conceito de Cultura

como uma expressão do colonialismo, ou seja, como um modo de controle intelectual que estabeleceria os povos ditos periféricos em redomas de sujeição, separados do maravilhoso mundo ocidental progressista. De modo mais geral, Marshall Sahlins aponta que, na perspectiva dessas críticas, a Antropologia ao enfatizar as diferenças culturais contribuiria para a legitimação das desigualdades que são inerentes ao sistema capitalista.

O problema, todavia, não está na palavra “cultura”, mas sim nos usos que dela têm sido feitos. A tarefa antropológica passa então a ser elaborar o conceito para que ele não represente uma ameaça aos povos que fornecem os dados que ajudam os antropólogos a pensá-lo. Além disso, deve-se notar que é justamente no momento em que mais se fala em “cultura”, ou seja, quando tal conceito ultrapassa os muros acadêmicos e alcança o público mais amplo, que os antropólogos cogitam a hipótese de abandoná-lo.

CONCLUSÃO

As últimas décadas do século XX foram marcadas por um processo de autoconscientização dos povos em relação às suas culturas como formas de ação política, no que diz respeito à reivindicação de direitos. Se durante centenas de anos, as pessoas viviam culturalmente sem saber disso, na virada do último século, tornou-se importante para várias minorias étnicas conhecer e enfatizar os aspectos distintivos de sua cultura. Assim, garantir seu lugar ao sol num contexto marcado pelo processo de globalização. Não se tratava, pois, de uma questão de autenticidade ou de inautenticidade desses povos, mas sim da manifestação plena dos aspectos criativos e transformativos que caracterizam efetivamente a vida social.

Desse modo, podemos dizer que o conceito de Cultura continua tão ou mais vivo e importante do que nunca, pois hoje é algo que interessa não apenas aos antropólogos, mas também a todas as pessoas.

Atividade Final

Atende aos Objetivos 1 e 2

Aponte as principais críticas às implicações políticas do uso do conceito antropológico de Cultura.

Resposta Comentada

Ao apresentar as diferenças culturais através de modelos que enfatizavam o caráter exótico dos povos não ocidentais, o uso do conceito de Cultura dificultaria um diálogo de sociedades distintas em condições de igualdade e, ao mesmo tempo, poderia justificar projetos de desenvolvimento que estariam em conflito com os interesses dos grupos sociais aos quais seriam dirigidos. Além disso, a ênfase na diferença cultural poderia ser utilizada politicamente como forma de legitimação de desigualdades sociais.

RESUMO

De uma perspectiva preocupada com os aspectos de coerência e ordem, frisando a cultura como algo estável, fechado e coeso, passamos a uma abordagem simbólica da cultura, onde as representações de significado eram vistas como compartilhadas e definidoras dos modos possíveis de ação das pessoas. No final do século XX, foram apresentadas perspectivas mais heterogêneas para o conceito de Cultura, em que a ênfase era direcionada aos aspectos antagônicos da vida social e às diferentes maneiras pelas quais as pessoas manifestam suas individualidades e interesses. Tal formulação permite que o conceito de Cultura possa ser usado para pensar questões como as transformações sociais, do mesmo modo que não trata cada personalidade como o resultado de seu ambiente cultural.

Informação sobre a próxima aula

Na próxima aula, exploraremos o tema da diversidade cultural, apresentando os debates em torno dos processos de encontro e convivência de diferentes culturas. Tema de grande importância nos tempos modernos, sobretudo em função deste movimento que se convencionou chamar de “globalização”.

Leituras Recomendadas

SAHLINS, Marshall. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, 1997.

_____. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3., n. 2, 1997.

Aula 5

Os pais fundadores: Boas e Malinowski

*Carlos Abraão Moura Valpassos
Neiva Vieira da Cunha*

Meta da aula

Apresentar a trajetória de dois importantes autores da Antropologia moderna que consolidaram a prática do trabalho de campo e da etnografia: Franz Boas e Bronislaw Malinowski.

Objetivos

Esperamos que, após o estudo do conteúdo desta aula, você seja capaz de:

1. analisar a revolução que ocorreu na Antropologia no início do século XX;
2. identificar argumentos que justifiquem a importante contribuição de Franz Boas e Bronislaw Malinowski nesse processo.

Pré-requisitos

Para maior compreensão desta aula, é fundamental a leitura e o entendimento das Aulas 2, 3 e 4, em que discutimos o etnocentrismo e o conceito de cultura.

INTRODUÇÃO

Vimos, nas aulas anteriores, que enquanto o século XVI é marcado pela exploração de espaços até então desconhecidos e pela descoberta de novas formas de “encarnação” da humanidade, nos séculos seguintes essa experiência da *alteridade* foi sendo elaborada de distintas maneiras. Mas será, de fato, a partir do século XIX que se tentará estabelecer nexos entre todas essas diferentes formas de vida. Nesse século, portanto, é que a Antropologia constitui-se enquanto uma disciplina científica autônoma. As mudanças ocorridas na Europa nesse período são decisivas neste sentido. Com a Revolução Industrial e a Revolução Francesa, o continente europeu vê-se diante de uma transformação sem precedentes em seu modo de vida e em suas relações sociais. Além disso, o contexto geopolítico é absolutamente diferente. Este é o período da conquista colonial, que desembocará na assinatura do **Tratado de Berlim**, em 1885, que definirá a partilha da África entre as potências europeias, pondo fim às soberanias africanas.

Tratado de Berlim

Entre 15 de novembro de 1884 e 26 de fevereiro de 1885, foi realizado o Congresso de Berlim, com o objetivo de definir as regras de ocupação do continente africano pelas potências coloniais. O Congresso foi proposto por Portugal e organizado pelo chanceler Otto von Bismarck, da Alemanha. Participaram ainda a Grã-Bretanha, a França, a Espanha, a Itália, a Bélgica, a Holanda, a Dinamarca, os Estados Unidos, a Suécia, a Áustria-Hungria e o Império Otomano.



Figura 5.1: O Congresso de Berlim em gravura da época.

Fonte: <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/5c/Afrikakonferenz.jpg>

É nesse contexto que a Antropologia moderna desenvolve-se. Nesse período, a África, a Índia e a Austrália, por exemplo, passam a ser povoadas por um grande número de europeus, agora não só missionários, mas, sobretudo, administradores coloniais. Isso possibilita o surgimento de uma rede de informações sobre essas regiões, levantadas através dos inúmeros questionários, enviados por pesquisadores das metrópoles. Foi a partir das respostas a esses questionários que se constituíram os primeiros materiais de análise sobre esses povos, dando origem a estudos clássicos desse período da Antropologia, como *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (Sistemas de consanguinidade e afinidade da família humana), de **Lewis Henry Morgan**, publicado em 1871, e *The Golden Bough: a study in Magic and Religion* (O ramo de ouro), de Sir **James George Frazer**, publicado em 1890. Ambos os trabalhos foram escritos a partir de informações coletadas através desses questionários, enviados às colônias e aplicados pelos administradores ou missionários locais.

Lewis Henry Morgan

Nasceu em 21 de novembro de 1818, no estado de Nova Iorque, nos Estados Unidos. Fez sua formação universitária no Union College, onde cursou Direito, profissão que chegou a exercer por algum tempo. Posteriormente, filiou-se ao Partido Republicano, envolvendo-se então com a vida política. Foi nessa ocasião que passou a se interessar pela Antropologia, passando a estudar os Iroqueses. Entre seus estudos, destacam-se aqueles sobre o tema do parentesco e sobre a evolução das sociedades. Entre seus principais trabalhos estão *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1871) e *Ancient Society* (1877). Faleceu em 17 de dezembro de 1881.

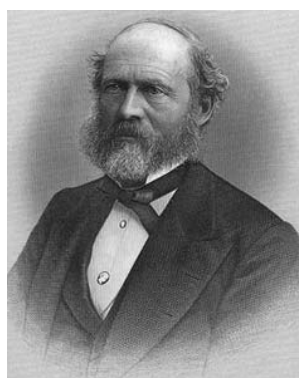


Figura 5.2: Lewis Henry Morgan.

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

Sir **James George Frazer** nasceu em 1º de fevereiro de 1854, em Glasgow, na Escócia. Foi um pioneiro da análise antropológica, tendo realizado estudos sobre mitologia e religião. Estudou na Universidade de Glasgow e no Trinity College, da Universidade de Cambridge, onde escreveu *The Golden Bough: a study in Magic and Religion* (1890), sua obra mais importante. *The Golden Bough* é um trabalho composto de 12 volumes, em que Frazer empreendeu um estudo comparativo dos mitos e da religião de diversas sociedades. Frazer faleceu em 7 de maio de 1941, em Cambridge.



Figura 5.3: Sir James George Frazer.

Fonte: <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/7a/JamesGeorgeFrazer.jpg>

A produção inaugural

Além das obras de Morgan e Frazer, durante toda a segunda metade do século XIX, foram publicados outros trabalhos que se tornariam obras clássicas da Antropologia, como *Ancient Law* (1861), de Henri Sumner Maine; *Das Mutterrecht* (1861), de Johannes Jakob Bachofen; *La Cité Antique* (1864), de Fustel de Coulanges; *Primitive Marriage* (1865), John Ferguson MacLennan; *The Primitive Culture* (1871), de Edward Burnett Tylor; *Ancient Society* (1877), também de Lewis Henry Morgan. Todos esses estudos foram feitos a partir de intensa troca de informações entre os pesquisadores, nas metrópoles, e os novos residentes das colônias, que lhes enviavam grande quantidade de informações. E todos refletem a tentativa de compreender, da forma mais extensa possível, no tempo e no espaço, todas as culturas, em particular aquelas mais longínquas e desconhecidas. Essa era a perspectiva do **Evolucionismo Unilinear**.

Evolucionismo Unilinear

Teoria sobre a evolução das culturas que se desenvolveu na segunda metade do século XIX. Era formada por perspectivas concorrentes e desenvolveu-se principalmente a partir do trabalho de autores clássicos da Antropologia, entre eles Lewis Henry Morgan, Edward Burnett Tylor e James George Frazer, que acreditavam que a cultura ocidental representava o ápice da evolução social. De acordo com a perspectiva evolucionista, predominante entre os antropólogos da época, a espécie humana era uma só e, portanto, cada sociedade seguiria necessariamente um único caminho evolutivo, partindo de um estágio “primitivo,” até alcançar o modelo clássico de civilização ocidental.

Assim, podemos ver que nesse período os antropólogos dificilmente recolhiam, eles mesmos, os materiais que usavam em suas análises. Neste sentido, eles trabalhavam com dados “de segunda mão”, ou seja, dados que eram recolhidos por outras pessoas. Por isso, eles ficaram conhecidos como “antropólogos de gabinete”, porque recebiam as informações e as analisavam no conforto de seus gabinetes de trabalho. Também nesse período, esses primeiros antropólogos não estavam ainda preocupados com a prática do trabalho de campo da etnografia, que se tornaria a ferramenta básica da Antropologia moderna. Essas são práticas profissionais que serão consolidadas na passagem do século XIX para o século XX e que terão em Franz Boas e Bronislaw Malinowski referências fundamentais.

Esses dois teóricos terão um papel importante no desenvolvimento que ocorrerá na Antropologia nesse período e que colocará um fim na divisão de tarefas que até então caracterizava o trabalho antropológico: entre aquele que observava e recolhia as informações (o missionário, viajante ou administrador da colônia) e o pesquisador erudito que as analisava e interpretava. Será, sobretudo, a partir desse período que o pesquisador em Antropologia compreenderá que é preciso deixar o conforto de seu escritório de trabalho. Ir a campo e lá permanecer, com o objetivo de impregnar-se das categorias nativas e compartilhar a intimidade daqueles que não devem ser considerados como simples informantes, mas como hóspedes que recebem o pesquisador e que o ensinam sobre sua cultura e modo de vida.

O desenvolvimento do trabalho de campo

Será preciso, então, viver em meio àqueles que se quer conhecer, aprender a sua língua e procurar captar o “ponto de vista nativo”, como costumamos dizer em Antropologia, procurando apreender a lógica que orienta suas ações, suas formas de expressão dos sentimentos, suas atitudes. Trata-se, portanto, de uma situação

radicalmente distinta daquela dos viajantes do século XVIII e mesmo dos missionários e administradores do século XIX. Geralmente não residiam com os nativos nem tampouco falavam a sua língua, colhendo as informações solicitadas pelos pesquisadores, através de intérpretes ou tradutores. Enfim, a partir desse momento, a Antropologia passará a ser praticada de forma distinta, incorporando definitivamente o trabalho de campo de longa duração e a realização da etnografia como características definidoras de sua própria identidade, enquanto campo de saber.



Embora a maior parte das obras clássicas da Antropologia produzidas, sobretudo na segunda metade do século XIX, se baseassem em dados levantados por outras pessoas, as pesquisas de primeira mão não estavam totalmente ausentes nesse período. Assim, em 1851, Henry Morgan publicou as observações recolhidas por ele durante uma viagem realizada entre os Iroqueses, grupo nativo que vivia em torno da região dos Grandes Lagos, no nordeste dos Estados Unidos. Mais tarde, Adolf Bastian realiza inúmeras viagens de pesquisa à África, América e Ásia, e Edward Tylor realiza pesquisa de campo no México.

A prática do trabalho de campo, que se tornaria definidora do trabalho do antropólogo, passaria a ser, a partir dessa mudança de perspectiva, a própria fonte da pesquisa antropológica. Ele passaria, então, a orientar as pesquisas de toda uma nova geração de antropólogos, que passariam a realizar estadias prolongadas entre os povos que tomavam como objeto de estudo. Assim, em finais do século XIX, Franz Boas realiza trabalho de campo entre os Kwakiutl e entre os Chinook, da Colúmbia Britânica. Em 1901,

Pitt Rivers estuda os Toda, na Índia. Entre 1906 e 1908, Radcliffe-Brown realiza trabalho de campo nas ilhas Andaman, no oceano Índico. Entre 1909 e 1910, **Seligman** parte em missão de trabalho para o Sudão, na África. E, em 1914, Malinowski parte para um minúsculo arquipélago na Melanésia, de onde retornará, quatro anos depois, impregnado do pensamento e dos valores aprendidos entre os nativos. A partir daí, os estudos baseados nesse modelo de trabalho de campo se multiplicariam. Após a Primeira Guerra Mundial, Evans-Pritchard estuda os Azandes e os Nuers, na África; Meyer Fortes estuda os Tallensi, também, na África, e Margareth Mead estuda os ilhéus da Nova Guiné.

Charles Gabriel Seligman

Nascido em Londres em 1873, forma-se em Medicina em 1896, se especializando em Patologia. Parte, em seguida, em uma expedição da Universidade de Cambridge ao estreito de Torres, entre 1898 e 1899. Ao retornar a Londres, continua trabalhando na Medicina, mas parte, em 1904, para a Nova Guiné, acompanhando a Major Cooke Daniels Ethnographical Expedition. Essa foi a ocasião em que recolheu o material que lhe permitiu escrever *The Melanesians of British New Guinea*, publicado em 1910. Em 1906, Seligman parte para o Sri Lanka, onde estuda os Veda, cujo resultado também foi publicado em 1911. Em 1909, ele parte pela primeira vez para o Sudão, país aonde retornará inúmeras vezes até 1922. Em 1913, torna-se professor da London School Economics, aonde foi professor de Malinowski, Evans Pritchard, Raymond Firth, Meyer Fortes, entre outros que se tornariam importantes para a história da Antropologia. Seligman morre em 1940, em Londres.



Figura 5.4: Charles Gabriel Seligman.

A importância de Franz Boas

Mas será, sobretudo, a partir das experiências de Franz Boas e Bronislaw Malinowski que essa tradição disciplinar se consolidará. Franz Boas merece destaque por sua trajetória e seu papel fundador na Antropologia moderna. Com ele, assistimos à grande virada da Antropologia, na medida em que ele foi, de fato, “um homem de campo”. Nascido em nove de julho de 1858, em Minden, Alemanha, ele estudou sucessivamente Matemática na Universidade de Heidelberg, de Bonn e Kiel, onde também concluiu seu doutorado em Geografia Física. Em 1883, participou de uma expedição ao norte do Canadá, passando muitos meses no Ártico, onde entrou em contato com os Esquimós. É interessante observar que esse primeiro trabalho de campo de Boas foi realizado no ano de nascimento de Malinowski, o que nos ajuda a dimensionar o pioneirismo e a importância histórica de Boas para a Antropologia.

Fascinado pela capacidade de adaptação dos seres humanos e na busca de uma natureza comum a todos, Boas passa a se interessar pela Antropologia, tornando-se o primeiro especialista nos índios da Colúmbia Britânica, no Canadá, em particular os Kwakiutl e os Chinook. Três anos mais tarde, em 1886, Boas retorna à Colúmbia Britânica para novas pesquisas e acaba por se fixar, em seu retorno, nos Estados Unidos, onde consegue um posto de diretor-assistente da revista *Science*, obtendo também a cidadania americana.

No campo, Boas ensinava que *tudo* deve ser anotado detalhadamente, desde os materiais constitutivos das casas até as notas das canções cantadas pelos nativos. Além disso, ensinava também que tudo isso deve fazer parte de uma descrição minuciosa, que tente reproduzir a realidade observada da forma mais fiel possível. A essa descrição minuciosa damos o nome de Etnografia, que deve ser o resultado final do trabalho de observação do antropólogo em campo. Em seus inúmeros trabalhos, Boas expressa com clareza esses princípios.

A partir de sua experiência como pesquisador de campo, Boas passa a estudar, como ninguém antes tinha feito, cada sociedade a partir de seu próprio contexto histórico, buscando compreendê-la como uma totalidade autônoma. E será a partir dessa tentativa de compreensão que ele fará uma crítica radical à perspectiva evolucionista que até então vigorava na Antropologia. Procurando demonstrar que um costume só adquire significado quando relacionado ao contexto particular em que foi produzido, Boas rompe com o pressuposto evolucionista de que as chamadas “sociedades primitivas” estariam na origem do desenvolvimento das “sociedades complexas”, saindo de um “estágio inferior” para um “estágio superior”. Neste sentido, ele afirma que não se pode pensar em raças superiores ou inferiores, mas sim em diferentes culturas.

A questão que importa aqui é que, a partir de Boas, fica claro que, para conhecermos uma outra sociedade ou uma outra cultura, é preciso mergulhar profundamente nela, através do trabalho de campo prolongado e da observação direta de seus costumes, tradições, crenças, formas de conhecimento, festas, celebrações e tudo o mais que constitui a vida social do grupo estudado. E, para isso, o antropólogo teve de sair de seu gabinete e ir ao encontro daqueles que queria conhecer. Apenas dessa forma, segundo Boas, o antropólogo poderia apreender essa cultura em sua totalidade e, ao mesmo tempo, em sua autonomia.

Assim, pela primeira vez, o teórico e o observador estão reunidos no antropólogo moderno. Além disso, nesse momento assistimos também ao surgimento da etnografia profissional, que não se satisfaz em apenas reunir dados como quem coleciona objetos raros, mas que procura compreender de que forma todos esses dados reconstituem a unidade daquela cultura. Assim, Boas considera que não existem objetos mais nobres ou menos nobres a serem coletados. Todo material que se apresenta no campo tem alguma importância e significado. Desse ponto de vista, tanto as grandes narrativas míticas quanto as piadas contadas no dia a dia devem ser consideradas como fonte de informação sobre as lógicas que orientam as formas

de pensar e de agir daquela sociedade. Boas também foi um dos primeiros a mostrar a importância e a necessidade do aprendizado da língua nativa para o desenvolvimento da pesquisa antropológica, pois o acesso à língua é que fornece a chave de compreensão da cultura.

A influência de Boas na moderna Antropologia, portanto, foi muito grande. Foi a partir de sua experiência como pesquisador de campo que se delineou o que hoje é considerado o verdadeiro *rito de passagem* do antropólogo. Da mesma forma, seus registros etnográficos, marcados ao mesmo tempo pela descrição detalhada e metódica e pelo cuidado daquele que evita a generalização apressada, tornou-se uma referência importante para o desenvolvimento do texto antropológico. E, além de tudo que já foi dito, é importante também lembrar que Boas foi o grande mestre da primeira geração de antropólogos americanos, entre eles Robert Lowie, Kroeber, Sapir, Ralph Linton, Ruth Benedict e Margareth Mead. Boas faleceu nos Estados Unidos, em 1942.



Atende ao Objetivo 1

1. O objetivo desta atividade é compreender a importância que Franz Boas representou para o estabelecimento de um novo paradigma no campo da Antropologia, ao fazer a crítica ao Evolucionismo e ao legitimar a prática do trabalho de campo.

Vimos que Franz Boas trouxe uma importante contribuição à Antropologia ao anunciar a necessidade de reunir, numa só pessoa, as tarefas de observar e recolher os dados e a sua posterior análise e interpretação. Quais foram os impactos dessa mudança para a prática antropológica?

Resposta Comentada

O fim da divisão de tarefas que caracterizava os estudos clássicos da Antropologia, além de consolidar um método, teve também o mérito de definir uma nova identidade profissional: a do antropólogo como um pesquisador de campo. Depois de Boas, tornou-se impossível produzir conhecimento antropológico sem recorrer ao trabalho de campo de longa duração, ao aprendizado da língua e à coleta de material pelo próprio antropólogo.

O empreendimento de Malinowski

Como mencionamos anteriormente, Malinowski nasceu no ano em que Boas realizava sua primeira experiência de trabalho de campo. Nascido em 7 de abril de 1884, na Cracóvia, Polônia, Malinowski faz sua formação em seu país de origem, onde também obteve seu doutorado, em 1908. Partiu então para Londres, em 1910, onde estudou na London School of Economics, com Seligman. Em setembro de 1914, parte para a Nova Guiné, instalando-se inicialmente em Mailu, onde permanece até março de 1915. Retorna a Nova Guiné, em junho desse mesmo ano, instalando-se dessa vez nas ilhas Trobriand, onde realizara trabalho de campo, até 1918. O resultado dessa experiência entre os trobriandeses foi publicado em 1922, sob o título *Os argonautas do Pacífico*

Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné – Melanésia, tornando-se um clássico da Antropologia moderna.



Figura 5.5: Mapa das ilhas Trobriand.

Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Trobriand.png>

Embora não tenha sido o primeiro a realizar trabalho de campo prolongado entre os povos que estudava e a recolher os materiais em seus idiomas, Malinowski radicalizou essa experiência ao romper quase totalmente o contato com os europeus, durante esse período. De fato, ninguém antes dele havia feito tamanho esforço de penetração na mentalidade e na visão de mundo de uma outra cultura. Mas, diferente de Boas, que defendia o registro exaustivo de um repertório de casos e costumes, Malinowski argumentava que a partir de um único evento, às vezes aparentemente simples, seria possível apreender o perfil de conjunto de uma sociedade.

Também afastando-se da perspectiva evolucionista, Malinowski argumentava que era preciso estudar uma cultura como uma totalidade, mas chamava a atenção para a necessidade de levar em conta o momento em que ela era observada, através da interação dos aspectos que a constituíam, sem referir-se à sua história como fonte de explicação. Dessa forma, com Malinowski, a Antropologia rompe definitivamente com as grandes sínteses evolucionistas de reconstituição das origens da humanidade e passa a se dedicar, cada vez mais, às lógicas particulares que caracterizam cada cultura. Ao ler *Os argonautas do Pacífico Ocidental*, percebemos claramente que os costumes dos trobriandeses, tão diferentes dos nossos, possuem um significado e uma coerência, formando um sistema lógico bastante elaborado.

Visando a compreender a coerência interna de cada cultura, Malinowski elaborou uma teoria, o Funcionalismo, inspirado no modelo das ciências naturais. Da perspectiva desta teoria, os homens teriam determinadas necessidades que as culturas, cada uma a seu modo, tratariam de satisfazer. Assim, cada sociedade realizaria isso, elaborando instituições sociais (o casamento, a política, as leis, a economia, as crenças etc.) que forneceriam respostas coletivas a essas necessidades. Assim, cada cultura constituiria seu conjunto de soluções particulares. Posteriormente, com o próprio desenvolvimento da Antropologia, será feita a crítica dessa teoria funcionalista, considerada por muitos como extremamente rígida e limitada. Falaremos mais detalhadamente sobre o funcionalismo nas próximas aulas.

O que importa reter aqui é que, para além das críticas sofridas por Malinowski, ele trouxe uma contribuição decisiva para o que a Antropologia é ainda hoje, tendo sido, por isso mesmo, um dos autores mais polêmicos de sua época. Mas é preciso reconhecer que o modelo de trabalho de campo praticado por ele inaugura o que chamamos de *observação participante*, ensinando-nos como deveria ser o estudo de uma sociedade que nos é estranha. A experiência de permanecer por um longo tempo entre aqueles que escolhemos como

objeto de estudo, esforçando-nos a pensar em sua própria língua e assim tentarmos olhar o mundo a partir de sua própria perspectiva, ensinou o *olhar* antropológico, fornecendo-nos um modelo do que deveria ser o trabalho de campo na Antropologia.

Outra importante contribuição de Malinowski foi sua capacidade de restituir a existência de homens e mulheres que só puderam ser conhecidos através do seu relato. Em sua etnografia sobre os trobriandeses, ele os fez reviver e fez-nos conhecê-los e torná-los, de algum modo, familiares. Isso se deve, certamente, a um estilo narrativo marcado por uma enorme sensibilidade, que nos ensina não somente a olhar o outro, mas também a descrevê-lo em seu próprio contexto, restituindo às cenas da vida cotidiana todas as suas nuances. Com relação a esse aspecto, *Os argonautas do Pacífico Ocidental* é exemplar. Sua grande importância reside exatamente no fato de ele ter conseguido fazer ver e ouvir aos seus leitores aquilo que Malinowski havia ele mesmo visto, ouvido e sentido entre os trobriandeses.

CONCLUSÃO

Embora hoje todos estejamos convencidos de que as sociedades diferentes da nossa são sociedades tão humanas quanto a nossa, mas que apenas têm hábitos e costumes diferentes, na época de Boas e Malinowski isso representou uma mudança radical na forma de conceber e relacionar-se com a diferença.

Atividade Final

Atende ao Objetivo 2

O objetivo desta atividade é compreender de que maneira as trajetórias profissionais dos dois autores se entrelaçam com a própria história e desenvolvimento da antropologia no campo disciplinar.

Leia atentamente as afirmações de Franz Boas e Bronislaw Malinowski e responda a questão a seguir:

Não se pode dizer que a ocorrência do mesmo fenômeno sempre se deve às mesmas causas, nem que ela prove que a mente humana obedece as mesmas leis em todos os lugares. Temos que exigir que as causas a partir das quais o fenômeno se desenvolveu sejam investigadas, e que as comparações se restrinjam àqueles fenômenos que se provem ser efeitos das mesmas causas (BOAS, 2004, p. 32-33).

A meu ver, um trabalho etnográfico só terá valor científico irrefutável se nos permitir distinguir claramente, de um lado, os resultados da observação direta e das declarações e interpretações nativas e, de outro, as inferências do autor, baseadas em seu próprio bom senso e intuição psicológica (MALINOWSKI, 1976, p. 18).

Vimos que tanto Boas quanto Malinowski tiveram uma importância fundamental para o desenvolvimento da Antropologia moderna, no campo de saber autônomo. De que modo as trajetórias desses dois autores contribuíram para esse desenvolvimento?

Resposta Comentada

A grande importância dos dois autores refere-se à consolidação de um modelo de trabalho de campo, que seria consolidado como o método, por excelência, de produção do conhecimento no campo da Antropologia. Através da prática do que chamamos de observação participante, esse método tornou possível apreender as categorias de pensamento e observar suas ações, dando ao antropólogo uma autoridade que se legitima exatamente a partir da construção da Etnografia, onde ele reúne as observações e os dados coletados a partir de uma descrição densa, ou seja, carregada de significado.

RESUMO

Vimos a trajetória de dois autores importantes da Antropologia, Franz Boas e Bronislaw Malinowski, e a contribuição que trouxeram para a Antropologia moderna. Essa contribuição é particularmente importante no que diz respeito às ferramentas utilizadas na pesquisa antropológica, a importância do trabalho de campo e da observação participante. Devemos destacar também a importância da Etnografia como um relato que procura reconstruir, com toda a sua riqueza de detalhes e nuances, a vida social do grupo observado.

Informação sobre a próxima aula

Na próxima aula, vamos conhecer mais dois importantes autores considerados os primeiros teóricos da Antropologia: Émile Durkheim e Marcel Mauss.

Aula 6

Os pais fundadores: Durkheim e Mauss

*Carlos Abraão Moura Valpassos
Neiva Vieira da Cunha*

Meta da aula

Apresentar a trajetória de dois importantes autores da Antropologia moderna, Émile Durkheim e Marcel Mauss, considerados os primeiros grandes teóricos da disciplina, evidenciando a relação constitutiva entre a prática do trabalho de campo e sua elaboração teórica.

Objetivos

Esperamos que, após o estudo do conteúdo desta aula, você seja capaz de:

1. reconhecer a constituição do quadro teórico da Antropologia;
2. identificar a importante contribuição de Émile Durkheim e Marcel Mauss neste processo.

Pré-requisitos

Para que você encontre maior facilidade na compreensão desta aula, é fundamental a leitura e o entendimento das Aulas 3, 4 e 5, nas quais discutimos o conceito de cultura e a consolidação da prática do trabalho de campo e da etnografia.

INTRODUÇÃO

Como vimos na aula anterior, o início do século XX foi o período de construção das ferramentas metodológicas que definiram a prática antropológica. Embora os dois autores estudados tenham tido participação fundamental na consolidação desse modelo metodológico, eles não foram reconhecidos como grandes teóricos da disciplina. Boas era um excelente pesquisador de campo, recolhendo com precisão os dados que reuniu em suas etnografias exemplares, mas não construiu nenhuma teoria acerca dos grupos por ele estudados. Aliás, vimos como ele considerava perigosa qualquer forma de generalização apressada. E quanto a Malinowski, embora tenha produzido alguma teoria, essa foi, sem dúvida, a parte mais questionável de sua obra.

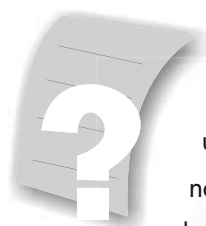
Assim, seria necessário ainda à Antropologia produzir seu quadro teórico, os conceitos apropriados à investigação e estudo das culturas humanas. Esse trabalho será realizado, inicialmente, por dois dos mais importantes representantes da Escola Sociológica Francesa: Émile Durkheim e Marcel Mauss. Partindo do pressuposto de que havia uma autonomia na vida social, era preciso, então, construir modelos e instrumentos teóricos que possibilitassem o seu estudo e que fossem, também eles, independentes dos modelos epistemológicos de outras disciplinas, como a História, a Geografia, a Psicologia e mesmo a Biologia. Neste caso, esse trabalho não foi realizado por pesquisadores de campo, mas por filósofos e sociólogos. Serão eles que tratarão de fornecer à Antropologia sua base teórica inicial, a partir da qual a disciplina se desenvolverá. Vamos, então, conhecer um pouco da trajetória destes dois autores e sua contribuição à Antropologia.



Wilhelm Maximilian Wundt

Nascido em 16 de agosto de 1832, na Alemanha, era médico, filósofo e psicólogo, sendo considerado um dos fundadores da moderna Psicologia experimental. Em 1856, concluiu seus estudos de Medicina em Heidelberg, atuando, durante algum tempo, como professor de Fisiologia. Alguns anos mais tarde, em 1879, criou o primeiro laboratório de Psicologia, no Instituto Experimental de Psicologia, na Universidade de Leipzig, Alemanha. Entre 1900 e 1920, publicou sua última obra, *Volkerpsychologie* (Psicologia do Povo ou Psicologia Cultural).

Fonte: <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Wundt.jpg>



Por Escola Sociológica Francesa denominamos uma linhagem no campo acadêmico francês, nascida com Émile Durkheim, a partir de um grupo de jovens intelectuais que ele reuniu em torno de si, interessados em pesquisar temas como magia, religião, parentesco e análises das categorias sociais ou coletivas. Entre seus mais ilustres representantes estão o próprio Marcel Mauss, sobrinho de Durkheim, além de Celestin Bouglé, Paul Fauconnet, Maurice Halbwachs, Robert Hertz e Henri Hubert, entre outros.

A contribuição de Émile Durkheim

Émile Durkheim nasceu em Épinal, uma pequena cidade na região da Alsácia, na França, em 1858, mesmo ano em que Boas nasceu. Em 1879, ingressou na École Normale Supérieure (Escola Normal Superior), onde, em 1882, concluiu sua formação em Filosofia. Foi quando iniciou, de forma mais sistemática, seus estudos no campo das Ciências Sociais e da Psicologia, inicialmente em Paris, partindo, em seguida, para a Alemanha, onde acompanhou os cursos de **Wundt**. Em 1887, foi nomeado professor na Universidade de Bordeaux, na França, onde criou a primeira cadeira de Sociologia numa universidade francesa, no curso de Pedagogia. Em 1893, defendeu sua tese de doutorado intitulada *A divisão social do trabalho*, que publicou logo depois. Em 1895, publicou o clássico *As regras do método sociológico*, seguido, em 1897, de *O suicídio*, trabalho com o qual Durkheim fechou um importante ciclo na produção de sua obra.

Ao mesmo tempo que publicou esses trabalhos, com análises mais propriamente sociológicas, Durkheim criou, em 1896, uma revista chamada *L'Année Sociologique*. Em torno desta publicação,

Durkheim reuniu um grupo de jovens interessados no estudo da morfologia social, da religião, da magia e das representações sociais, a partir da perspectiva por ele aberta para a análise da vida social. Entre eles estava seu sobrinho, Marcel Mauss. A partir desta experiência, podemos dizer que se inaugurou uma nova fase na produção da obra de Durkheim, que culminou com a publicação do clássico livro *As formas elementares da vida religiosa*, em 1912.

Com esse trabalho, juntamente com aqueles publicados na revista *L'Année Sociologique* por seus colaboradores, fundou-se o que se convencionou chamar de Escola Sociológica Francesa, referência fundamental tanto para a teoria sociológica quanto para a teoria antropológica. Outro importante trabalho produzido por Durkheim, em parceria com Marcel Mauss, intitulava-se *Algumas formas primitivas de classificação – contribuição para os estudos das representações coletivas*, publicado em 1903. Nele, os autores buscaram demonstrar que tanto o pensamento quanto as suas representações estão longe de ser um processo puramente individual, correspondendo, antes de tudo, ao resultado de um processo social complexo. Reconhecem, assim, que a capacidade humana de classificar não é inata, estando diretamente vinculada a processos sociais mais amplos.



Figura 6.1: Émile Durkheim.

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

Podemos dizer que a primeira fase da produção de Durkheim caracterizou-se mais por uma abordagem sociológica, enquanto que, a partir dos trabalhos com seus colaboradores na *L'Année Sociologique*, ele desenvolveu uma nova abordagem que se constitui como referência básica da Antropologia francesa. A partir deste período, Durkheim ampliou seu ponto de vista, reconhecendo que era não só importante mas também necessário estender o campo de investigação da Sociologia aos materiais recolhidos pelos antropólogos nas sociedades primitivas.

As categorias de pensamento

As formas elementares da vida religiosa tem como objeto de análise as religiões primitivas, a partir de dados e informações recolhidas por outros pesquisadores de campo, buscando demonstrar a origem social das categorias de pensamento. Retomando a discussão de Aristóteles a respeito das “categorias do ser”, a partir das quais relacionamos ideias e fatos, Durkheim reconhece serem elas os “quadros rígidos que encerram o pensamento” e “a ossatura da inteligência” (DURKHEIM, 1978, p. 211), ou seja, reconhece ser a partir de categorias gerais, como espaço, tempo, gênero, número, causa etc. que pensamos a realidade de forma organizada. Mas qual seria então a origem destas categorias? Será esta a questão que Durkheim vai tentar responder neste trabalho.

A resposta de Durkheim a essa questão propõe a superação de duas posições filosóficas tradicionais a respeito. A primeira delas, o *apriorismo*, atribuía ao pensamento um caráter anterior a toda forma de experiência, afirmando serem estas categorias inatas. A segunda, o *empirismo*, afirmava serem as categorias produzidas na e pela experiência de cada indivíduo. De acordo com a perspectiva apriorista, os homens sempre perceberiam e pensariam o mundo de uma mesma maneira, no que diz respeito às linhas mais gerais e abstratas. Já do ponto de vista empirista, nada existia no homem para além de suas sensações e todo o pensamento sobre a realidade era derivado exclusivamente da sensibilidade.

Durkheim considerava essa segunda posição inaceitável, na medida em que ela não dava conta do caráter coercitivo e exterior que as categorias têm sobre os homens. Considerava também que a primeira posição, por sua vez, não resistia à prova de um controle experimental ao explicar a origem de uma razão *a priori*, recorrendo para isto a instâncias metafísicas com a ideia de Deus ou às ideias inatas. Mas para Durkheim e seus colaboradores a recusa ao apriorismo era mais forte, na medida em que ele se chocava com a concepção fundamental que orientava o grupo da Escola Sociológica Francesa: a ideia de que as categorias de pensamento são construídas socialmente e que, neste sentido, elas têm uma história que precisa ser reconstituída. E à Antropologia caberia restituí-las em seus contextos de significado.

Durkheim propõe, então, superar essa dualidade, retendo alguns pontos das duas posições, e, ao mesmo tempo, descartando outros, na tentativa de realizar uma nova síntese. E esta nova síntese só seria possível com o reconhecimento do caráter histórico e social das categorias de pensamento. Esta foi a perspectiva elaborada por Durkheim e seus colaboradores de *L'Année Sociologique*, que permitiu manter o caráter externo das categorias, advindo da experiência, e, ao mesmo tempo, indicar sua origem: as sociedades concretas, pensadas como totalidades. Caracterizadas desta forma, as categorias de pensamento passam a ser concebidas como “representações coletivas”, noção fundamental e importante contribuição da Escola Sociológica Francesa para a teoria antropológica.

Assim, embora Durkheim seja considerado o fundador da Sociologia francesa, a amplitude de seu projeto de conhecimento da vida social deu à sua obra, sobretudo em sua segunda fase, uma forte característica antropológica. Para a Antropologia contemporânea, as teorias durkheimianas constituem referências obrigatórias. A epistemologia durkheimiana, tomando como princípio explicativo a precedência da sociedade sobre o indivíduo, teve, inclusive, grande influência sobre a própria Antropologia Social inglesa, sobretudo

por meio dos trabalhos de Radcliffe-Brown. É esta irreducibilidade do social aos indivíduos que está na base da abordagem sociológica, que permite a Durkheim afirmar que os fatos sociais só podem ser explicados por outros fatos sociais e não por motivações individuais, consolidando a autonomia do campo disciplinar das Ciências Sociais.

Na verdade, essa maneira de pensar acaba remetendo-nos a uma perspectiva tão funcionalista quanto aquela desenvolvida por Malinowski que vimos na aula anterior. Ambas são perspectivas que supõem um certo funcionalismo com relação à vida social, embora assumindo características distintas em cada um destes casos. Mas, enquanto que para a Antropologia francesa as noções de função e de funcionalismo serão ideias-chave, para Malinowski (e também para Boas) o conceito de cultura assumirá uma posição de destaque. Assim, as ideias de diversidade e de relativismo cultural, tão caras a estes dois autores, sobretudo à Antropologia americana, fundada por Boas, tenderão quase a desaparecer na Antropologia francesa, marcada pela concepção sociológica durkheimiana. Mas veremos estas diferenças entre as várias escolas de Antropologia com mais detalhes nas próximas aulas.

Por todos esses motivos, não se pode deixar de considerar a enorme importância deste autor para a constituição do *corpus* teórico da Antropologia. O importante aqui é destacar que o pensamento de Durkheim, com suas novas exigências metodológicas, renovou profundamente a epistemologia das Ciências Humanas, particularmente das Ciências Sociais, na primeira metade do século XX. Desta perspectiva, suas ideias exerceram influência considerável sobre a Antropologia, em especial na Inglaterra e na França, país onde a Antropologia continua muito próxima à Sociologia ainda hoje.



This image shows a single sheet of white paper with horizontal blue or grey ruling lines. The lines are evenly spaced and run across the width of the page. There are approximately 20 lines visible. The paper has a slight shadow on the right side, suggesting it's resting on a surface.

Resposta Comentada

A resposta deverá recuperar as etapas que marcaram o desenvolvimento tanto dos métodos da Antropologia, consolidados, sobretudo, por Boas e Malinowski, com a experiência do trabalho de campo e elaboração do texto etnográfico, quanto de desenvolvimento do quadro teórico da disciplina, elaborado inicialmente por Durkheim e Mauss, apresentado nesta aula. Em seguida, será necessário articular estas duas dimensões.

Além da importância de Durkheim para a constituição do quadro teórico da Antropologia, o papel de Marcel Mauss, neste sentido, foi ainda mais fundamental. Sobrinho de Durkheim, com quem colaborou até a sua morte, Mauss nasceu, como o tio, em Épinal, em 1872. Sendo catorze anos mais velho, Durkheim não só se manteve próximo à formação do sobrinho como se converteu em seu mentor intelectual. Mauss foi um dos mais ativos e importantes representantes do grupo de colaboradores de Durkheim; entretanto, a I Guerra Mundial praticamente acabou com o grupo, reunido em torno da revista *L'Année Sociologique*, já que parte significativa desta nova geração de intelectuais tombou na frente de batalha. Além disso, Durkheim adoeceu e morreu em 1917, restando apenas Marcel Mauss que tratou de dar continuidade à tradição de pensamento da Escola Sociológica Francesa.



Figura 6.2: Marcel Mauss.

Fonte: http://www.google.com.br/imgres?imgurl=http://www.nndb.com/people/307/000099010/marcel-mauss-2-sized.jpg&imgrefurl=http://www.nndb.com/people/307/000099010/&usq=__g w U H U C 3 e X 2 B y a E 5 u _ V i f x ó h - Y r Q = & h = 3 0 0 & w = 2 9 4 & s z = 2 2 & h l = p t - B R & s t a r t = 1 & u m = 1 & i t b s = 1 & t b n i d = T J _ p P A w j V l z 8 D M : & t b n h = 1 1 6 & t b n w = 1 1 4 & p r e v = / i m a g e s % 3 F q % 3 D M a r c e l % 2 B M a u s s % 2 6 u m % 3 D 1 % 2 6 h l % 3 D p t - B R % 2 6 s a % 3 D X % 2 6 r l z % 3 D 1 R 2 S K P B _ p t - B R B R 3 3 3 % 2 6 t b s % 3 D i s c h : 1

A contribuição de Marcel Mauss

Embora tenha sido Durkheim quem descortinou um novo horizonte ao jovem sobrinho, foi Mauss que o antecedeu no estudo dos fenômenos religiosos. Além disso, ao mesmo tempo que suas contribuições teóricas ao campo da Antropologia são próximas, são também muito diferentes. Se, por um lado, Mauss afirma a autonomia da vida social e sua irredutibilidade ao plano individual, aproximando-se neste sentido de Durkheim, por outro lado afasta-se dele com relação ao estatuto, atribuído à Antropologia. Para Durkheim, a importância de estudar as sociedades ditas “primitivas” consistia na possibilidade de, a partir de uma perspectiva comparativa, estabelecer, por assim dizer, *leis gerais* acerca da natureza humana, tomando a Antropologia como uma espécie de disciplina anexa à Sociologia. Para Mauss, esta importância residia exatamente na possibilidade de a Antropologia constituir-se como uma disciplina independente da Sociologia. Neste sentido, afirmava exatamente o contrário, que o lugar da Sociologia é que estava contido na Antropologia.

Aqui, torna-se necessário retornar a Durkheim para um esclarecimento que explica, em parte, as diferenças entre os dois autores. Há uma importante distinção no pensamento de Durkheim que não destacamos na apresentação que fizemos dele no início da aula: a distinção entre **morfologia social** e **simbolismo**. A noção de morfologia social refere-se ao que poderíamos sucintamente definir como análise da estrutura social, isto é, da forma que cada sociedade assume no tempo e no espaço. Já a noção de simbolismo refere-se à explicação sociológica daquilo que a Escola Sociológica Francesa definia como *representações sociais* ou *representações coletivas*, isto é, as categorias de pensamento por meio das quais os membros de uma determinada sociedade se expressam, comunicam-se e procuram compreender a realidade. E, embora estas duas noções sejam indissociáveis na obra de Durkheim, sua herança teórica desenvolveu-se em duas vertentes, cada uma focalizando seu interesse num destes aspectos, sem abrir mão de sua inter-relação.

Morfologia social

Análise de sistemas estruturais de diversos grupos sociais, comparando-os e classificando-os em distintas categorias, visando compreender como esses sistemas influem nas relações entre pessoas e grupos.

Assim, a morfologia social se ocuparia fundamentalmente do substrato da sociedade e de seus tipos sociais.

Simbolismo

Comportamento simbólico, possível na medida em que se pode reagir a estímulos a partir de significados adquiridos em experiências anteriores. Simbolismo refere-se, portanto, ao sistema de símbolos empregados nas relações entre os homens em sociedade.

Assim, o funcionalismo anglo-saxão, representado por Radcliffe-Brown, focalizará fundamentalmente o plano da estrutura da sociedade, isto é, o plano das relações entre as distintas posições ocupadas pelos atores sociais para garantir o funcionamento da sociedade. Já os estudiosos reunidos em torno da *L'Année Sociologique* tenderão a buscar, antes de mais nada, o sentido, o significado, à primeira vista oculto, dos marcos conceituais em que se dão estas mesmas relações, ou seja, do significado das categorias a partir das quais os homens pensam e organizam-se em sociedade. Nesta busca, seus trabalhos se concentrarão em evidenciar a origem social destas categorias de pensamento, tais como espaço, tempo, direita, esquerda, causa, gênero, número etc. E Mauss será o responsável pelo desenvolvimento desta perspectiva analítica, criando consequências profundas ao legado da Escola Sociológica Francesa. Portanto, Mauss foi aquele que fez da Antropologia não mais um anexo da Sociologia, mas uma disciplina autônoma em toda a sua especificidade. Como Boas, nos Estados Unidos, ele foi o responsável pela formação de toda uma primeira geração de antropólogos franceses, sendo mesmo considerado o pai fundador da disciplina na França.

Um dos conceitos mais importantes, formulado por Marcel Mauss, foi o de *fato social total*. Tal conceito foi elaborado num texto clássico intitulado *Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão de troca nas sociedades arcaicas*, publicado em 1923. Neste trabalho, Mauss afirma que todo fato social é parte de uma totalidade, ou seja, faz parte de uma sociedade que deve ser compreendida em sua especificidade e que é constituída pela integração de múltiplos planos: biológico, econômico, jurídico, histórico, religioso, estético etc. Esta ideia de totalidade indica que cada fenômeno social compromete, ao mesmo tempo, todos e cada um destes planos ou instâncias teoricamente distinguíveis. Este conceito tem por objetivo evidenciar o caráter total e concreto da realidade social, exigindo, portanto, da análise antropológica, procedimentos que

transcrevam esta totalidade. Assim, estamos diante de um corpo teórico explicativo, não no sentido da submissão dos fatos sociais às *leis gerais* de funcionamento da sociedade, tal como preconizava uma abordagem mais sociológica, mas no sentido da possibilidade de apreensão dos fenômenos sociais a partir da multiplicidade de suas relações e determinações. Trata-se, portanto, de uma espécie de multideterminação dos fatos sociais, em que cada plano remete a outro até o momento em que a própria existência de planos distintos é questionável, para além de sua importância metodologicamente falando.

Há, inclusive, uma relação entre o *Ensaio sobre a dádiva* e *Os argonautas do Pacífico Ocidental* que é bastante ilustrativa da relação entre teoria e prática antropológica que estamos discutindo aqui. Os dois são trabalhos clássicos da Antropologia e foram publicados com apenas um ano de diferença. O trabalho de Malinowski, publicado em 1922, é uma etnografia exemplar, feita a partir do trabalho de campo, realizado entre 1914 e 1918 pelo autor, e descreve meticulosamente os grandes circuitos marítimos realizados anualmente entre os nativos das ilhas Trobriand, na Melanésia, transportando colares e pulseiras de conchas: o *Kula*. Já o *Ensaio sobre a dádiva*, de Mauss, publicado em 1923, é uma tentativa de elaboração teórica a partir da descrição do *Kula*, tão bem etnografado por Malinowski nos *Argonautas*, e do *Potlach*, também exemplarmente descrito e analisado em diferentes momentos da etnografia de Boas, especialmente nos relatórios encaminhados à Associação Britânica sobre o trabalho de campo, realizado entre os Kwakiutl, na costa noroeste dos Estados Unidos, entre 1888 e 1897. Neste trabalho, com a ajuda de um informante nativo, Boas descreve o *Potlach*, o sistema de trocas econômicas praticado nestas sociedades. O mérito de Boas e Malinowski foi o de recuperar o significado positivo destes dois fenômenos, indicando não só sua importância para os grupos sociais que o praticavam, mas demonstrando que o Ocidente também tinha casos equivalentes.



O *Potlach* consistia em encontros tribais solenes entre comunidades antagônicas, marcados pela disputa e competição, organizando-se, portanto, em torno do que Mauss chamou de “trocas agonísticas”. Este espírito de rivalidade manifestava-se por meio da destruição de riquezas acumuladas, como forma de desafiar um chefe oposto, que, então, precisaria destruir ainda mais riquezas para suplantar a posição hierárquica do rival, marcando, desta forma, a assimetria entre os grupos em disputa. Nestas ocasiões, eram queimados cobertores, e placas de cobre ricamente decoradas eram lançadas ao mar. O *Kula* consistia na troca cerimonial de braceletes e colares de conchas, realizada anualmente entre os trobriandeses. Neste caso, o aspecto bizarro 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, a troca do *Kula* mobilizava todo o arquipélago das ilhas Trobriand, em um sistema inter e intratribal de transações, sendo realizado por meio de grandes expedições marítimas.

A partir da consideração desses dois fenômenos sociais, Mauss não apenas identifica um processo de troca simbólica generalizado, mas começa também a extrair deles a existência de regras que implicariam a obrigatoriedade de *dar*, de *receber* e de *retribuir* a dádiva, formulando então o “princípio da reciprocidade”. Além disto, Mauss também vê nestas trocas uma forma de comunicação, presente em todas as culturas e não apenas entre os trobriandeses.

Assim, os trabalhos tanto de Malinowski quanto de Boas, nos quais não encontramos propriamente uma teoria formulada a este respeito, ofereceram os materiais etnográficos a partir dos quais Mauss elaborou a teoria da reciprocidade, por sua vez construída a partir de materiais que não haviam sido recolhidos por ele. Aliás, é bom chamar a atenção para o fato de que Mauss nunca fez pesquisa de campo, tal como aquelas realizadas por Boas e Malinowski, mas foi, sem dúvida alguma, um dos mais importantes teóricos da disciplina, ou seja, em Antropologia a Etnografia exige-se sempre a elaboração de uma teoria que, por sua vez, é sempre elaborada a partir de uma etnografia.

Desse modo, embora trabalhando inicialmente a partir de uma abordagem inaugurada por Durkheim, a reflexão de Mauss desembocou em posições bastante distintas. A ruptura com uma versão metafísica das Ciências Sociais, ainda tão presente em Durkheim, expressa-se com toda clareza na obra de Mauss. Para ele, a autonomia do social é a outra face de sua dependência, implicando, portanto, que todos os fenômenos sociais sejam considerados como manifestações da vida do grupo. Esta interdependência forma um sistema em que os distintos fenômenos estruturam-se hierarquicamente, as diferentes instituições dependem entre si e, finalmente, todas elas dependem da constituição do grupo. Além disto, embora sua obra seja um tanto quanto fragmentada – composta por ensaios, artigos, esboços e anotações de aulas feitas por seus alunos –, fica claro que seu interesse orientou-se, desde o início, para o estudo de fenômenos religiosos, jurídicos e, em seguida, econômicos, sempre apreendidos como fatos sociais totais. Para Mauss, é desta perspectiva que as instituições sociais expressam a vida concreta dos homens em sociedade.

CONCLUSÃO

A partir da perspectiva de análise e das teorias formuladas inicialmente por Durkheim, sobretudo em seus estudos sobre as categorias de pensamento como representações socialmente construídas, Mauss mergulha em cheio no campo da significação, afirmando de todas as maneiras que a questão fundamental da Antropologia é entender os fenômenos sociais como fatos de significação ou fatos simbólicos. Ele parte do pressuposto de que os fenômenos sociais não se esgotam em si mesmos, mas referem-se sempre a determinados princípios cujo significado trata de atualizar. E este caráter significativo do fato social não se reduz apenas a uma questão metodológica, mas é um de seus aspectos definidores e constitutivos. O social é, portanto, simbólico. E é justamente o significado das ações sociais que a Antropologia deve buscar apreender.

Atividade Final

Atende aos Objetivos 1 e 2

O objetivo desta atividade é estabelecer uma perspectiva comparativa entre as ideias dos dois autores, apontando os pontos de aproximação e as possíveis divergências de pontos de vista.

Leia atentamente os extratos de textos a seguir:

As representações coletivas são o produto de uma imensa cooperação que se estende não apenas 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, 1978, p. 216).

Agora reflita sobre os textos lidos e estabeleça a relação entre a perspectiva analítica, inaugurada por Émile Durkheim, e a contribuição de Marcel Mauss para a teoria antropológica.

This image shows a blank sheet of white paper with horizontal ruling lines. The lines are evenly spaced and run across the width of the page. There are no margins, text, or other markings on the paper.

Há uma importante relação de continuidade entre a perspectiva analítica, inaugurada por Durkheim, sobre o estudo das categorias de pensamento, a partir das categorias aristotélicas, buscando evidenciar suas origens sociais e os trabalhos de Mauss, que se dedicou, de uma maneira bastante especial, a reconstruir a história social destas categorias de pensamento, que ele refere como “categorias do espírito humano”. A resposta deve explicar detalhadamente esta relação.

RESUMO

Vimos aqui a trajetória de dois importantes autores da Antropologia, Émile Durkheim e Marcel Mauss, que desempenharam um importante papel na constituição do quadro teórico da disciplina; suas principais contribuições teóricas, como as noções de representações coletivas e individuais, tão fundamentais para o desenvolvimento da teoria antropológica; a relação destas teorias com as experiências de campo de Boas e Malinowski, autores vistos na aula passada; a estreita e importante relação entre a teoria e a prática antropológica representada pelo trabalho de campo.

Informação sobre a próxima aula

Na próxima aula, acompanharemos os desdobramentos dessas experiências inaugurais no campo da Antropologia, conhecendo algumas das principais correntes teóricas do pensamento antropológico que marcaram a consolidação desta disciplina no campo das Ciências Humanas, desde a metade do século XIX até os dias atuais.

Aula 7

As correntes do pensamento antropológico (1)

*Carlos Abraão Moura Valpassos
Neiva Vieira da Cunha*

Meta da aula

Apresentar algumas das principais correntes teóricas do pensamento antropológico que marcaram a consolidação desta disciplina no campo das Ciências Humanas, desde a metade do século XIX até os dias atuais.

Objetivos

Esperamos que, após o estudo do conteúdo desta aula, você seja capaz de:

1. identificar as características que marcaram as correntes antropológicas do Evolucionismo, do Difusionismo e do Culturalismo;
2. reconhecer os principais pensadores do Evolucionismo, do Difusionismo e do Culturalismo, identificando sua relação com o campo científico.

Pré-requisitos

Para que você encontre maior facilidade na compreensão desta aula, é fundamental a leitura e o entendimento das Aulas 3 e 4 (respectivamente intituladas “O conceito de cultura (1)” e “O conceito de cultura (2)”, para que você possa identificar as influências das correntes de pensamento aqui apresentadas sobre o debate antropológico mais amplo.

INTRODUÇÃO

Em todas as áreas do conhecimento – tais como as encontramos estabelecidas nas universidades –, podemos identificar muitas formas de pensar, formular questões, encaminhar pesquisas e produzir teorias. Os limites que definem essas áreas são de natureza disciplinar, metodológica e política, entre outros fatores. Na Antropologia, não é diferente. Sua constituição como disciplina, primeiro na Europa e nos Estados Unidos, revela a maneira como surgiram alguns dos seus mais importantes modelos explicativos que, ao longo da História, vêm balizando o trabalho dos pesquisadores.

Para entendermos como nasce um modelo explicativo de ampla aceitação científica, precisamos inicialmente associá-lo ao local de seu surgimento, refletir sobre o momento histórico em que isto aconteceu e, como não poderia deixar de ser, identificar seus precursores. O objetivo central desta aula e da próxima é, portanto, apresentar as *correntes de pensamento* mais importantes da Antropologia, estabelecendo sua relação com o desenvolvimento da disciplina.

Neste sentido, selecionamos o *Evolucionismo*, o *Difusionismo* e o *Culturalismo* para esta aula. Na próxima aula, serão apresentados o *Funcionalismo* e suas variantes, o *Estruturalismo* e a *Antropologia Simbólica*.

Evolucionismo

O século XIX foi um período de muitas transformações. Temos, nos campos político, econômico e social, a consolidação do expansionismo europeu para além do Velho Mundo. Ainda que muitas colônias estivessem em franco processo de independência, a influência europeia era marcante nos rumos dos novos países.

Conhecido também como a *Belle Époque*, o século XIX foi o período no qual a Europa experimentou um intenso desenvolvimento econômico, cultural e científico. Nos países mais industrializados, tais

como Inglaterra e França, as elites nacionais estavam maravilhadas com o *modo de vida* moderno e com a sociedade que se organizava cada vez mais através da *técnica* e da *razão*, paradigmas em franca consolidação desde o advento do **Iluminismo**. Trata-se, pois, de um período histórico onde nascem diversas correntes de pensamento que enfatizavam uma interpretação racional sobre os fenômenos, sejam eles naturais ou sociais.

Iluminismo

O Iluminismo foi o pensamento filosófico e político que formulou novas ideias sobre a vida social. Sua ideia elementar sustentava que o pensamento racional era a forma mais bem elaborada de conhecimento e que através dele os homens poderiam obter as respostas para os todos os fenômenos, conseguindo, com isso, organizar melhor a sociedade. Tal movimento foi fundamental para as mobilizações que antecederam a Revolução Francesa – um dos marcos mais importantes na transformação das instituições políticas e sociais.

Já o Positivismo foi uma forma de pensamento que defendia a necessidade de descobrir os princípios ou leis naturais que regem os fenômenos físicos e sociais. Seu ideário deriva do Iluminismo. Alguns de seus formuladores mais importantes defendiam que a sociedade industrial europeia era a forma mais sofisticada de existência coletiva. Necessitava, entretanto, de ajustes – ou reformas – que deveriam ser capitaneados pela Ciência. Uma das principais referências foi o filósofo francês, Auguste Comte.



Figura 7.1: Auguste Comte (1798-1857).
Fonte: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Auguste_Comte.jpg

Destacamos aqui, dessa forma, o *Evolucionismo*. O modelo evolucionista não ficou restrito apenas às Ciências Humanas. Não podemos esquecer que o naturalista inglês Charles Darwin

publicou, em 1859, seu clássico livro intitulado *A origem das espécies*, notabilizando tal perspectiva no campo da Biologia. Devemos, portanto, considerar que o paradigma evolucionista é multidisciplinar, ou seja, vamos encontrá-lo na História, na Filosofia, na Sociologia e nos primeiros esforços daquilo que pode ser considerado como Antropologia.

Embora existam variações nos modelos evolucionistas, é possível identificar uma “espinha dorsal” neste pensamento. De acordo com Roberto DaMatta (2000), o evolucionismo pode ser caracterizado a partir de quatro ideias centrais:

Quadro 7.1: Principais ideias do Evolucionismo

1	As sociedades humanas devem ser comparadas entre si por meio de seus costumes. A análise isolada de cada costume é entendida como uma ilustração de um estágio sociocultural específico.
2	Os costumes têm uma origem, uma substância e, evidentemente, um fim (<i>télos</i>).
3	As sociedades desenvolvem-se linearmente, de forma irreversível e com eventos, podendo estes ser tomados como causa e outros como consequência desse movimento.
4	As diferenças entre as sociedades são distribuídas em uma escala de tempo progressiva que tem como modelo final a sociedade industrial do século XIX. Uma sociedade que possua instituições e cultura material muito diferente desta é, então, considerada como inserida em uma etapa passada da linha evolutiva.

Fonte: Os autores.

Entre as obras e os autores mais importantes desta corrente de pensamento destacamos:

Quadro 7.2: Principais autores e obras do Evolucionismo

Fustel de Coulanges	<i>A cidade antiga (La Cité Antique)</i> – 1864
Lewis H. Morgan	<i>Sociedade antiga (Ancient Society)</i> – 1867
Henry S. Maine	<i>Direito antigo (Ancient Law)</i> – 1861 *
Johann Jakob Bachofen	<i>O direito materno (Das Mutterrecht)</i> – 1861

Jonh F. McLennan	<i>Casamento primitivo. Uma pesquisa sobre as origens das formas de rapto em cerimônias de casamento (Primitive Marriage. An Inquire into the Origins of the Form of Capture in Marriage Cerimonies) – 1865*</i>
E. B. Tylor	<i>Cultura primitiva (Primitive Culture) – 1871*</i>
James Frazer	<i>O ramo dourado (The Golden Bough) – 1890</i>

Fonte: Os autores.

*Ainda não possuem tradução para a Língua Portuguesa.

Conforme mencionamos anteriormente, o evolucionismo estava presente em muitas disciplinas. Compreender essa teoria significa entender como pensava grande parte dos intelectuais do século XIX. Naquele íterim, a reflexão científica era o mais alto grau da manifestação do pensamento humano – e a sociedade industrial europeia era a organização coletiva mais sofisticada. Uma espécie de *télos* para toda a humanidade, o fim que deveria ser atingido por todos os grupamentos humanos.

O Evolucionismo preocupou-se em descobrir leis gerais que ordenavam as transformações sociais. Descobrir estas leis era, entre outras coisas, descrever o movimento da sociedade humana; era entender o seu *devir*.

Um de seus personagens mais conhecidos, o intelectual americano Lewis Henry Morgan, propôs um modelo que ficou famoso nas interpretações sobre a evolução da sociedade. Morgan dividia a linha evolutiva em três categorias básicas, sendo estas: a *selvageria*, a *barbárie* e a *civilização*, tal como representada no modelo a seguir:

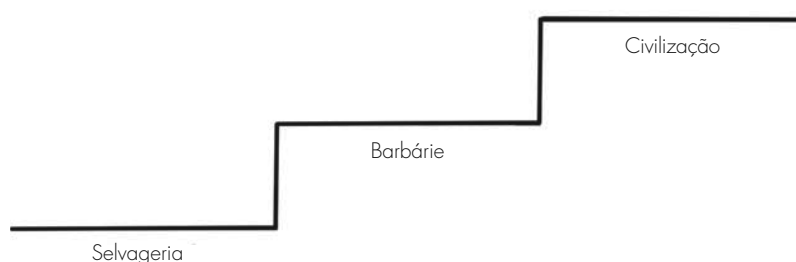


Figura 7.2: As três categorias básicas propostas por Lewis Henry Morgan.

Fonte: Os autores.

Este autor definia cada fase evolutiva por uma série de traços, estabelecendo correlações entre suas características técnicas, sociais, religiosas e políticas. Dito de outro modo, a evolução era pensada a partir do grau de sofisticação das instituições sociais e da cultura material dos povos. A base para comparação era a sociedade industrial americana da qual o próprio Morgan fazia parte.



Figura 7.3: A aldeia indígena Timucua, desenhada por Le Moyne de Morgues; vista aérea da metrópole norte-americana Nova York em 2004.

Fonte: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Rc11029_Timucua_Indian_village_drawing_by_Le_Moyne_de_Morgues.jpg;
<http://commons.wikimedia.org/wiki/File:NYC-Skyline-1.jpg>

A evolução social era, deste ponto de vista, natural e necessária. Nesta escala de progresso, os povos não ocidentais ou autóctones da África e das Américas estariam mais próximos da *selvageria*. Tal classificação se justificaria pela configuração de suas instituições.

Alguns desses povos não tinham Estado ou sistemas de governo nos moldes ocidentais, os sistemas de parentesco revelavam outras formas de casamento diferentes da conhecida monogamia, e a *técnica* – ou a produção material – era considerada rudimentar em comparação com a sociedade europeia ou americana.

O sistema de classificação que distribuía os povos na escala evolutiva refletia a maneira como o mundo ocidental olhava para as outras culturas. A distinção observada na evolução hierarquizou os povos e apenas no final do século XIX este modelo começou a ser questionado metodologicamente (conforme veremos com o Culturalismo e o Funcionalismo mais à frente).

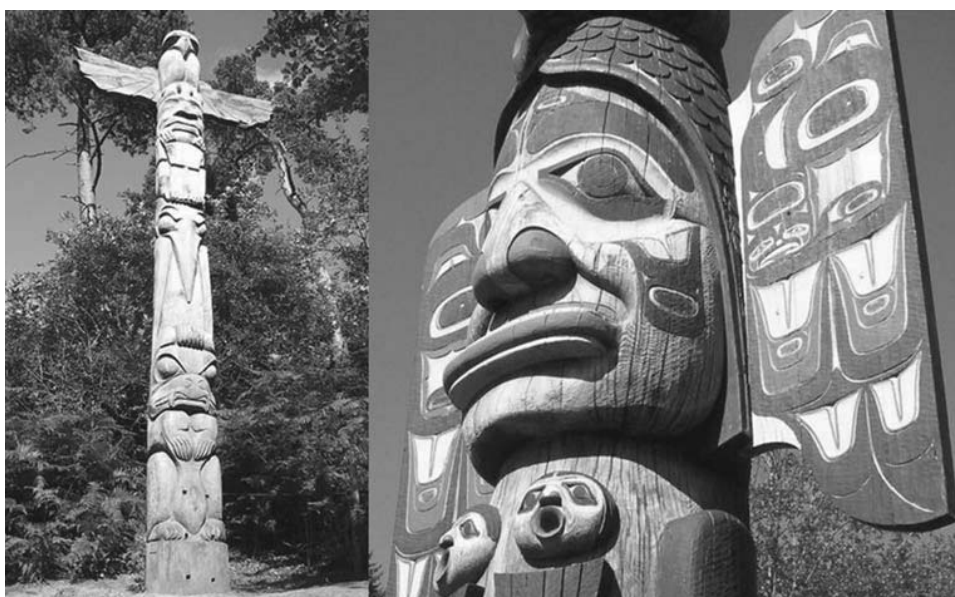


Figura 7.4: Sociedades não europeias eram vistas e classificadas como reminiscências de etapas passadas da humanidade no tempo presente.

Fonte: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ketchikan_totem_pole_2_stub.jpg; http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Totem_poles.jpg

Não devemos desconsiderar o monumental esforço analítico de um Fustel de Coulanges ao descrever minuciosamente, baseado em relatos historiográficos, a evolução das instituições familiares indo-europeias, nem podemos fazer pouco caso dos dados empíricos apresentados por Morgan, sem falar das classificações

das crenças religiosas espalhadas por vários continentes como fez Tylor. É necessário entender os autores em seus tempos. Todos estavam informados pela ciência e pela sociedade do período em que viveram. Como a objetividade da Ciência Social (e mesmo das outras ciências) só começou a ser questionada no início do século XX, é possível entender como estes pensadores estavam convictos de suas formulações, acreditando que as paixões pessoais e as visões de mundo estavam realmente fora da produção do conhecimento.

Se atualmente podemos questionar o modelo evolucionista, devemos ao menos admitir a sua importância no que diz respeito à elaboração de pesquisas profissionais sobre a existência humana e os dilemas de seus movimentos.



Atende aos Objetivos 1 e 2

1. De que forma pode-se estabelecer uma relação entre o Evolucionismo e o pensamento científico vigente na Europa do século XIX?

Resposta Comentada

No século XIX, ainda sob influência do Iluminismo, consolidou-se nas elites europeias a ideia de que todo o conhecimento deve ser obtido através do uso da razão. Os modelos das chamadas ciências duras – tais como a Matemática, a Física e mesmo a Biologia – deveriam servir de inspiração para a interpretação sobre a sociedade. Neste sentido, descobrir leis gerais que regem os fenômenos sociais se tornava um *modus operandi* para a Sociologia e para a Antropologia. O Evolucionismo, tanto na teoria quanto no método, é um reflexo deste esforço e deste período.

Difusionismo

Ainda no final do século XIX, uma outra tendência de estudos sobre a sociedade humana começa a se configurar. Em uma postura teórica que em muitos pontos assemelhava-se ao *Evolucionismo*, embora elaborando modelos próprios para a reflexão sobre a vida social, temos, portanto, o *Difusionismo*.

O Difusionismo desenvolveu-se basicamente na região da Áustria, da Alemanha, da Inglaterra e dos Estados Unidos. Em cada uma dessas academias, esta corrente de pensamento desmembrou-se com tonalidades um pouco diferentes. De uma maneira geral, podemos dizer que o elemento que une as diferentes escolas difusionistas é o interesse por mapear a distribuição da cultura onde quer que os homens estejam localizados. Além disso, esta corrente formula a teoria de que, identificando os empréstimos culturais (ou seja, as transformações culturais ocorridas por meio dos contatos entre diferentes povos, quando costumes, objetos, crenças e outras componentes sociais são assimilados do estrangeiro por um determinado povo) ao longo da história de contato entre os povos, é possível descobrir as leis gerais que regem o movimento das sociedades primitivas. É justamente a reconstituição do passado que faz o Difusionismo assemelhar-se ao Evolucionismo, tal como era desenvolvido no período.

As perguntas básicas eram:

Qual é a origem geográfica do homem e da cultura? Como a cultura e os povos se distribuem territorialmente? Como podemos identificar os caminhos percorridos pela cultura material (objetos, artefatos, utensílios etc.) e pela cultura imaterial (mitos, crenças, ritos e cerimônias, instituições etc.)?



Difusão

Conceito originário da Física e da Química que designa todos os processos ordenados que produzam semelhanças culturais em várias sociedades. A expansão da cultura, neste sentido, acontece através daquilo que os difusionistas nomeiam de empréstimo cultural, no que diz respeito ao seu repertório material e imaterial.

Veremos agora como as escolas difusionistas se constituíram:

a) Escola difusionista inglesa

A versão inglesa para o Difusionismo parece ter sido a que menos obteve longevidade no debate antropológico. Também conhecida como hiper-difusionista, seus principais teóricos argumentavam que toda a cultura existente no mundo teria seu epicentro no Egito. Com base em processos históricos e contatos entre povos, a cultura teria se distribuído para outros lugares.



Figura 7.5: Pirâmides do Egito e Pirâmide do Museu do Louvre, na França.

Fonte: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:All_Gizah_Pyramids.jpg; http://commons.wikimedia.org/wiki/File:All_Gizah_Pyramids.jpg

Seus principais personagens são G. E. Smith e W. J. Perry. Alguns autores argumentam que a tese destes pesquisadores perdeu rapidamente o fôlego no campo acadêmico inglês, porque ainda no final do século XIX a Antropologia britânica já dava seus passos rumo à profissionalização do trabalho de campo empírico e ao uso da Etnografia como técnica de pesquisa. Mais à frente, veremos também que o surgimento da escola funcionalista sobrepujou esta corrente de pensamento.

b) Escola difusionista da Áustria e da Alemanha

As formulações do Difusionismo na Áustria e na Alemanha parecem um pouco mais sofisticadas do que na Inglaterra. Aqui, seus principais teóricos admitiam uma perspectiva um pouco mais pluralista sobre a origem da cultura. Consideravam, neste sentido, a existência de vários centros de distribuição (e não apenas o Egito, como verificamos entre os fundadores ingleses). Assim, toda a cultura existente na sociedade humana seria derivada destes centros de evolução.

Também conhecida como escola histórico-geográfica austro-alemã, teve entre F. Graebner e padre W. Smith seus principais expoentes. Um importante modelo analítico, desenvolvido por esta corrente, foi o círculo de cultura (*Kulturkreis*). Estes seriam complexos culturais constituídos por elementos comuns a um povo antigo que através dos movimentos migratórios dos homens se distribuíram para

além de seus centros. A tentativa destes teóricos era reconstruir os estágios anteriores do desenvolvimento humano para encontrar os círculos originais.

c) Escola difusionista americana

Surgindo na virada do século XIX para o século XX, o Difusionismo americano ficou no meio do debate entre o Evolucionismo e o Culturalismo, de Franz Boas. Assim como nas outras versões, a atenção de seus estudos estava focada nos empréstimos culturais. O esforço de pesquisa era feito no sentido de mapear e classificar os objetos culturais produzidos pelos índios das Américas.

Mais do que nas outras versões, aqui seus pesquisadores incentivavam a coleta de material etnográfico nas sociedades que *ainda* existiam para depois formular seus modelos teóricos sobre a trajetória e distribuição da cultura. C. Wissler foi um dos representantes do Difusionismo americano. Em suas pesquisas, aparece o conceito de área cultural, muito semelhante ao círculo cultural dos austro-alemães. Estas áreas seriam, portanto, descritas como pequenas unidades geográficas, baseadas em materiais culturais contíguos. Sua função seria auxiliar o antropólogo a analisar a trajetória de certos traços culturais dentro de um território delimitado.

O pensamento difusionista inovou em alguns conceitos e modelos analíticos, mas a maioria de seus teóricos ainda estava muito influenciada pelo Evolucionismo do século XIX. Neste sentido, tal corrente não conseguiu formular uma proposta totalmente alternativa de interpretação. Ainda que a atenção estivesse na distribuição da cultura entre os mais diversos povos, seus modelos perseguiam também a ideia de se descobrir leis gerais sobre o movimento da humanidade. Podemos afirmar, pelo menos, que começou a se desenhar aí – de modo muito *tímido* – uma tentativa de elaborar uma história da(s) sociedade(s) no plural, se levarmos em consideração que as áreas ou círculos culturais também eram modelos que acabavam evidenciando certa distinção entre os povos.

2. Aponte as principais diferenças e semelhanças entre o Difusionismo e o Evolucionismo.

[illegible]

Ambas as correntes são fruto do pensamento científico do século XIX. Neste sentido, tanto o primeiro quanto o segundo se preocupavam em construir modelos generalizados que pudessem descrever as leis que regem o movimento da sociedade humana. As duas correntes também tinham o objetivo de reconstruir a história da humanidade, identificando cientificamente sua origem. Por outro lado, no Difusionismo podemos encontrar ferramentas como os círculos ou áreas culturais, que têm como objetivo mapear a trajetória de certos traços comuns que podem ser encontrados em diversos povos.

Culturalismo

No final do século XIX, surge uma nova proposta com fôlego suficiente para criticar os modelos teóricos formulados pelo Evolucionismo nos Estados Unidos. O *Culturalismo*, tal como veio a ser nominado na Academia americana, foi a primeira corrente de pensamento da Antropologia a romper com a ideia de que todos os grupos humanos evoluem conjuntamente de um estágio atrasado e rudimentar até alcançar uma existência coletiva complexa e sofisticada, comparável aos padrões da sociedade industrial do século XIX.

Esse esforço tem um personagem fundamental: Franz Boas. Físico de formação, Boas foi responsável por redefinir os estudos antropológicos nos Estados Unidos. Entusiasta do *trabalho de campo* e da observação empírica, este autor publicou em 1896 um texto que dividiu águas no debate acadêmico. Em *As limitações do método comparativo*, Boas traça a arquitetura para uma nova abordagem metodológica que mais tarde iria influenciar gerações inteiras de cientistas sociais.

Tribos primitivas são quase universalmente divididas em clãs que possuem totens. Não pode haver dúvida de que essa forma de organização surgiu repetidas vezes de modo independente. Certamente, justifica-se a conduta de que as condições psíquicas do homem favorecem a existência de organização totêmica da sociedade, mas daí *não decorre que toda a sociedade totêmica tenha se desenvolvido em todos os lugares da mesma maneira. (...) Não se pode dizer que a ocorrência do mesmo fenômeno sempre se deve às mesmas causas, nem que ela prove que a mente humana obedece às mesmas leis em todos os lugares* (BOAS, 2004, p. 32-33).

Assim, Boas foi levado a repensar os modelos evolucionistas que tinham como base a ideia de que toda a sociedade humana movimentava-se progressivamente, respondendo a uma lei natural e universal. Além disso, Boas também chamou a atenção que a

comparação cientificamente válida deveria ser estabelecida somente depois que o pesquisador identificasse os princípios que estruturam cada organização social *especificamente*. Esta perspectiva abriu caminho para um tipo de análise antropológica capaz de perceber cada grupo social como unidade portadora de *cultura* e *história* próprias.

Não interessava ao Culturalismo classificar os estágios de desenvolvimento dos povos nem distribuí-los em uma escala evolutiva. E, diferentemente dos difusionistas, a demarcação dos círculos culturais não se poderia restringir apenas a explicar os processos de intercâmbio entre os grupos. Neste sentido, Boas e seus alunos dedicavam especial atenção à identificação de *padrões* por meio dos quais diferentes sociedades organizavam-se. É válido ressaltar que esta proposta analítica foi a primeira na Antropologia moderna que tratou de maneira mais sistemática as distinções culturais entre os mais diversos povos. A cultura era, portanto, tomada como uma unidade específica.

Para que Franz Boas pudesse chegar a essas formulações, é importante estabelecer a relação entre suas reflexões e o pensamento social alemão. O filósofo Von Herder, ainda no século XVIII, foi o primeiro a entender a palavra *cultura* como um dispositivo que indicava a particularidade de uma experiência coletiva. Assim, através de um estudo da cultura de um grupo, nós teríamos acesso à subjetividade ou, melhor dizendo, ao espírito de um povo. É interessante notar que esta postura intelectual tenha emergido na Alemanha, num contexto em que a elite tanto política quanto intelectual observava de maneira cética o avanço do Iluminismo e todo o seu componente universalizante. Enfim, compreender particularmente a subjetividade de um povo era também revelar os seus elementos comuns, entender sua psicologia e sua forma de comportamento social.



O sociólogo brasileiro Gilberto Freyre estudou na Universidade de Colúmbia, onde teve contato com as pesquisas e os debates em torno do Culturalismo. Suas grandes obras *Casa-grande & senzala* (1933) e *Sobrados e mocambos* (1936) revelam a influência de Boas na abordagem de Freyre sobre a formação cultural brasileira.



Fonte: http://www.canalciencia.ibict.br/notaveis/img/resumo-gilberto_freyre.jpg

A *virada de mesa* teórica, protagonizada por Boas, foi responsável por redefinir o objeto da Antropologia. Ficou evidente a importância da descrição de processos sociais locais, enfatizando traços culturais contextualmente estabelecidos. Por exemplo: índios *Zuni*, que são diferentes dos *Kwakiutl*, que por sua vez são distintos dos *Navajo*. Pôde-se falar, então, tendo por base os dados empíricos, que os três povos eram de troncos linguísticos diferentes, possuíam diferentes sistemas políticos e não compartilhavam a adoração pelos mesmos deuses.

O traço marcante no Culturalismo é que, além de evidenciar as diferenças entre os grupos, o antropólogo é instruído a estudar cada um deles como detentor de uma *cultura particular*. O desenvolvimento

histórico de cada uma das culturas não teria de ser necessariamente o mesmo. Dito de outro modo, não se podia mais aceitar a ideia de que a história da evolução da sociedade atendia a uma lei geral que a rege conjuntamente.

Anos mais tarde, pesquisadores formados sob a influência teórica de Franz Boas constituíram aquela que ficou conhecida no cenário acadêmico internacional como a Escola de Cultura e Personalidade. Entre as obras e os autores mais importantes desta corrente de pensamento, destacamos:

Quadro 7.3: Principais autores e obras do Culturalismo

Franz Boas	<i>Mind of Primitive Man</i> (1911) <i>Race, Language, and Culture</i> (1940)
Ruth Benedict	<i>Padrões de cultura</i> (1934) <i>O crisântemo e a espada</i> (1946)
Melville Herskovits	<i>The Myth of the Negro Past</i> (1941)
Margareth Mead	<i>Sexo e temperamento</i> (1935)

Fonte: Os autores.

O impacto do Culturalismo foi profundo. Além da formulação de um novo paradigma, esta corrente de pensamento impulsionou a reflexão antropológica não apenas no contexto da América do Norte, mas também na Europa, renovando, reformulando as perspectivas dos antropólogos sobre suas próprias teorias e a forma como olhavam os povos que estudavam. A noção de particularidade histórica e cultural, defendida por seus mais importantes personagens, forneceu um profícuo pano de fundo para uma postura mais relativista na reflexão sociológica.



Atende aos Objetivos 1 e 2

3. Discuta o avanço teórico que o Culturalismo empreendeu em comparação com as formulações do Evolucionismo.

Resposta Comentada

O Culturalismo avançou na medida em que propôs um novo método e novas teorias. A proposta mais importante foi a tese de que as sociedades não evoluem de acordo com leis históricas universais e nem devem ser classificadas em uma escala hierárquica. A análise antropológica deve se concentrar em demarcar os padrões que particularizam determinados grupos sociais, indicando que cada cultura possui uma história própria. A comparação entre culturas deve ser feita com muito cuidado, para não incorrer no mesmo erro dos evolucionistas.



CONCLUSÃO

Nesta aula, vimos os principais conceitos de três das mais importantes correntes teóricas da Antropologia, a saber, o Evolucionismo, o Difusionismo e o Culturalismo. Discutimos como os evolucionistas entenderam o movimento progressivo da sociedade humana, de sua origem primitiva até o alcance da civilização. Em seguida, apresentamos os difusionistas e sua preocupação no mapeamento da distribuição da cultura ao longo da evolução da sociedade humana. E, por fim, refletimos sobre o modelo proposto pelos culturalistas e seus conceitos que propunham que cada povo tem cultura e história próprias e, por isso, deve ser analisado dentro de contextos específicos.

Atividade Final

Atende aos Objetivos 1 e 2

Com base no conteúdo da aula, elabore um quadro comparativo, apresentando os principais autores e argumentos das três correntes de pensamento discutidas.

Corrente	Principais pensadores	Principal argumento

--	--	--

Resposta Comentada

<i>Corrente</i>	<i>Principais pensadores</i>	<i>Principal argumento</i>
<i>Evolucionismo</i>	<i>Lewis Henry Morgan, E. B. Tylor, Henry Maine, Johann Jakob Bachofen</i>	<i>A evolução social é um processo natural e necessário.</i>
<i>Difusionismo</i>	<i>G. E. Smith, W. J. Perry, F. Graebner</i>	<i>A evolução social é dinamizada pelo contato entre diferentes povos e os empréstimos culturais que daí resultam</i>
<i>Culturalismo</i>	<i>Franz Boas, Ruth Benedict, Alfred Kroeber, Margareth Mead</i>	<i>A cultura caracteriza os povos como particulares, não havendo, assim, uma lei evolutiva generalizada</i>

Estas correntes de pensamento marcam os “primeiros passos” da Antropologia como disciplina. O caráter “científico” se adquire com a incorporação dos preceitos “evolucionistas” advindos de campos já então consagrados, como a Biologia, o que estabelecia a Antropologia como disciplina pautada em uma metodologia própria, fundada sobre o alicerce sólido da razão. Assim, o Evolucionismo dá esse primeiro impulso à profissionalização da disciplina, escalonando as sociedades em graus de evolução e estabelecendo o destino natural de todas as formas de organização social. O Difusionismo, por sua vez, em muitos pontos se assemelhava ao Evolucionismo, sobretudo em sua preocupação em encontrar a origem dos costumes, das crenças e das técnicas. Destacava, então, a importância dos contatos estabelecidos entre diferentes povos na aceleração da evolução social, do progresso dos povos.

O Culturalismo indica uma nova perspectiva. Agora não se trata mais de procurar conhecer o caminho único percorrido pelas sociedades rumo à evolução. A preocupação volta-se para a compreensão das particularidades e das múltiplas possibilidades de desdobramento da vida social.

RESUMO

A consolidação da Antropologia como ciência foi marcada por correntes de pensamento que influenciaram as principais temáticas da disciplina, bem como as metodologias que deveriam ser empregadas em suas abordagens. Evolucionismo, Difusionismo e Culturalismo foram importantes linhas de pensamento que caracterizaram o primeiro século da Antropologia, constituindo, assim, os pilares da disciplina.

Estas correntes de pensamento marcaram a passagem de um século para outro, ou seja, do XIX ao XX. Entretanto, o Evolucionismo e o Difusionismo podem ser considerados exemplos de como se estruturava o pensamento científico daquele período: a descoberta de leis universais, a elaboração de grandes séries comparativas de dados, a generalização das explicações e, como não poderia deixar de ser, a busca pela “verdade” e pela “objetividade científica”. Entender o Evolucionismo e o Difusionismo é, sobretudo, compreender como ingleses, franceses, americanos e alemães, entre outros ilustrados, pensavam as relações humanas. É refletir sobre como sociedades produzem ideias – umas em relação às outras.

Não é exagerado afirmar que o Culturalismo opera uma mudança mais radical de paradigma explicativo. Seus conceitos, como quaisquer outros – inclusive contemporâneos – apresentam os limites impostos pelo período histórico, mas, apesar disso, ao propor uma abordagem mais localizada, ao incentivar a observação empírica e, o mais importante, ao apontar os limites das comparações

de dados etnográficos, a escola de Franz Boas abriu possibilidade para uma nova Antropologia que ecoou para além da América do Norte. Com o espraiamento do Culturalismo, não assistimos apenas ao surgimento de uma nova corrente de pensamento. É certo também que testemunhamos uma transformação entre a Antropologia do século XIX e a Antropologia que seria feita no século XX.

Informação sobre a próxima aula

Na próxima aula, abordaremos mais outras três correntes do pensamento antropológico. São elas o *Funcionalismo* (e suas variantes), o *Estruturalismo* e a *Antropologia Simbólica*.

Leituras Recomendadas

BOAS, Franz. *Antropologia cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

CASTRO, Celso (Org.). *Evolucionismo cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

Aula 8

As correntes do pensamento antropológico (2)

*Carlos Abraão Moura Valpassos
Neiva Vieira da Cunha*

Meta da aula

Apresentar as principais correntes teóricas do pensamento antropológico que marcaram a consolidação desta disciplina no campo das Ciências Humanas desde a metade do século XIX até a atualidade.

Objetivos

Esperamos que, após o estudo do conteúdo desta aula, você seja capaz de:

1. reconhecer a corrente antropológica chamada Funcionalismo;
2. identificar as contribuições e transformações trazidas pela Antropologia Simbólica;
3. reconhecer a perspectiva adotada pela Antropologia Estrutural.

Pré-requisitos

Para que você encontre maior facilidade na compreensão desta aula, é fundamental a leitura e o entendimento da aula anterior (As correntes do pensamento antropológico 1), para que você possa identificar as transformações ocorridas no pensamento antropológico em meados do século XX.

INTRODUÇÃO

Vimos na aula anterior importantes correntes do pensamento antropológico. Agora, serão apresentadas mais três, a saber, o Funcionalismo e suas variantes, a Antropologia Simbólica e o Estruturalismo. Um ponto fundamental que deve ser marcado inicialmente é que, diferentemente das correntes discutidas na aula passada, estas três foram produzidas no século XX, quando o campo científico da Antropologia já se encontrava em um estágio mais maduro no que diz respeito à sua formalização como disciplina acadêmica nas universidades mais importantes do mundo. Além disto, é válido ressaltar que o século XX também foi importante para a consolidação da Antropologia no quadro geral das Ciências Sociais.

Dessa forma, veremos os pressupostos básicos de cada uma dessas três correntes; quais as suas contribuições para a análise antropológica e, por fim, como definem seus objetos de estudo.

Funcionalismo

Qual seria a primeira contribuição do Funcionalismo à teoria antropológica? Podemos afirmar que um de seus grandes feitos foi conceber o estudo das relações humanas, tomando como referência uma *totalidade específica*. Dito de outro modo, uma das características principais desta corrente foi entender que a análise antropológica deveria concentrar-se em um grupo humano, levando em conta a forma como tal aglomerado relaciona-se com suas instituições mais fundamentais.

Isso significa dizer que o primeiro passo de um antropólogo funcionalista é definir o seu objeto. Um dos melhores exemplos desta postura é a clássica obra de Bronislaw Kaspar Malinowski (1884-1942), *Argonautas do Pacífico Ocidental – um relato sobre o empreendimento e a aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné, na Melanésia*. Publicado pela primeira vez em 1922,

este livro é considerado por muitos autores a primeira etnografia da moderna Antropologia. Em seu título, já podemos observar uma mudança: não é um tratado para explicar o movimento da sociedade humana, mas, pelo contrário, o que temos é um estudo sistemático sobre um povo, de um determinado lugar, olhado a partir de temas específicos – religião, economia, direito etc.



Etnografia

Descrição dos acontecimentos, histórias, narrativas, hábitos e costumes de um determinado povo. Representa uma das principais técnicas utilizadas pelos antropólogos.

Trobriandeses

São os habitantes das Ilhas Trobriand, na Melanésia, estudados extensivamente por Malinowski. **Zande**, por sua vez, é o singular de Azande, um povo do norte da África (atualmente vivendo em partes da República Democrática do Congo e do Sudão) estudado por Evans-Pritchard. Por fim, os **tikopia** são os melanésios estudados por Raymond Firth.

O Funcionalismo na Antropologia surgiu primeiro na Inglaterra. Seu modelo analítico entendia a sociedade metaforicamente como um organismo no qual todas as instituições sociais desempenham funções específicas com o objetivo de manter o sistema em equilíbrio. Assim, todas as instituições – políticas, religiosas, econômicas, jurídicas, familiares – deveriam estar afinadas e em harmonia, colocando o sistema em movimento e corrigindo seus desvios.

O indivíduo, nesta corrente de pensamento, é parte integrante do sistema na medida em que ele responde quase que automaticamente aos estímulos das instituições sociais. É como se, na prática, as instituições tivessem um poder de coesão capaz de dar sentido à vida dos homens. Por isto, para saber como pensa um **trobriandês**, um **zande**, ou um **tikopia**, seria necessário, em primeiro lugar, descrever como funcionavam suas instituições.

Entre seus grandes nomes, os pesquisadores ligados à escola britânica funcionalista tomaram como campo empírico grupos sociais do continente africano e de parte da Ásia – à exceção de Malinowski

e Firth que estudaram os insulares do Pacífico Ocidental. A relação política da Inglaterra com suas colônias espalhadas por estes continentes “facilitou” o acesso de seus pesquisadores a muitos povos nativos com costumes e cultura bastante distintos do modelo *ocidental*.

Observamos no Funcionalismo uma postura teórica e metodológica diferente do evolucionismo que no século XIX informou as pesquisas na Antropologia. Em primeiro lugar, o Funcionalismo tinha interesse em estudar “sociedades vivas”, ou seja, contemporâneas aos seus pesquisadores. Neste sentido, os funcionalistas entendiam que o estudo desse tipo de sociedade deveria ter como principal objetivo a descrição pormenorizada da vida social de um povo. Os costumes observados pelo antropólogo não poderiam ser comparados simplesmente a outros costumes encontrados em sistemas sociais diferentes. O material coletado fornecia subsídios para a compreensão do grupo como ele é e dentro de seu contexto.

Duas transformações na metodologia antropológica foram adotadas para dar conta desta proposta:

- 1) a presença de um antropólogo profissional vivendo certo período entre os grupos estudados. Ressaltamos que esta exigência do trabalho de campo profissional começou a se desenhar ainda no final do século XIX entre os ingleses. Uma prova disso foi a primeira publicação, ainda neste período, do manual *Notes and Queries on Anthropology* (traduzido para o português como *Guia prático de Antropologia* [1971]) pelo Real Instituto de Antropologia da Inglaterra e da Irlanda. Foi com Malinowski, no entanto, a partir de 1922, que o trabalho de campo e a descrição etnográfica alcançaram o *status* de ferramentas indispensáveis para a disciplina;
- 2) ao tomarem os grupos sociais como totalidades ou sistemas coerentes, os funcionalistas, sobretudo os das primeiras gerações, aboliram a história de suas interpretações. Por um lado, esta postura pode ser considerada positiva, pois a história, tal como formulada pelos evolucionistas, era

comum a toda a sociedade humana e sempre pensada num gradiente progressivo, num movimento conjunto. Aqui, a preocupação com o eixo temporal não existiu. A grande questão era descrever os sistemas sociais e os costumes de seus homens no presente. Esta postura inovadora para o período seria facilmente criticada já nos anos cinquenta – conforme veremos a seguir.

Quadro 8.1: Algumas das principais obras dos funcionalistas

B. K. Malinowski	<i>Argonautas do Pacífico Ocidental</i> – 1922
A. R. Radcliffe-Brown	<i>Estrutura e função na sociedade primitiva</i> – 1952
E. E. Evans-Pritchard	<i>Os Nuer</i> – 1940
Raymond Firth	<i>Nós, os Tikopia</i> – 1936

A postura metodológica descrita acima redefiniu os estudos antropológicos na Inglaterra, pois o Funcionalismo surgiu como uma alternativa aos modelos evolucionistas e difusionistas. Além disto, não é exagero afirmar que esta corrente de pensamento criou uma identidade para a moderna antropologia britânica. Isto marcou um estilo próprio – juntando trabalho de campo profissional e descrição das totalidades sociais – conferindo lugar de destaque à disciplina tal como ela se desenvolvia neste país. Logo, no decorrer do século XX, a Inglaterra tornou-se um dos centros de referência na produção de conhecimento antropológico.

A Antropologia inglesa, no entanto, não era – e não é – tão homogênea assim. Com o passar do tempo, outros centros de pesquisa foram surgindo e Londres deixou de concentrar toda a produção da área. No final dos anos de 1940, um pesquisador sul-africano, chamado Max Gluckman (1911-1975), foi responsável por formular as primeiras críticas ao Funcionalismo britânico.

Influenciado pelos ingleses em seus trabalhos e incentivador da observação empírica, Gluckman fez, a si mesmo, perguntas que os funcionalistas não conseguiram responder: como explicar a mudança social? Podemos falar de equilíbrio em sistemas sociais?

Para respondê-las, Gluckman propôs importantes alterações nos modelos funcionalistas. Podemos destacar aqui sua ideia de que a sociedade deveria ser compreendida como um *processo*. Tal formulação permitiria uma interpretação mais dinâmica da vida social na qual os grupos estão em constante articulação, reproduzindo, mas também produzindo novas estruturas sociais. Isto nos conduz à outra proposta de Gluckman: a noção de grupos sociais como totalidades estáveis deveria ser questionada. Para ele, não se poderia conceber a vida social sem a presença do conflito. O conflito aqui não é apenas inerente à vida coletiva, mas, sobretudo, é a forma através da qual um sistema transforma-se.

Nesta formulação, indivíduos são entendidos como portadores de interesses próprios e de seus grupos. Juntos, pois, têm a possibilidade de manipular as estruturas do sistema, redefinindo seus princípios e modificando seu funcionamento. Diferente de seus antecessores, Gluckman argumenta que o indivíduo não responde literalmente na prática aos estímulos das instituições. A vida social não poderia ser tão objetiva assim, ou seja, os sistemas sociais não funcionavam como máquinas. Eram os indivíduos e suas formas de interação que os movimentavam.

Isso significou uma redefinição do paradigma funcionalista. A metodologia formulada pelos pesquisadores ligados a Gluckman apresentava a História como aspecto fundamental para a análise antropológica. Suas pesquisas, muito concentradas na África de meados do século XX, observaram de maneira mais cuidadosa os processos de urbanização de algumas regiões e o modo como grupos nativos respondiam a isto. Também levaram em conta os contatos entre as instituições “europeias” e as nativas, descrevendo suas implicações.



Atende ao Objetivo 1

1. Sobre o Funcionalismo, aponte suas principais características e contribuições para a Antropologia.

Resposta Comentada

O Funcionalismo marca a profissionalização da Antropologia na Inglaterra, além de criar um estilo próprio. Seu modelo refuta as teses do Evolucionismo e do Difusionismo, de que a sociedade humana naturalmente progride rumo a uma forma de existência sofisticada e homogênea. A principal característica do Funcionalismo é pensar a existência dos grupos humanos como totalidades sociais específicas. A descrição dos costumes e das instituições de um povo fornece ao antropólogo um material bruto para entender como os homens vivem coletivamente.

Antropologia Simbólica

Antropologia Simbólica foi o modo pelo qual se convencionou chamar uma nova abordagem antropológica, elaborada durante os anos da década de 1960. Era o momento da aparição de uma nova geração de pesquisadores, cuja formação ocorreu sob forte influência do Funcionalismo (Radcliffe-Brown e Malinowski), do Culturalismo Americano (Ruth Benedict e Margareth Mead) e da Antropologia Evolucionista Americana, também conhecida como **Neoevolucionismo** (Leslie White e Julian Steward) (ORTNER, 1984, p. 128).

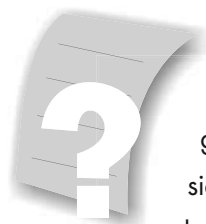
Desse modo, as novas teorias surgiam como uma forma de fortalecer e ao mesmo tempo atualizar os pontos positivos das correntes teóricas das quais os novos pesquisadores tinham recebido sua formação. Para nosso propósito aqui, focaremos a análise sobre dois dos mais importantes nomes da Antropologia nesse período: Clifford Geertz e Victor Turner.



Clifford Geertz nasceu em São Francisco, Califórnia, no ano de 1926. Em 1956, conclui seu PhD na Universidade de Harvard. Seus principais trabalhos de campo foram realizados em Java (1952-1953), Bali (1957-1958) e no Marrocos. Lecionou Antropologia na Universidade da Califórnia (Berkeley), depois na Universidade de Chicago (1960-1970) e, por fim, na Universidade de Princeton (1970-2000), onde se tornou professor emérito. Geertz faleceu aos oitenta anos de idade por complicações ocorridas após uma cirurgia do coração, no ano de 2006.

Neoevolucionismo

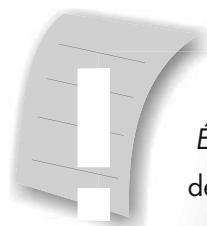
Foi um novo uso das teorias de Darwin, que surgiu na década de 1930 e foi adotado na Antropologia e na Sociologia durante os anos de 1960. Ao contrário do Evolucionismo, agora não mais se usa a ideia de determinismo, mas sim de probabilidade, havendo, assim, uma ênfase nos dados empíricos.



Victor Witter Turner nasceu na cidade de Glasgow, na Escócia, em 1920. Formou-se na Universidade de Londres, travando contato com algumas das principais figuras da Antropologia britânica clássica (Radcliffe-Brown, Firth e Fortes). Continuou seus estudos na Universidade de Manchester, sob a supervisão de Max Gluckman, que teve uma grande influência no desenvolvimento de suas pesquisas futuras. Seu principal trabalho de campo foi feito nas aldeias Ndembu, na África Central. Sua carreira acadêmica desenvolveu-se nos Estados Unidos, onde atuou como professor na Universidade de Cornell (onde editou a coleção *Símbolo, mito e ritual*), na Universidade de Chicago, e de 1977 até sua morte, em 1983, na Universidade da Virgínia.

A principal inovação trazida por Geertz foi a ideia de que a cultura não é uma coisa fechada na cabeça das pessoas e apreendida individualmente, mas algo que é manifestado através de símbolos, apresentando assim um caráter coletivo. É por meio destes *símbolos* que as pessoas de uma dada sociedade conseguem comunicar seus pontos de vista, sua visão de mundo, seus valores e sua moral. Ou seja, é através dos símbolos que ocorre a comunicação entre pessoas e as informações são transmitidas de uma geração para outra (ORTNER, 1984, p. 129).

Geertz tinha como mola propulsora de seus estudos o interesse em compreender os modos pelos quais os símbolos moldam a forma que as pessoas veem, sentem e pensam o mundo. Tratava-se, na verdade, de entender como os símbolos cumpriam o papel de “veículos da cultura”, ou seja, como alcançar os aspectos cognitivos da cultura através da análise simbólica. Na visão de Geertz, então, podemos pensar que se a cultura são os óculos pelos quais vemos o mundo, os símbolos representam suas lentes.



Éthos é uma forma de referir-se ao conjunto de hábitos culturais de um povo.

Em termos de metodologia de pesquisa, a contribuição de Geertz foi sua grande insistência sobre a necessidade de estudar as culturas “através do ponto de vista do nativo”, buscando captar as representações nativas sobre seu cosmo e suas instituições. Mas sem o compromisso de compreender as funções das instituições, tal como ocorria no Funcionalismo. Desta forma, Geertz propõe que as culturas são produtos da ação social de seres que tentam dar sentido ao mundo onde vivem, e suas lógicas derivam não de princípios estruturais obscuros, mas da organização da ação, ou seja, de pessoas operando os princípios que ordenam as instituições sociais. Assim, estes princípios são interpretados como associados às situações em que os atores encontram-se, para que eles possam agir de modo coerente (ORTNER, 1984, p. 130).

Os esforços de Geertz estavam direcionados à compreensão de como os símbolos operam como meios de comunicação, ou seja, como um meio através do qual as pessoas interagem umas com as outras, dando sentido ao universo. Ele não ignorava os efeitos sociais práticos dos símbolos, mas este não era seu grande interesse. Victor Turner, ao contrário, procurava analisar as operações práticas efetuadas simbolicamente. Através de eventos rituais operava-se uma manipulação de símbolos que podia ter diversos efeitos: resolução de conflitos, reintegração de pessoas aos seus círculos sociais, preparação de indivíduos para atuar em novas posições de *status* etc.

Como vimos há pouco, Turner foi fortemente influenciado por Max Gluckman, para quem o estado normal de uma sociedade não era uma solidariedade harmônica de suas partes, mas sim

uma constante situação de conflitos e contradições. Deste modo, se para os discípulos diretos de Émile Durkheim a grande questão a ser respondida era como a harmonia e a solidariedade social conseguem gerar sua coerção e são atualizadas, intensificadas e reforçadas ao longo do tempo, nas análises de Turner um dos principais pontos de interesse eram os modos pelos quais era possível que a coesão social (a solidariedade durkheimiana) afirmava-se e conseguia sobrepor os conflitos e as contradições sociais.

Diferente de Geertz, Turner preocupava-se em estudar os símbolos não como *veículos* da cultura, mas como *operadores* do processo social, ou seja, como coisas que, quando agrupadas em alguns contextos, sobretudo nos rituais, podem efetuar transformações sociais.

Ao estudar os rituais Ndembu de caça, iniciação ou cura, Turner preocupava-se em entender como os símbolos moviam os atores de um *status* para outro, como eles eram operados de modo a apaziguar as contradições sociais e como eles evocavam as normas e os valores daquela sociedade africana.

Outra grande contribuição de Turner foi a elaboração do conceito de *dramas sociais*. Segundo ele, estes são processos extraordinários que interrompem o fluxo da vida comum, podendo exibir uma estrutura processual característica, semelhante a uma história, com início, meio e fim.

Dramas sociais são caracterizados por contextos de dilemas, muitas vezes em circunstâncias conflituosas, o que os torna reveladores na medida em que expõem os valores, as perspectivas e as ideologias de um sistema social, ressaltando inclusive os aspectos contraditórios de uma cultura. O pressuposto deste conceito é o conflito como algo inerente a qualquer grupo social, sendo a análise das divergências e contradições um meio privilegiado de compreensão da vida social.



Atende ao Objetivo 2

2. Quais foram as principais contribuições da Antropologia Simbólica para a compreensão dos fenômenos sociais?

Resposta Comentada

A abordagem simbólica proporcionou uma visão dinâmica das culturas, apresentando-as como algo em constante transformação. Além disto, a ênfase dada por Geertz na compreensão do *ponto de vista do nativo* e o conceito de *dramas sociais* proposto por Victor Turner tiveram grande influência sobre as reflexões em torno do modo como deve ser conduzido o trabalho de campo antropológico. A Antropologia Simbólica contribuiu, ainda, para a compreensão dos rituais e seu papel, tanto na reafirmação e perpetuação de valores sociais como na transformação cultural.

Estruturalismo

Falar em *Estruturalismo* na Antropologia implica necessariamente referir-se a Claude Lévi-Strauss. Nascido em 1908, na cidade belga de Bruxelas, este antropólogo chegou ao século XXI sendo apontado através de pesquisas de opinião como o principal nome da cena intelectual francesa, um verdadeiro “tesouro nacional vivo” (JOHNSON, 2003).



Figura 8.1: Claude Lévi-Strauss, pintura de Pablo Secca.

Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Levi-strauss-by-pablo-secca.png>

Um dos grandes objetivos do Estruturalismo de Lévi-Strauss foi tomar a massa de dados coletados no campo e organizá-la, simplificando os dados através de sua apresentação como relações entre unidades. Isto permitiria a compreensão das estruturas sociais, sendo estas sempre um conjunto de relações entre unidades.



Claude Lévi-Strauss foi um dos principais intelectuais do século XX. Nos anos de 1930, participou da missão francesa de consolidação da Universidade de São Paulo (USP), no Brasil. Depois da II Guerra Mundial, sua produção intelectual desempenhou um importante papel no combate aos preconceitos raciais, enfatizando a diversidade cultural dos povos e sua unidade biológica. Foi Secretário Geral do Conselho Internacional de Ciências Sociais (Unesco), Diretor do Centro Nacional de Pesquisas Sociais (CNRS-França) e membro da Academia Francesa.

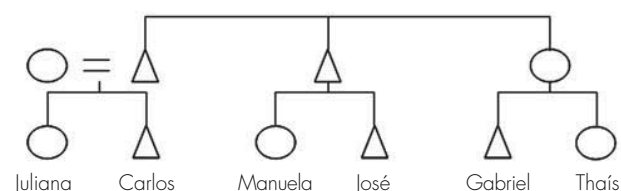
Para tornar isso mais claro, cabe mencionar a contribuição dada por Lévi-Strauss aos estudos sobre o parentesco. Enquanto Radcliffe-Brown pensava a “família elementar” (entendida como o conjunto formado por um homem, sua esposa e os filhos oriundos da união) como a unidade estrutural, a partir da qual se estabelecia o parentesco, Lévi-Strauss propunha que o elementar não eram as famílias tomadas isoladamente, mas, sim, as relações que elas estabeleciam umas com as outras enquanto unidades. O que importava, então, eram as alianças matrimoniais.

O que Lévi-Strauss fez foi aplicar ao parentesco um dos fundamentos da Linguística desenvolvida por Ferdinand de Saussure: na linguagem, o que importa não são as unidades sonoras (os fonemas), mas sim as relações estabelecidas por eles.

Como base de sua teoria sobre o parentesco, está a analogia entre os sistemas de linguagem e os de parentesco. Em outras palavras, podemos dizer que, assim como os sistemas de linguagem, o parentesco efetua uma série de operações que asseguram uma comunicação entre indivíduos e grupos.

A tripla obrigação do “dar, receber e retribuir”, elaborada por Marcel Mauss como fundamento da “regra da reciprocidade”, forneceu a Lévi-Strauss a chave para decifrar a estrutura dos sistemas de parentesco. Propôs então que as alianças matrimoniais entre grupos possuísem a mesma forma de uma relação de troca de presentes. Só que no caso das alianças matrimoniais não são trocados presentes como braceletes ou colares, mas sim as mulheres do grupo. No caso, o intercâmbio de mulheres surgia como base fundamental e comum da instituição matrimonial.

De acordo com Lévi-Strauss, o sistema de reciprocidade matrimonial organiza-se em torno da troca de mulheres porque desta forma assegura-se a continuidade do grupo social, o que torna as mulheres o bem mais valorizado num dado grupo. Não é que os homens não soubessem que as mulheres de seu próprio grupo poderiam ser suas companheiras sexuais, mas eles reconheciam que elas despertavam o desejo dos homens de outros grupos e entendiam que por meio do intercâmbio de mulheres poderiam estabelecer alianças com estes outros grupos.



Legenda

△ Homem

○ Mulher

○ = △ Marido e mulher

△ — ○ Irmão e irmã

△ — ○ Progenitor e filha

Figura 8.2: Exemplo de diagrama genealógico.

Por trás dessa ideia, está a distinção feita pelos antropólogos entre “primos paralelos”, que são os filhos de irmãos do mesmo sexo, e “primos cruzados”, que são os filhos de irmãos de sexos diferentes. Na figura apresentada, Juliana e Carlos são primos paralelos de Manuela e José, mas são primos cruzados de Gabriel e Thaís.

Nas sociedades ditas primitivas, a união entre primos paralelos é frequentemente considerada como incestuosa, mas o casamento entre primos cruzados é aceito. Disto surge a seguinte pergunta: *Se biologicamente ambos são igualmente primos, por que se considera uma união incestuosa e a outra não?*

Para chegar à resposta encontrada por Lévi-Strauss, devemos apresentar uma situação hipotética. Imagine uma sociedade patrilinear (em que o pertencimento a um grupo, seja ele um clã ou uma metade exogâmica, deriva dos antepassados masculinos, ou seja, através da *linha* paterna). Vamos supor que existam dois grupos patrilineares, que chamaremos de A e B. Neste contexto, se um homem do grupo A, que chamaremos de Carlos, casa-se com uma mulher do grupo B, seus filhos pertencerão ao grupo A, do mesmo modo que seus primos paralelos, filhos do irmão de Carlos.

Podemos entender, assim, que o casamento entre primos cruzados propicia um tipo de união exogâmica, ou seja, uma união de grupos diferentes. O matrimônio de primos paralelos, no entanto, gera um tipo de união endogâmica, ou seja, em que os membros que se casam pertencem ao mesmo grupo.

A partir deste raciocínio, Lévi-Strauss pôde desvendar uma questão que há tempos despertava o interesse de diversos pensadores: por que o tabu do incesto apresenta-se de algum modo em todas as sociedades humanas? Tendo como ponto de partida a ideia dos intercâmbios matrimoniais, Lévi-Strauss propõe que o tabu do incesto é derivado das regras de exogamia, segundo as quais apenas pessoas de grupos diferentes podem casar-se. Deste modo, o incesto seria uma forma universal de obrigar os diferentes grupos a efetuarem alianças entre si.

Vimos, então, como Lévi-Strauss aplica aos sistemas de parentesco os princípios de seu estruturalismo, alcançando aquilo que ele entende como o mais importante objetivo da Antropologia como ciência humana: a descoberta de constantes estruturais, ou seja, de aspectos humanos que são universais.

Desse modo, sua grande contribuição teórica foi a percepção de que, mesmo numa grande variedade de formas pelas quais um dado fenômeno social manifesta-se, é possível, apesar da aparente aleatoriedade, encontrar uma unidade e uma sistematização mais profundas, derivadas da operação de um pequeno número de princípios subjacentes.



Atende ao Objetivo 3

3. Qual perspectiva da Linguística Lévi-Strauss incorporou à Antropologia e como este autor explica a universalidade do tabu do incesto?

Resposta Comentada

Lévi-Strauss introduziu na Antropologia a ideia de que o que importa não são as unidades mínimas de um conjunto, mas, sim, a relação que elas estabelecem umas com as outras. A partir desta ideia, foi possível pensar a existência de aspectos universais da humanidade, que mesmo apresentados sobre formas diferentes, são compostos pelas mesmas estruturas, possuindo, assim, um caráter comum, tal como no caso da proibição do incesto. Segundo Lévi-Strauss, tal proibição universal é o reflexo da regra do casamento exogâmico que obriga um grupo a estabelecer alianças com outros grupos através da troca de mulheres, obedecendo, assim, a um princípio de reciprocidade matrimonial.

CONCLUSÃO

No século XX, as teorias antropológicas descartam definitivamente a possibilidade de compreensão das diversidades sociais através de ideologias e perspectivas de cunho racial. As representações nativas ganham espaço nos textos antropológicos e passam a ser ressaltadas não naquilo que o antropólogo acha que os nativos estão fazendo, mas, sim, no que os próprios nativos pensam estar fazendo. Em outras palavras, as ideologias e cosmologias nativas passam a ser o principal ponto de interesse da Antropologia.

A partir dessa perspectiva que privilegia a representação nativa, formularam-se abordagens simbólicas da vida social, em que a ênfase recai nas formas de comunicação, nas interações, nos significados dados aos objetos, atos e gestos, nas lendas e nos mitos etc. Se com o Funcionalismo a preocupação estava na função social

das instituições, as correntes de pensamento posteriores dedicavam-se à compreensão das representações nativas sobre tais instituições, sobre seus significados e simbolismos. A vida social, assim, ganhava vida e dinamismo nas abordagens antropológicas, afastando-se definitivamente de qualquer perspectiva determinista.

Atividade Final

Atende aos Objetivos 1, 2 e 3

Antropólogos ligados ao Funcionalismo, ao Estruturalismo e às reflexões sobre o Simbolismo consolidaram a Antropologia como disciplina acadêmica no século XX. Imprimiram nela características que a marcam até os dias de hoje e que a diferenciam da Antropologia realizada no século XIX. Neste sentido, resalte as características que marcam as correntes do pensamento antropológico apresentadas nesta aula, contrastando-as com as teorias do século XIX.

Resposta Comentada

Se, no século XIX, as ideias evolucionistas exerciam grande influência sobre as teorias antropológicas, fazendo pesar sobre as reflexões sociológicas diversas preocupações relacionadas a raça, mestiçagem e diferenças biológicas, no século XX, o acento recai sobre os aspectos culturais. Não mais se fala em Cultura, mas sim em Culturas, enfatizando a diversidade que é dada não pela biologia ou pelos ambientes geográficos, mas sim pelas representações cosmológicas, ou seja, pelas diferentes estruturas míticas, simbólicas, linguísticas etc. No século XX, os antropólogos consolidam a teoria da unidade biológica da espécie humana, encerrando, assim, um processo de debates que começou no século XIX, mas que encontrou seu apogeu com as teorias que enfatizavam as diferenças de comportamento e crenças por fatores socioculturais.

RESUMO

O Funcionalismo, a Antropologia Simbólica e a Antropologia Estrutural, como novas formas de abordagem antropológica, surgidas ao longo do século XX, afastaram-se da perspectiva Evolucionista adotada no século XIX. Abandonaram a preocupação com o processo evolutivo da *sociedade* humana para então dedicar-se ao estudo intensivo da diversidade cultural, deixando de empregar os termos “sociedade” e “cultura” no singular e adotando-os em sua forma plural. As diferenças culturais passaram, com a abordagem simbólica, a ser compreendidas através das distintas representações e cosmovisões dos povos, ou seja, pelos diferentes símbolos e significados produzidos em cada contexto social. Apesar das diferenças, há no século XX, ainda, uma preocupação em mostrar o caráter universal do gênero humano, ou seja, a busca daqueles fatores que, apesar de seus distintos modos de manifestação, perpassam toda a humanidade – tal como foi a intenção de Claude Lévi-Strauss.

Informação sobre a próxima aula

Na próxima aula, discutiremos algumas das obras e dos autores que marcaram o surgimento da Antropologia brasileira. Deste modo, abordaremos trabalhos clássicos do pensamento social brasileiro, dando ênfase às grandes questões de fundo que caracterizavam o desabrochar da Antropologia no Brasil.

Leituras Recomendadas

Para aprofundar os temas desta aula, algumas leituras adicionais podem ser de grande valor.

O livro de Paul Mercier, intitulado *História da Antropologia*, com edições recentes em língua portuguesa, oferece uma visão ao mesmo tempo ampla e detalhada dos assuntos aqui abordados.

Sobre o Funcionalismo, destaca-se o artigo de Radcliffe-Brown " 'Função' em Ciência Social", publicado no livro *Estudos de Organização Social*, organizado por Donald Pierson.

Sobre o Estruturalismo, cabe mencionar o livro *De perto e de longe*: relatos e reflexões do mais importante antropólogo do nosso século, de Didier Eribon. Este livro é uma longa entrevista com Claude Lévi-Strauss e oferece ao leitor uma série de informações sobre sua carreira e também sobre as influências e perspectivas do Estruturalismo, tudo numa linguagem bastante acessível.

Além disso, é sempre recomendada uma busca sobre os assuntos que despertaram interesse nas enciclopédias virtuais disponíveis na internet.

DIDIER, Eribon; LÉVI-STRAUSS, Claude. *De perto e de longe*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990. 272 p.

MERCIER, Paul. *História da antropologia*. Tradução de Cláudia Menezes. Rio de Janeiro: Eldorado, 1974. 154 p. (Col. *Leituras – Antropologia*).

PIERSON, Donald (Org.) *Estudos de organização social*. São Paulo: [s.n.], 1949.

Aula 9

Antropologia do Brasil (I)

*Carlos Abraão Moura Valpassos
Neiva Vieira da Cunha*

Meta da aula

Apresentar algumas ideias dos principais expoentes da Antropologia no Brasil entre o fim do século XIX e o início do século XX, delineando os debates clássicos a respeito do pensamento social brasileiro.

Objetivos

Esperamos que, após o estudo do conteúdo desta aula, você seja capaz de:

1. identificar as principais teorias a respeito da formação antropológica brasileira do final do século XIX e do início do século XX;
2. reconhecer as ideias dos pensadores do período sobre os problemas brasileiros.

Pré-requisito

Para que você encontre maior facilidade na compreensão desta aula, é fundamental a leitura e o entendimento da Aula 5: "As correntes do pensamento antropológico (1)".

INTRODUÇÃO

Entre o fim do século XIX e o início do século XX, entrou em voga a teoria, baseada em estudos realizados no campo da Biologia, de que as raças eram desiguais. Essa ciência teve seguidores no mundo todo, inclusive no Brasil, fornecendo aos debates intelectuais, principalmente entre os anos de 1870 e 1930, e a escritores como Nina Rodrigues e Euclides da Cunha, por exemplo, a garantia da verdade às teses que sustentavam.

Nina Rodrigues e o problema da mestiçagem

Raimundo Nina Rodrigues nasceu em Vargem Grande, no Maranhão, em 4 de dezembro de 1862, e faleceu em Paris, em 17 de julho de 1906, aos 43 anos. Terminou a vida como professor da Faculdade de Medicina da Bahia, onde era especialista em Medicina Legal. Em 1882, matriculou-se na Faculdade de Medicina da Bahia, transferindo-se para o Rio de Janeiro, em 1885, onde concluiu o curso em 1887. No ano seguinte, clinicou em São Luís, onde foi incompreendido e hostilizado pelos médicos conterrâneos, por atribuir à má alimentação problemas de saúde da população carente da região em que vivera. Foi então que resolveu adotar definitivamente a Bahia como morada.

Esse cientista brasileiro é tido como um dos precursores da Antropologia no Brasil, sobretudo por causa de seu livro *Africanos no Brasil*, que alcançou grande importância no campo dos estudos das religiões afro-brasileiras até os dias de hoje. Nina Rodrigues é lembrado como fundador da Antropologia brasileira e como transmissor e elaborador das teorias de determinismo biológico da sua época. Ele era discípulo do criminólogo italiano Cesare Lombroso, e estava totalmente estabelecido dentro do paradigma racializador da sua época.

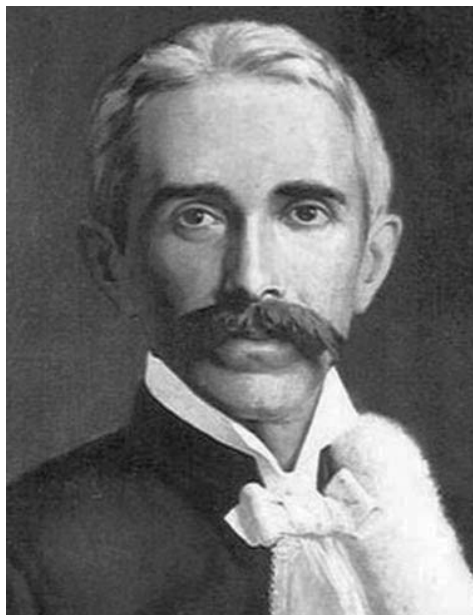
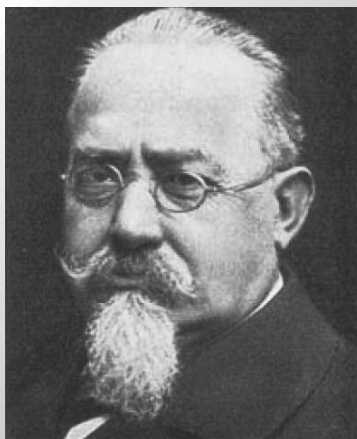


Figura 9.1: Nina Rodrigues.

Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Nina_02.jpg



Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Lombroso.JPG>

Cesare Lombroso foi um médico e cientista italiano, nascido em Verona, a 6 de novembro de 1835, cujos estudos realizados ficaram conhecidos como “antropologia criminal”. Defendeu ideias a respeito do “criminoso nato”, ou seja, de que seria possível, através da análise de determinadas características físicas, prever que indivíduos se voltariam para o crime.

Morreu na cidade de Turim, em 1909, onde ocupava a cadeira de Higiene e Medicina Legal, na Universidade de Turim. Nina Rodrigues foi seguidor de Lombroso por um certo período e criou no Brasil a Escola Intelectual de Antropologia Criminal, sediada na Bahia.

Uma de suas obras, o livro *O animismo fetichista dos negros baianos*, é uma etnografia sobre os candomblés da Bahia da época, que saiu em fascículos, entre os anos de 1896 e 1897, na chamada *Revista Brasileira*. Sua teoria estava inserida no paradigma racialista e determinista da época. A análise que Nina Rodrigues faz do candomblé da Bahia, entretanto, não é totalmente racista e até mesmo contradiz sua própria teoria, o próprio paradigma no qual estava inserido. Isto porque, se ele começa o livro dizendo que falará sobre a religião dos negros, o que ele termina por escrever é um estudo sobre as crenças no candomblé como sendo de toda a Bahia, não apenas dos negros. O que Nina viu foi que o candomblé não era monopólio dos negros, mas uma religião que unia senhores e escravos, brancos, negros e mulatos em uma única crença.



Paradigma racialista era aquele que preconizava que as pessoas agiam de formas diferentes, conforme suas raças. Nina Rodrigues era adepto desse paradigma e defendeu a tese de que deveriam existir códigos penais diferentes para raças diferentes. Ele acreditava que negros e mestiços possuíam tendência ao crime.

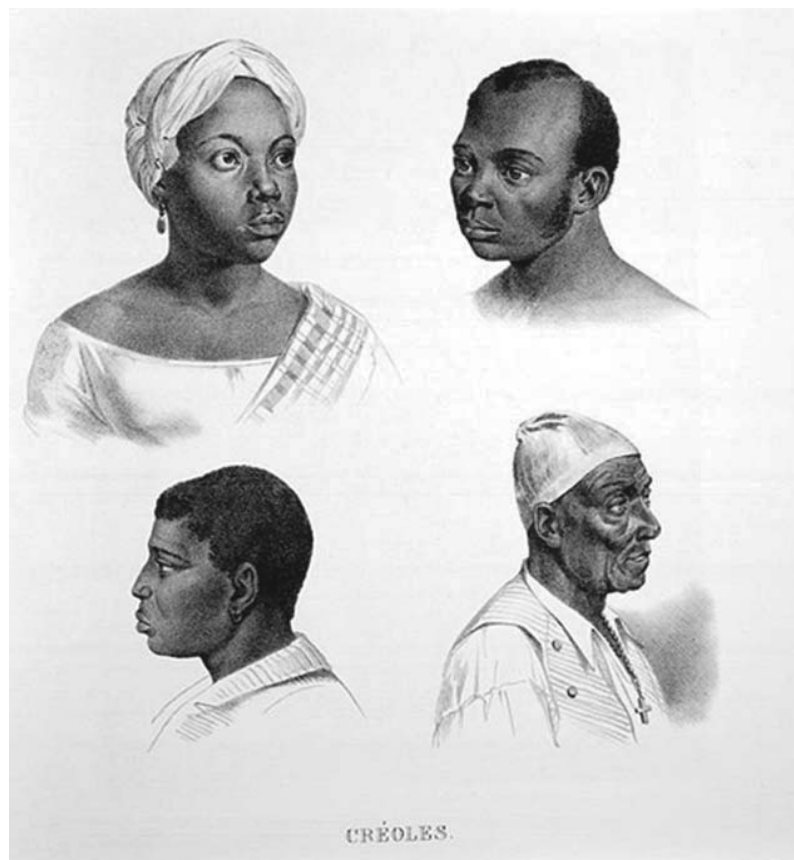


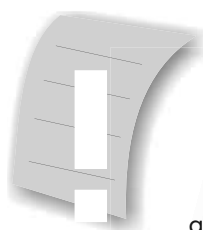
Figura 9.2: Escravos crioulos (nascidos no Brasil). Pintura de Johann Moritz Rugendas, publicada em *Viagem pitoresca através do Brasil* (Rio de Janeiro, 1972).
Fonte: <http://commons.wikipedia.org>

Ontologia

É a parte da Filosofia que se dedica à reflexão sobre a natureza do ser, dos entes e da realidade. É, também, a doutrina médica que abstrai as doenças dos fenômenos regulares da vida.

Assim, se nessa obra Nina Rodrigues fala sobre a incapacidade psíquica das raças inferiores para as elevadas abstrações do monoteísmo; sobre os espíritos simples, incultos e supersticiosos dos negros; e sobre o fraco desenvolvimento intelectual dos negros africanos, ao mesmo tempo fala do fundo supersticioso da raça branca. Todo o pensamento de Nina Rodrigues está permeado pela dualidade “negro x branco” e pelas supostas diferenças que existiriam em virtude das raças. Nina Rodrigues é muito criticado porque teorizou e defendeu a existência de diferenças **ontológicas** entre as raças presentes no Brasil e, em especial, porque condenou a mestiçagem existente entre nós.

Nina Rodrigues preconizava que para cada tipo antropológico que compunha a população brasileira havia uma reação patológica diferente. Para o autor, no final do século XIX ainda não se podia falar do “mestiço brasileiro”, posto que não havia “uma raça mestiça única capaz de figurar como individualidade anthropologica ao lado das três raças puras primitivas” (RODRIGUES, 1890). E como o cruzamento das raças puras e de seus mestiços dava-se de maneira que tornava impossível classificar as pessoas por sua filiação, Nina recomendava recorrer aos caracteres morfológicos para classificação racial, isto é, a partir das características físicas, de acordo com os princípios usados para distinguir as raças puras (negra, branca e índia), se poderia analisar a que “tipo de transição ou intermediário de mestiço” o indivíduo pertence. Para Nina Rodrigues, era muito importante estabelecer esses tipos antropológicos de mestiço, pois essa classificação etnológica estava estritamente ligada à forma como a prática médica deveria ser aplicada a cada tipo racial brasileiro.



O termo “puro” era usado por Nina Rodrigues no sentido de distinguir o branco, o negro ou o indígena do mestiço. Este, por sua vez, era dividido em “mestiço de primeiro sangue”, que dizia respeito aos filhos de pais de raças diferentes, ou ao “mestiço de sangue afastado”, como chamava os descendentes não diretos de pessoas de raças diferentes (avós, bisavós, tios etc.), ou seja, filhos de mestiços.

Euclides da Cunha e a exaltação do sertanejo

No Brasil, o período que vai do final do século XIX ao início do século XX é marcado por conflitos entre as forças republicanas e as monárquicas. Nesse cenário de efervescência política, vive

Euclides Rodrigues Pimenta da Cunha. Nasceu em Cantagalo, em 20 de janeiro de 1866, e morreu no Rio de Janeiro, em 15 de agosto de 1909.



Figura 9.3: Euclides da Cunha.

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

Fervoroso republicano, Euclides abandona, por falta de recursos, a Escola Politécnica e ingressa na Escola Militar, da qual é expulso depois de atirar sua baioneta ao chão, num gesto de defesa típico do sistema republicano. Depois desse incidente, Euclides é chamado para escrever no jornal *Província de São Paulo* (o atual *O Estado de S. Paulo*), um importante órgão de defesa das ideias republicanas. Retorna em seguida à Escola Politécnica, como estudante de Engenharia Civil. Com a proclamação da República, Euclides é reincorporado ao Exército. Depois vai trabalhar como engenheiro da Estrada de Ferro Central do Brasil, onde permanece por um curto período. Reforma-se no Exército e, em 1897, vai para Canudos assistir aos últimos dias de combate e à queda do arraial.

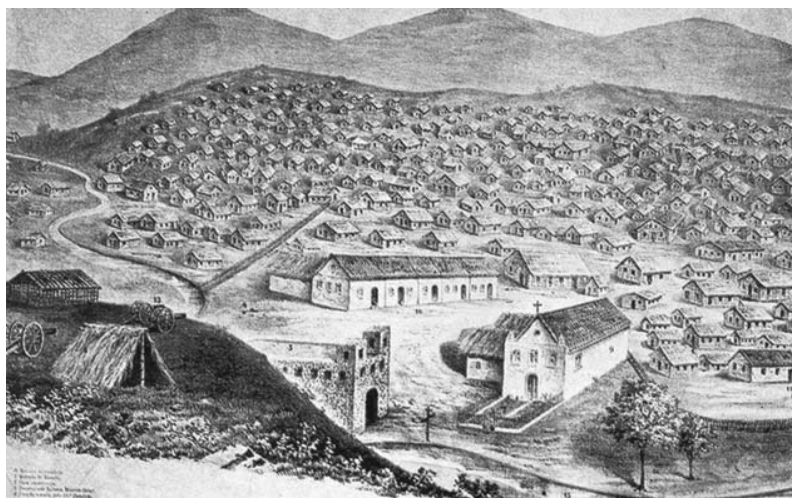


Figura 9.4: Pintura mostrando uma visão de Canudos – Bahia –, nos primeiros anos da República do Brasil. (Autor desconhecido.)

Fonte: <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Canudos.jpg>

Essa experiência em Canudos proporciona o material necessário para a realização de *Os sertões* (1902), obra pela qual ficou conhecido Euclides da Cunha. O livro é uma descrição detalhada do clima e da topografia dos sertões, um esboço sobre as “sub-raças sertanejas do Brasil”, e, também, a descrição da trajetória e dos detalhes da luta entre os sertanejos e os soldados republicanos. A linha de apresentação dos dados dá-se da seguinte maneira: a primeira parte do livro é a caracterização do clima e da terra, a segunda é a descrição dos homens do lugar e a terceira, a narrativa da luta que naquele local é travada. Em outras palavras: A Terra, O Homem e A Luta.

Na primeira parte do livro, Euclides utiliza seus conhecimentos de Geologia para uma árdua descrição da topografia dos sertões. Aborda as eras geológicas de formação daquele terreno, seus ventos e a proveniência de suas águas. Chega então ao problema das secas. Encontra um período mais ou menos definido, que é uma espécie de intervalo entre as grandes secas; porém, quando termina o período de seca, “o sertão é um paraíso”, onde a água está disponível e a vegetação fornece alimento suficiente para satisfazer aos homens e aos animais.

Quando fala sobre o homem, Euclides aborda a formação étnica do povo brasileiro. Entra, então, a questão do cruzamento das raças de nosso povo. O mulato, o mameluco e o cafuzo, respectivamente branco com negro, branco com índio e negro com índio, são apenas as divisões básicas dos cruzamentos de raças, não sendo suficientes para definir o grande embaralhamento de cruzamentos de nosso povo. Logo,

Curiboca

Caboclo, mestiço de branco com índio. Mulato é resultado da miscigenação de branco com negro. Já cafuz ou cafuzo, é o mestiço do índio com o negro africano ou seus descendentes.

O brasileiro, tipo abstrato que se procura, mesmo no caso favorável acima firmado, só pode surgir de um entrelaçamento consideravelmente complexo (...) Teoricamente, ele seria o pardo, para que convergem os cruzamentos sucessivos do **mulato**, do **curiboca** e do **cafuz** (...) Distribuíram, como o indica a história, de modo diverso as nossas camadas étnicas, originando uma mestiçagem dissímil (...) Não há um tipo antropológico brasileiro (CUNHA, 1982).

De acordo com as citações anteriores, percebemos como Euclides analisa a formação étnica do povo brasileiro. A conclusão da impossibilidade de definição de um tipo antropológico brasileiro vem das diversas características climáticas de nosso país, associadas ao cruzamento de raças que, desde a colonização, se deu frequentemente.

A formação do sertanejo deu-se pela fusão de índios, brancos e negros; porém, nota-se na formação do sertanejo uma fusão das características dos jesuítas, dos vaqueiros sulistas e dos bandeirantes paulistas, formando os três tipos populares que compõem o sertão: o beato, o cangaceiro e o jagunço. O esquecimento do sertanejo por três séculos propiciou o estabelecimento do tipo, sua formação e sua consolidação:

É natural que grandes populações sertanejas, de par com as que se constituíam no médio São Francisco, se formassem ali com a dosagem preponderante do sangue tapuia. E lá ficassem **ablegadas**, envolvendo em círculo apertado durante três séculos, até a nossa idade, num abandono completo, de todo alheias aos nossos destinos, guardando, intactas, as tradições do passado. De sorte que, hoje, quem atravessa aqueles lugares observa uma uniformidade notável entre os que os povoam: feições e estaturas variando ligeiramente em torno de um modelo único, dando a impressão de um tipo antropológico invariável, logo ao primeiro lance de vistas distinto do mestiço **proteiforme** do litoral (CUNHA, 1982, p. 86).

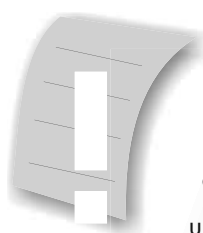
Ablegar

Afastar para longe, mandar embora, banir, exilar. Entre os romanos, a *ablegação* era a pena de desterro que os pais podiam impor aos filhos. Do latim, *ablegatio*.

Fonte: *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*.

Proteiforme

Que muda frequentemente de forma. No caso do mestiço, quer dizer que não há um padrão físico único identificável.



Euclides da Cunha descreveu o sertanejo como “um forte”, um mestiço capaz de se adaptar ao meio inóspito do sertão com seus caminhos de caatingas e areais ressequidos. Um universo de tal natureza era governado por leis próprias, pois, como mostra o autor, o pensamento vigente entre as elites do período era de que somente os brancos de origem europeia eram legítimos representantes da nação. Por isso se fala em “esquecimento do sertanejo”. Euclides da Cunha, contudo, desmistificou essa visão e mostrou que não existe no país raça branca pura, mas uma infinidade de combinações multirraciais.

Euclides da Cunha idealiza o sertanejo, cujas origens nos selvagens e o contato íntimo com o meio físico árduo favorecem o engendramento de um organismo potente. Sua formação e seu meio físico garantem-lhe diferenças com relação ao mestiço do litoral.

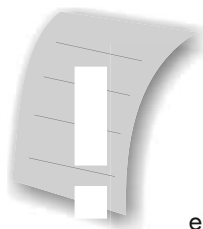
O Sertanejo é, antes de tudo, um forte. Não tem o raquitismo exaustivo dos mestiços neurastênicos do litoral. A sua aparência, entretanto, ao primeiro lance de vista, revela o contrário. Falta-lhe a plástica impecável, o desempenho, a estrutura corretíssima das organizações atléticas (CUNHA, 1982, p. 91).

É importante mencionar que, em *Os sertões*, Euclides da Cunha rompe com suas ideias anteriores e preconcebidas de que Antônio Conselheiro queria restaurar a monarquia através da revolta de Canudos. Esta ideia era compartilhada por diversos republicanos da época, que acreditavam que aquela revolta era comandada a distância pelos monarquistas. Ele percebe que no sertão existe uma sociedade completamente diferente da litorânea e descobre um Brasil diferente da representação usual que dele se tinha.



Figura 9.5: A única fotografia de Antônio Conselheiro, tirada em outubro de 1897, após sua morte.

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



A Guerra de Canudos foi o confronto entre o Exército da República e um movimento popular de fundo sociorreligioso, liderado por Antônio Conselheiro, que durou de 1896 a 1897, em Canudos, interior da Bahia. Antônio Conselheiro acreditava que a República, recém-implantada no país, era a materialização do reino do anticristo na Terra, uma vez que o governo eleito seria uma profanação da autoridade da Igreja Católica, para legitimar os governantes (lembramos que o rei era considerado o representante escolhido por Deus). A imprensa dos primeiros anos da República e muitos historiadores retrataram-no como um louco, fanático religioso e contrarrevolucionário monarquista perigoso. Em 6 de outubro de 1897, o cadáver de Antônio Conselheiro é encontrado e enterrado no Santuário de Canudos, exceto sua cabeça, que é cortada e levada até a Faculdade de Medicina de Salvador para ser examinada por Nina Rodrigues, pois, para a ciência da época, “a loucura, a demência e o fanatismo” deveriam estar estampados nos traços de seu rosto e crânio. O arraial de Canudos é completamente destruído. Em 3 de março de 1905, um incêndio na Faculdade de Medicina destrói a cabeça de Antônio Conselheiro.



Atende aos Objetivos 1 e 2

1. Explique sucintamente qual era o paradigma racial no qual se encontrava Nina Rodrigues e por que a mestiçagem era um problema do ponto de vista desse pensador.

Resposta Comentada

Nina Rodrigues, como muitos pensadores de sua época, acreditava haver uma hierarquia entre as raças, que dizia respeito a diferenças que determinariam não somente as reações patológicas do corpo de um indivíduo, mas também suas tendências e aptidões intelectuais e morais. Assim, ao se miscigenar com negros e índios, o branco, raça superior segundo esse paradigma, estaria se degradando. Nina Rodrigues dizia ainda que a mestiçagem dificultava os diagnósticos dos problemas de saúde dos indivíduos, pois se acreditava que as raças puras possuíam cada qual a sua forma de reagir biologicamente ao meio em que viviam, e a mistura de genes raciais diferentes tornavam esses indivíduos híbridos e dificultava os diagnósticos médicos.

2. Destaque a(s) principal(ais) semelhança(s) e diferença(s) do pensamento de Nina Rodrigues e do pensamento de Euclides da Cunha.

Resposta Comentada

Ambos preconizavam a não existência de um tipo antropológico brasileiro único, e que as classificações “mulato”, “mameluco” e “cafuzo” eram insuficientes para definir a extensa gama de cruzamentos do povo brasileiro. Quanto à diferença fundamental, enquanto Nina Rodrigues acreditava que a mestiçagem degradava as raças e tornava mais fracos o corpo e a mente dos indivíduos, Euclides da Cunha atribuía ao sertanejo mestiço do índio com o branco, quando não das três raças (vermelha, branca e negra), a alcunha de “forte”.

Oliveira Vianna e seu pensamento político

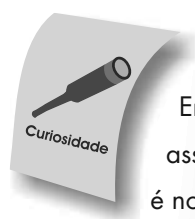
Francisco José de Oliveira Vianna nasceu em 20 de junho de 1883, em Saquarema (RJ), e faleceu aos 68 anos, em 1951. Formou-se bacharel em Direito, em 1905; tornou-se membro da Academia Brasileira de Letras em 27 de maio de 1937 e publicou sua obra mais famosa, *Populações meridionais do Brasil*, em 1920.

O discurso de Oliveira Vianna foi identificado com atitudes racistas e elitistas e, por fim, recebeu o estigma de “autoritário”. O antropólogo Luiz de Castro Faria ressalta, contudo, a necessidade de

que se tenha sempre em mente o fato de que Oliveira Vianna é um autor da década de 20. É no espaço dessa década que se enquadram as duas primeiras dimensões de sua obra – as dos determinismos biológico e geográfico, na realidade profundamente entrelaçados (FARIA, 2002).

O pensamento desse autor estava subordinado às manifestações do determinismo, que permearam os debates intelectuais das últimas décadas do século XIX, e seus trabalhos não deixam dúvida quanto à sua filiação à Escola Positivista.

A partir da década de 1930, sua obra passa a ter outro caráter, pois ele se coloca a serviço do aparelho do Estado e assume a função e a responsabilidade de normalizar as relações trabalhistas.



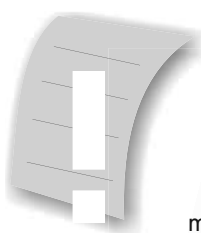
Em 1932, ano em que publica seu livro *Raça e assimilação*, Oliveira Vianna assume o cargo de consultor jurídico do Ministério do Trabalho e, em 1933, é nomeado membro da comissão do anteprojeto da Constituição.

O movimento intelectual no Brasil nas primeiras décadas do século XX é marcado por duas tendências: a introdução da análise sociológica no esforço da reinterpretação da realidade brasileira e a necessidade de elaborar um pensamento social autônomo para tratar dos problemas nacionais, livrando-se do uso de modelos exógenos e soluções alheias à nossa realidade. Essa segunda tendência parece ser uma preocupação constante nas obras de Oliveira Vianna.

Seu pensamento político ressalta o papel primordial de um Estado forte e centralizado na implementação dos interesses coletivos. Há dois pontos fundamentais de seu pensamento que devem ser ressaltados: a dicotomia entre modelo de Estado e formação

econômico-social da sociedade brasileira, e o problema da inserção dos principais atores do processo político, neste contexto.

Oliveira Vianna utiliza a variável biológica, em especial o fator étnico, como categoria explicativa, fazendo alusões a termos tais como “índole da raça”, “instinto do povo”, “temperamento da raça” como dados para explicar o êxito ou o fracasso de um povo com relação aos seus objetivos nacionais. Muitos imputaram ao autor o “racismo”, correspondente às noções de branqueamento da raça, que são comuns a quase todos os autores, durante o período de 1870 a 1930, com pouquíssimas exceções. A parte mais substancial de suas obras, contudo, é sua contribuição ao estudo das instituições políticas, perspectiva muitas vezes ignorada por vários de seus comentadores que ressaltam apenas o caráter racista e “autoritário” de suas ideias.

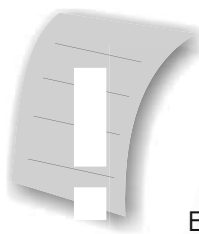


A Teoria do Branqueamento foi defendida por vários autores do fim do século XIX como solução para diminuir a degradação brasileira, causada, segundo eles, pela miscigenação com o índio e principalmente com o negro.

O branqueamento da raça seria conseguido com a vinda de imigrantes da Europa para se misturarem com a raça existente, que então seria “melhorada”.

Oliveira Vianna fala do desenvolvimento da consciência coletiva como pressuposto básico para o funcionamento do moderno Estado democrático. Para tanto, seria necessário, já que em nosso país essa consciência não foi criada por meio da evolução histórica, ao contrário do que ocorreu com os povos anglo-saxões e nórdicos, que o Estado executasse ações no sentido de formar em nosso povo essa mentalidade solidária e associativa. Os argumentos do autor dão-se de forma cíclica: por um lado, é o surgimento de uma elite

dirigente que promoverá a reestruturação política; por outro, essa elite só surgirá quando o Estado executar ações para desenvolver-lhe a consciência dos interesses coletivos.



Para Oliveira Vianna, aos interesses individuais ou das divergências de classes ou grupos deve se sobrepor o interesse geral da nação, voltado para o bem comum. O Estado ideal seria, portanto, a manifestação das aspirações coletivas, representando o poder geral da nação. Assim, o autor pressupõe uma concepção não conflitual do poder, na qual o poder não é resultado do confronto de grupos com interesses contrários e uma relação de dominação. Para ele, é tarefa do Estado regular o conflito e garantir a primazia dos interesses coletivos.

Gilberto Freyre e a formação escravocrata do Brasil

Gilberto de Mello Freyre nasceu em Recife (PE), em 15 de março de 1900. Iniciou seus estudos frequentando o jardim da infância do Colégio Americano Gilreath, em 1908. Apesar de seu interesse por literatura, teve dificuldades em aprender a escrever. Em 1909, teve suas primeiras experiências rurais de menino de engenho, quando passou temporada no Engenho São Severino do Ramo, pertencente a parentes seus. Teve sua formação superior nos Estados Unidos, onde cursou as universidades de Baylor, em Waco, Texas, e de Colúmbia, em Nova York, onde apresentou a tese "Social Life in Brazil in The Middle of 19th Century" (Vida Social no Brasil em Meados do Século XIX), em 1922. Esse trabalho serviu de base para uma de suas obras mais famosas, *Casa-grande & senzala* (1933). Publicou também *Sobrados e mocambos* (1936). Morreu em 18 de julho de 1987.

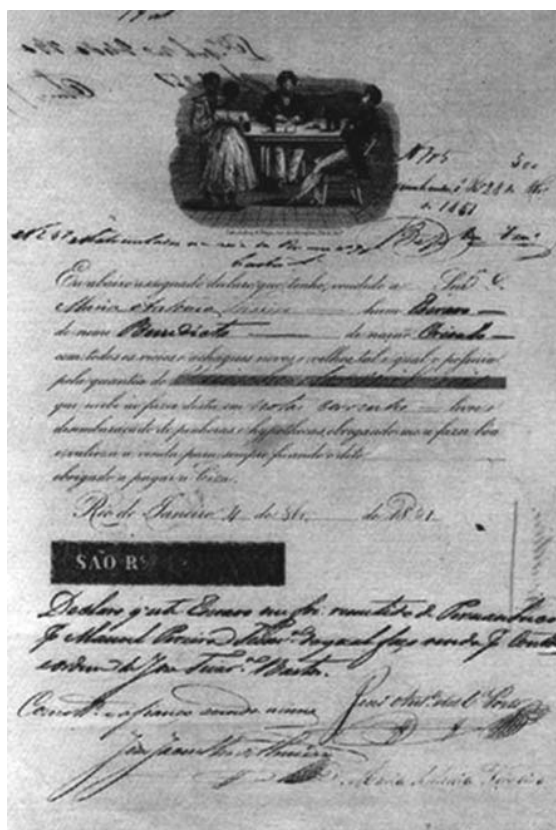


Figura 9.6: Recibo de compra e venda de escravos. Rio de Janeiro, 1851.
 Fonte: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Recibo_Compra_venda_escravos.jpg

Gilberto Freyre valoriza a cultura negra como uma das bases da “brasilidade” e proclama a mestiçagem como algo positivo. Escreveu ele, em prefácio à primeira edição de *Casa-grande & senzala*:

Foi o estudo de antropologia sob a orientação do professor [Franz] Boas que primeiro me revelou o negro e o mulato no seu justo valor – separados dos traços de raça os efeitos do ambiente ou da experiência cultural. Aprendi a considerar fundamental a diferença entre raça e cultura; a discriminar entre os efeitos de relações puramente genéticas e os de influências sociais, de herança cultural e de meio (FREYRE, 2005, p. 32).

Etnografia

Registro ou estudo descritivo das características antropológicas, sociais etc. de determinada etnia ou povo.

Mesmo com uma **etnografia** de boa qualidade, o negro aparece demasiadamente idealizado nas narrativas de Freyre. O autor mostra não somente que latifúndio e escravidão, casa-grande e senzala eram pilares da ordem escravocrata, mas também mostra como essa estrutura social, que é fruto do sistema de produção, recia-se no dia a dia. As estruturas sociais e econômicas são apresentadas como processos vivenciados, numa sociologia que incorpora a vida cotidiana, tanto pública quanto privada. Se hoje é comum ver trabalhos antropológicos que versam sobre a cozinha, os gostos alimentares, a arquitetura e a vida sexual dos grupos estudados, nos anos 1930 isso era algo inusitado e inovador.

Freyre contrapunha a tradição patriarcal a todos os elementos que pudessem ser constitutivos do capitalismo e da democracia. Sua visão do Brasil patriarcal e da plasticidade cultural portuguesa está baseada na valorização de uma ética **dionisiaca**. O sociólogo Fernando Henrique Cardoso (apud FREYRE, 2005, p. 26) afirma a esse respeito:

Da moral permissiva, dos excessos sexuais ou do arbítrio selvagem dos senhores, não há passagem para uma sociabilidade mais ampla, nacional. Fica-se atolado no patrimonialismo familístico, que Freyre confunde frequentemente com o feudalismo. (...) com as características culturais e com a situação social dos habitantes do latifúndio, não se constrói uma nação, não se desenvolve capitalisticamente um país e, menos ainda, poder-se-ia construir uma sociedade democrática.

Gilberto Freyre afirmou que a miscigenação que se praticou aqui diminuiu a distância social que, sem isso, teria se conservado enorme, entre a casa-grande e a senzala. Os problemas, chamados pelos autores que o precederam de “decadência” ou “inferioridade” das raças, Freyre atribuía à má alimentação de grande parte da população brasileira. Em suas palavras:

Salientam-se entre as consequências da hiponutrição a diminuição da estatura, do peso e do perímetro torácico; deformações esqueléticas; descalcificação dos dentes; insuficiências tiroidea, hipofisária e gonadal provocadoras da velhice prematura, fertilidade em geral pobre, apatia, não raro infecundidade. Exatamente os traços de vida estéril e de físico inferior que geralmente se associam às sub-raças: ao sangue maldito das chamadas 'raças inferiores'. Não se devem esquecer outras influências sociais que aqui se desenvolveram com o sistema patriarcal e escravocrata de colonização: a sífilis, por exemplo, responsável por tantos dos "mulatos doentes" (FREYRE, 2005, p. 34).

Ele critica os autores que se alarmavam mais com a mestiçagem e o clima do que com a má nutrição, com a sífilis, com o impaludismo e as verminoses. Conta que o português teve de mudar radicalmente seu sistema alimentar, por não conseguir produzir em nosso solo selvagem os alimentos a que estava acostumado. Assim, o trigo foi substituído pela mandioca, que se tornou a base da nutrição colonial. É ao precário sistema alimentar, e não a características de raça, que Gilberto Freyre atribui a debilidade brasileira: "Muito da inferioridade física do brasileiro, em geral atribuída toda à raça, ou vaga e muçulmanamente ao clima, deriva-se do mau aproveitamento dos nossos recursos naturais de nutrição" (FREYRE, 2005, p. 95).



Figura 9.7: *Engenho de mandioca*, pintura de Modesto Brocos (1852-1936).
 Fonte: <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Brocos-engenho.jpg>



Atende aos Objetivos 1 e 2

2. A partir de 1930, observa-se uma mudança de paradigmas nas explicações antropológicas e sociológicas acerca da degradação do brasileiro e do atraso de nosso país. Mencione, em linhas gerais, quais eram as explicações dadas por Oliveira Vianna e por Gilberto Freyre fora do paradigma determinista.

Resposta Comentada

Oliveira Vianna, embora defendesse ideias deterministas e apoiasse a teoria do branqueamento das raças, começa a explicar o atraso brasileiro em termos políticos, afirmando que falta ao Brasil uma elite consciente e preparada para defender os interesses gerais da nação e não seus interesses pessoais. Para ele, essa consciência deveria ser formada pelo Estado, que criaria uma elite política para tanto.

Já Gilberto Freyre foi o primeiro pensador social a ressaltar o caráter positivo da mestiçagem, que diminuiu a distância social existente entre negros e brancos, devido ao escravismo, e que teria se conservado imensa se não fosse a miscigenação. Além disso, ele atribuía a degradação do brasileiro à desnutrição e má alimentação, à sífilis, ao impaludismo e às verminoses, e criticava os autores que se preocupavam mais com a mistura de raças e com o clima do que com esses problemas de ordem social.

CONCLUSÃO

Os intelectuais do século XIX e início do século XX estavam muito preocupados em compreender e explicar questões sociais e culturais do Brasil por intermédio da raça e da mestiçagem, seguindo os paradigmas racializadores e deterministas do período. A partir dos anos 1930, no entanto, observa-se uma mudança paradigmática e começam a surgir explicações não mais baseadas na cor da epiderme, nos traços faciais ou corporais ou na dita “pureza” do sangue. Essas novas explicações para o atraso brasileiro firmavam-se

Atende aos Objetivos 1 e 2

This image shows a blank sheet of white paper with horizontal ruling lines. The lines are evenly spaced and run across the width of the page. There are no margins, text, or other markings on the paper.

Nina Rodrigues é acusado de racismo e muito criticado por ter defendido a existência de diferenças biológicas entre as raças e por condenar a mestiçagem no Brasil.

Euclides da Cunha idealiza e supervaloriza o sertanejo em contraste com a população do litoral, considerando, por intermédio de determinismos biológico e geográfico, que as raças e o meio em que o sertanejo vive favorecem o fortalecimento de seu organismo.

Oliveira Vianna teve seu discurso associado a atitudes racistas e elitistas, recebendo o estigma de “autoritário”. Ele também estava inserido no paradigma determinista e defendia a teoria de branqueamento das raças.

Já Gilberto Freyre supervalorizou e idealizou o negro em nossa formação, romantizando-o, mas ainda assim quebrando o paradigma racialista e mostrando a importância da miscigenação na formação do brasileiro.

RESUMO

A formação do campo intelectual da Sociologia no Brasil, em fins do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, teve grande influência das correntes de pensamento do período, guiadas principalmente por questões de cunho biológico.

Os intelectuais desse período, então, seguiam os paradigmas racializadores e deterministas, dedicando sua atenção a problemas relacionados às questões raciais e tomando a mestiçagem como um tema privilegiado.

A partir dos anos 1930, começam a ser pensadas novas explicações para os problemas brasileiros, mais baseadas na etnografia do social e no que era realmente cultural, e rompendo com as ideias deterministas vigentes até aquele momento.

Informação sobre a próxima aula

Na próxima aula, discutiremos algumas das principais correntes temáticas trabalhadas atualmente na Antropologia brasileira, indicando alguns dos principais autores em cada uma das linhas temáticas antropológicas mostradas.

Leitura Recomendada

FRY, Peter Henry. Introduzindo o racismo. In: FRY, Peter Henry (Org.). Divisões perigosas: políticas raciais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. v. 1.

Aula 10

Antropologia do Brasil (2)

*Carlos Abraão Moura Valpassos
Neiva Vieira da Cunha*

Meta da aula

Apresentar algumas das principais correntes temáticas estudadas atualmente na Antropologia no Brasil.

Objetivos

Esperamos que, após o estudo do conteúdo desta aula, você seja capaz de:

1. identificar as contribuições mais importantes da principal obra de Roberto DaMatta para a Antropologia e o pensamento sociológico brasileiro;
2. descrever as principais linhas de pesquisa na Antropologia brasileira existentes atualmente.

INTRODUÇÃO

Atualmente, a Antropologia divide-se em subcampos temáticos bastante amplos que permitem tanto o desdobramento em subáreas, ou seja, muitas vezes, um tema do qual um antropólogo tratará pode ser inserido em mais de um subcampo temático específico da Antropologia.

Nesta aula, apresentaremos alguns dos principais subcampos temáticos trabalhados pelos antropólogos da atualidade. São eles a Antropologia do Ritual, a Antropologia do Direito e da Violência, a Antropologia Urbana, a Antropologia da Pesca e das Comunidades Pesqueiras, a Antropologia dos Cultos Afro-brasileiros e das Populações Afro-brasileiras, a Etnologia Indígena e a Antropologia do Corpo, das Conjugualidades e do Gênero.

Além disso, apresentaremos um dos livros mais importantes na explicação da sociedade brasileira que, publicado há apenas 25 anos, já se tornou um clássico da nossa literatura antropológica, trata-se de *Carnavais, malandros e heróis – Para uma sociologia do dilema brasileiro*, de Roberto DaMatta. Vamos a ele, antes de falar de cada uma das vertentes supracitadas da Antropologia praticada no Brasil.

Carnavais, malandros e heróis: uma obra referencial para o caso brasileiro

Carnavais, malandros e heróis – Para uma sociologia do dilema brasileiro foi publicado pela primeira vez em 1983, e consagrou o antropólogo Roberto DaMatta entre seus pares. Tornou-se referência básica não somente nos estudos de ritual e simbolismo, mas também nos estudos políticos, pela original distinção feita entre “indivíduo” e “pessoa” no Brasil e pela análise do famoso “jeitinho brasileiro” e suas implicações sociais.

O livro é dividido em seis capítulos nos quais o autor analisa três ritos que considera emblemáticos para a compreensão da sociedade brasileira: os carnavais, as procissões católicas e as paradas militares da semana da pátria. Através das teorias existentes acerca de rituais e simbolismo, dramas e ideologias, e de comparações dialéticas, ele mostra como esses três ritos destacam relações de igualdade e de hierarquia, ressaltando proximidades e distâncias sociais sempre presentes no cotidiano brasileiro.

E é justamente tomando por base o cotidiano da sociedade brasileira que o autor analisa as contradições nestas relações sociais. Nos três primeiros capítulos ele se ocupa da análise dos carnavais, das procissões e das paradas militares. No quarto capítulo (talvez o mais lido deste livro nas turmas de Antropologia em todo o Brasil e o mais discutido e comentado em palestras e reuniões acerca do tema), DaMatta fala da distinção entre “indivíduo” e “pessoa”. Ele verifica que o “jeitinho”, na verdade, nega o caráter espontâneo das nossas relações, ao mesmo tempo em que o torna viável pela maneira como a hierarquização é exercida. Nos dois capítulos finais, ele continua essa análise apresentando e pensando exemplos de malandros e heróis presentes no imaginário brasileiro. Pensemos, contudo, por alguns instantes, no capítulo quatro, sob o título de “Você sabe com quem está falando? Um ensaio sobre a distinção entre indivíduo e pessoa no Brasil”.

Roberto DaMatta percebe “indivíduo” e “pessoa” como duas formas distintas de conceber o universo social e de agir. “Indivíduo” e “pessoa” são o contraste entre impessoal e pessoal, público e privado, anônimo e conhecido, universal e biográfico. Quanto ao uso da pergunta “você sabe com quem está falando?”, ele cita inúmeras variações desta pergunta muito usada em nossa sociedade. Revela-se, pois, como um rito de autoridade e hierarquização, estabelecendo as posições das pessoas no sistema social, demarcando situações e posições sociais e criando uma distância social entre quem pergunta e aquele para quem é feita a indagação. Ele mostra que o uso desta expressão é uma “marca” de nossa formação social.

O autor explica o “você sabe com quem está falando?” através da dialética entre indivíduo como sujeito impessoal sem relações e que está submetido às regras e leis que regem as massas; e pessoa, aquela que está situada socialmente, que tem sua posição delimitada e uma rede de relações sociais que lhe dá suporte. É aparentemente contraditória a ideia de que estar submetido às leis significa não ter direito algum, mas este pensamento pode ser resumido num famoso dito popular brasileiro: “Aos amigos, tudo; aos inimigos, a lei.”

Antropologia do Ritual

Roberto DaMatta afirma, no clássico livro que acabamos de apresentar, que “os rituais servem, sobretudo na sociedade complexa, para promover a identidade social e construir seu caráter” (DAMATTA, 1983, p. 24). O ritual permite que se tome consciência de certas cristalizações sociais, que a própria sociedade deseja “eternizar” entre seus ideais. É de conhecimento geral que os ritos existem em todas as sociedades e que são eventos especiais, pois não se fala de qualquer coisa como sendo um ritual. Mas o que são rituais?

Há até hoje, na antropologia mundial, um problema classificatório em torno dos rituais. O que se consegue é demarcar gradativamente até onde tal acontecimento é ou não um ritual, entretanto, não há consenso entre todos os antropólogos a respeito dessa fronteira classificatória, longe de cair num problema **taxonômico** sem solução. Primeiro porque esses percalços fazem parte do dia a dia da reflexão antropológica e depois, problemas de classificação são uma das distrações favoritas da Antropologia; o dilema da definição do ritual gera uma interessante discussão e inúmeros trabalhos, analisando os ritos mais diversos.

Taxonomia é a teoria ou nomenclatura das classificações científicas. Deriva do grego *táksis*, classificação e *nómos*, regra, lei, uso.



O antropólogo Arno Vogel afirma que “a ideia de que os ritos são práticas necessárias para reproduzir um universo harmonioso encontra-se na etimologia da palavra” (VOGEL, 1997; p. 24). O antepositivo latino *rit-* origina-se de uma correlação do antepositivo latino *art(i)-* e do grego antigo *harmós*, *harmoni-*, que compõe o antepositivo *harmon(i/o)-*. Aparece, por exemplo, no vocábulo do grego clássico *harmonikós* (harmônico) ou *harmonía* (harmonia), que significa “união, encaixe, acordo, ordem”.

O que há de consensual nas definições de ritual é o relevo que se dá à regularidade, à padronização, ao caráter formal ou à marcante rigidez das ações. Outro ponto em que muitos concordam, mas cujo termo não aparece em todas as definições de ritual, é que este tipo de comportamento tem relação com certas coisas ou entidades do domínio sagrado, sobrenatural, místico e/ou não empírico. A existência de uma dimensão sagrada, no entanto, não restringe os rituais à esfera religiosa. É perfeitamente possível falar de ritos seculares, tais como, por exemplo, a parada militar do Dia da Pátria, um rito nacional brasileiro que salienta aspectos importantes da estrutura da sociedade brasileira, analisado por Roberto DaMatta.

Outra característica unânime entre os antropólogos é sobre a eficácia dos rituais. Não se trata, contudo, da mesma eficácia das ações instrumentais. O ponto básico dessa ideia é que o rito atua simbolicamente, isto é, por meio dos ritos pretende-se obter coisas através de uma racionalidade não instrumental. Em outras palavras, o rito expressa algo, produz sentimentos.

Os rituais devem ser definidos em contraste com as ações da vida cotidiana, pois tudo *pode*, mas nem tudo é efetivamente ritualizado. Todo evento ritual deve ser encarado como uma dramatização focalizadora, pois eles são modos ou instrumentos que visam salientar coisas e aspectos da vida social. Os rituais observam um conjunto de regras explícitas que ditam *quando* e *como* se deve fazer determinada coisa, e por *quem*. Assim, os ritos dizem coisas sobre papéis sociais, hierarquias e posições de *status* numa determinada sociedade. Rituais são mais que isso: são mecanismos de mudanças no seio de uma sociedade, marcando, por exemplo, as passagens entre estágios e ciclos de vida das pessoas.

No Brasil, alguns dos principais antropólogos a estudar os rituais são Roberto DaMatta, Arno Vogel, Mariza Peirano e Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti.



Carlos Abraão Moura Valpassos

Figura 10.1: Formandos na colação de grau, o rito secular de conclusão de graduação.

1. Com base no que foi lido sobre rituais e sobre *Carnavais, malandros e heróis*, explique resumidamente porque os rituais são um bom instrumental para se compreender aspectos da sociedade estudada. Como, a partir da análise ritual, Roberto DaMatta distinguiu indivíduo e pessoa?

This image shows a blank sheet of white paper with horizontal ruling lines. The lines are evenly spaced and run across the width of the page. There are no margins, text, or other markings on the paper.

204

analisar a sociedade brasileira. Através da análise ritual de carnavais, procissões e paradas militares, foi possível perceber relações de igualdade e de hierarquia que estão sempre presentes no cotidiano brasileiro, mesmo que de maneira implícita ou não consciente. Essas relações de hierarquia são, muitas vezes, explicitadas pelo rito do “você sabe com quem está falando?”, a partir do qual DaMatta mostra a diferença entre indivíduo e pessoa. *Indivíduo* refere-se a um tratamento impessoal, universal, onde o sujeito é apenas um no meio da massa e está submetido às leis e às regras a que a massa está submetida. Já *pessoa* se refere a um sujeito individualizado, socialmente posicionado, situado em uma posição hierárquica dentro de seu ambiente social. A pessoa está conectada por uma rede de relações sociais a outras pessoas.

Antropologia Jurídica, do Direito e da Violência

A Antropologia Jurídica, do Direito e da Violência é o estudo das dimensões hierárquicas da vida social. Refere-se à constituição de novos sujeitos de direitos, às relações sociais entre os poderes policiais e os civis comuns, e as regras e valores que produzem o direito como um domínio específico. Estuda-se, ainda, a criação e a aplicação de leis, as diferenças entre teoria e prática da justiça, as questões relacionadas a segurança pública e justiça criminal. Também sobre como a ordem é mantida e como as disputas são decididas em locais onde a estrutura jurídica oficial é ausente, de que maneira os códigos e as instituições oficiais de direito do Estado, como a polícia e a magistratura, realmente aplicam os regulamentos existentes nos códigos etc.

Esta temática, relativamente nova, obteve grande destaque na Sociologia e Antropologia brasileiras nas últimas décadas. Inúmeros trabalhos têm sido desenvolvidos no Rio de Janeiro, por exemplo, envolvendo as práticas policiais desenvolvidas nas Delegacias Especializadas e nas Delegacias Legais do Rio de Janeiro. Estes trabalhos vêm sendo desenvolvidos por Organizações Não Governamentais, tais

como a Viva Rio, e por jovens pesquisadores em projetos coordenados pelos professores Michel Misse, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, e Roberto Kant de Lima, da Universidade Federal Fluminense.

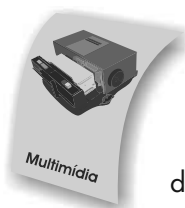
No Brasil, somente da década de 1970 para cá é que se começou a realizar trabalhos focando a organização jurídica do país. A tradição de pesquisa na Antropologia e na Sociologia do Direito está se formando somente agora.

Antropologia Urbana

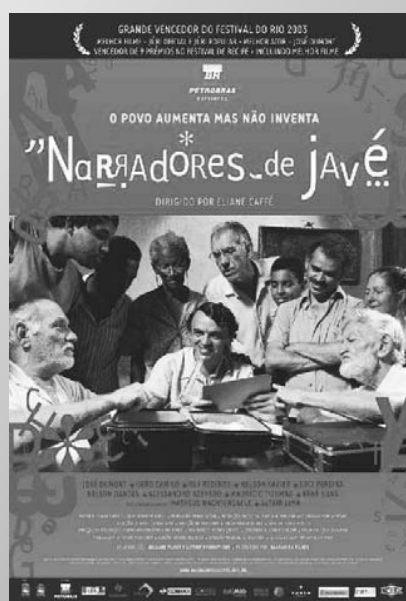
A Antropologia Urbana é o estudo de grupos e instituições sociais, processos culturais e dinâmica espacial no contexto urbano. Os especialistas da área podem realizar, por exemplo, estudos sobre as “habitações coletivas” nos seus mais variados campos empíricos, tais como cortiços, favelas, condomínios de luxo, casas de estudantes, conjuntos habitacionais, vilas operárias, loteamentos periféricos etc. O objetivo é compreender como se configura o processo de uso e acesso ao uso do espaço de âmbito coletivo, o espaço público. Este tipo de enfoque, ligado aos usos e conflitos do “público” e do “privado” também pode ser dado aos estudos de mercados, vendedores ambulantes, “tribos” urbanas, isto é, grupos de jovens no contexto da cidade com características comuns em atitudes, pensamentos e vestimentas, configurando uma “tribo urbana” etc.

Existem inúmeras pesquisas e discussões teórico-metodológicas sobre questões relativas às sociedades urbano-industriais contemporâneas. O debate e a reflexão sobre a dinâmica da cidade, as condições de sociabilidade em escala metropolitana e instituições próprias das sociedades complexas têm atraído cada vez mais pesquisadores para a Antropologia Urbana.

Muitos desses trabalhos visam pensar a dinâmica dos conflitos em torno das disputas pelo uso do “lugar”, sobre dramas sociais vividos por moradores de locais com processos de regularização fundiária, demarcação de terras ou deslocamentos e/ou transformações geográficas etc.



Narradores de Javé é um filme nacional de 2003, dirigido por Eliane Caffé. O filme conta a história de um pequeno vilarejo, Javé, que vai ser inundado, pois o governo irá construir uma hidrelétrica naquele local. Os moradores, analfabetos, se mobilizam para documentar a história da comunidade e, assim, tentar evitar a remoção.



Fonte: <http://www.adorocinema.com/filmes/narradores-de-jave/>

Um outro subcampo temático, provavelmente originado da Antropologia Urbana, é a Antropologia do Consumo. Estuda especificamente o comportamento das pessoas com relação ao consumo mercadológico: produtos, marcas, comércio, compras, vendas, serviços etc.

Alguns dos principais expoentes da área são Marco Antonio da Silva Mello, José Guilherme Cantor Magnani e Gilberto Velho.

Antropologia da Pesca e das Comunidades Pesqueiras

A linha de estudos sobre povoados pesqueiros tem merecido cada vez mais a atenção de inúmeras áreas de conhecimento acadêmico, científico e tecnológico. Seja por suas características peculiares no quadro das profundas transformações pelas quais vem passando, não só o setor primário, mas toda a economia brasileira; ou pelos problemas que derivam de sua coexistência com as estruturas metropolitanas em agressiva expansão, os assentamentos de pescadores artesanais têm permitido uma reflexão sistemática e frutífera sobre as questões suscitadas pelo processo de mudança social.

Na Antropologia da Pesca, não se estudam apenas as técnicas de pesca e **conhecimentos ictiológicos**, geográficos, climáticos e instrumentais dos pescadores. Mas todos os aspectos da vida social dos povoados pesqueiros: formas de casamento, parentesco e transmissão de patrimônio; divisões de gênero do trabalho; religiosidade, crenças, mitos, ritos; conhecimentos locais; e até mesmo aspectos políticos dessas populações.

Conhecimentos ictiológicos são aqueles que dizem respeito à zoologia dos peixes: modos de reprodução, hábitos alimentares etc. O antepositivo ictio- provém do grego *ikhthús*, peixe, e é um elemento de composição que significa peixe ou de peixe.



Figura 10.2: Pescador de Gargaú, distrito do município de São Francisco de Itabapoana – RJ, jogando sua tarrafa.

Não são recentes os estudos da pesca artesanal. As pesquisas etnográficas desenvolvidas no Brasil sobre o tema encontram em Luiz de Castro Faria uma personagem de grande relevância. Foi ele o precursor desta temática em nossa Antropologia. Já na década de 1930, Castro Faria iniciava sua pesquisa sobre os pescadores da Lagoa Feia, localizada no município de Campos – RJ. Os interesses do etnógrafo não estavam situados apenas nos pescadores da referida Lagoa, mas sim na atividade pesqueira do litoral fluminense. Sendo assim, suas incursões etnográficas, realizadas ao longo da década de 1940, resultaram em material, textual ou fotográfico, sobre Gargaú, Atafona e São João da Barra. Na década de 1950, Castro Faria viria a dedicar-se, também, à etnografia dos pescadores de Arraial do Cabo, sobretudo ao processo de modernização decorrente da implementação da indústria Álcalis – produtora de **barrilha**. Era o início dos estudos sobre comunidades pesqueiras no litoral fluminense.

Durante a década de 1970, os estudos sobre a pesca artesanal foram direcionados para “uma experiência que poderia ser caracterizada como sendo de ‘Antropologia Aplicada’” (KANT, 1997; p. 13.): o Plano de Assistência à Pesca Artesanal (PESCART). Do PESCART participaram, ainda no princípio de suas carreiras, os Professores Roberto Kant de Lima, Marco Antonio da Silva Mello (ambos colegas de Departamento e ex-alunos de Castro Faria por ocasião do Bacharelado de Ciências Sociais da Universidade Federal Fluminense) e Elina Gonçalves da Fonte Pessanha, também ela autora de um estudo sobre a pesca artesanal, realizado em Itaipu e intitulado “Os Companheiros”, publicado na série *Pescadores e Pescarias*, da Eduff (2003).

Barrilha (Na_2CO_3)

é uma substância alcalina, de cor branca, em forma de pó (barrilha leve) ou grão (barrilha densa), sem cheiro. O pó é utilizado na fabricação de sabões, detergentes e pastas de papel, no tratamento de água potável e no tingimento e no branqueamento de tecidos, entre outros usos. O grão tem diversos usos nas indústrias de vidro, química, metalúrgica e siderúrgica.



Figura 10.3: Embarcações em Canoa Quebrada – CE.

Na série *Pescadores e pescarias*, editada pela Eduff, foram publicados estudos sobre temas como o direito costumeiro, o conhecimento naturalístico, as características das estruturas de produção, seus contextos tecnológicos, inclusive no manejo dos ecossistemas, e as formas de organização social dos grupos dedicados, de modo direto ou indireto, à atividade pesqueira.

O subcampo disciplinar da Antropologia da Pesca tem também o nome de Gioconda Mussolini como uma espécie de “mãe fundadora”. Suas pesquisas de campo ainda orientam os estudos de muitos pesquisadores contemporâneos, e seu nome é referência para os estudos brasileiros sobre pesca, cultura e organização social de comunidades litorâneas, em geral, e populações caiçaras do litoral de São Paulo, em particular.



Um trabalho a respeito da trajetória intelectual desta antropóloga e de sua importância na Antropologia da Pesca vem sendo desenvolvido pelo italiano Andrea Ciacchi, professor da Universidade Federal da Paraíba.



Atende ao Objetivo 2

2. Explique, sucintamente, qual o principal foco temático da Antropologia Jurídica e do Direito, da Antropologia Urbana e da Antropologia da Pesca, conforme explicitado anteriormente.

[illegible]

Resposta Comentada

A Antropologia Jurídica e do Direito trata de questões relacionadas à violência, a práticas jurídicas e policiais, à criação e aplicação de políticas públicas relacionadas à segurança e de que maneira as leis são aplicadas e reinterpretadas na vida social cotidiana. Já a Antropologia Urbana analisa processos e grupos no contexto urbano atual, podendo envolver bairros, mercados ou grupos específicos no âmbito das cidades. Muitos destes trabalhos analisam os conflitos em torno dos usos e concepções do que é “público” e do que é “privado”. Por fim, a Antropologia da Pesca estuda não somente técnicas e conhecimentos locais relacionados à pesca, mas tudo o que fizer parte do universo cotidiano de uma comunidade pesqueira, toda a forma de organização social das sociedades que vivem da atividade da pesca.

Antropologia dos cultos afro-brasileiros e das populações afro-brasileiras

Embora quando se fala em “questões raciais” em Antropologia não se esteja falando somente de negros, os estudos sobre remanescentes de quilombos têm estado em alta na atualidade. Por isso, aqui a temática “questões raciais” aparece junto com o tema que envolve os cultos afro-brasileiros. Em geral, quando se fala em umbanda, candomblé ou quaisquer religiões de origem africana, fala-se também na questão do negro na sociedade brasileira. Isto não é regra, no entanto, com as discussões no Congresso Nacional a respeito da demarcação de terras quilombolas, a temática do negro em nossa sociedade tem ganhado bastante destaque na Antropologia brasileira.

Na Antropologia das populações afro-brasileiras se busca a compreensão dos processos socioculturais vivenciados pelas populações negras no Brasil, com especial atenção para as relações raciais, as religiões afro-brasileiras e os estudos de identidade étnica. Podemos destacar Peter Fry e Yvonne Maggie como expoentes desta temática na atualidade.

Os antropólogos vêm atuando diretamente na elaboração de laudos antropológicos sobre populações que reivindicam a identidade quilombola. O relatório antropológico é uma das peças fundamentais para o Relatório Técnico de Identificação de Delimitação (RTID), emitido pelo órgão de Regulamentação de Territórios Quilombolas do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), e para a regulamentação das áreas remanescentes dos quilombos também.



Para uma comunidade ser considerada quilombola e conseguir direito a terras, ela própria deve se autodeclarar remanescente de escravos, cabendo ao Incra os demais procedimentos. Os quilombolas precisam apresentar ancestralidade africana, o que os faria vítimas de certa opressão histórica. Atualmente, a Universidade de Brasília pressupõe a existência de 2.228 comunidades remanescentes de quilombos, embora costume-se dizer que já há mais de 5.000 locais. Apenas 32 agrupamentos, contudo, estão regularizados pelo Incra, mesmo a Constituição garantindo a propriedade definitiva por parte dos descendentes de escravos, pois acredita-se que o território, para as comunidades em questão, possui um importante peso em suas caracterizações identitárias e culturais.

O antropólogo Luís Cardoso de Oliveira, em sua gestão como presidente da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), afirmou em uma carta originalmente publicada no *Correio Brasiliense*, de 24 de dezembro de 2007, sobre o que cabe ao antropólogo no caso de demarcações de terras quilombolas e indígenas:

O papel da antropologia nesses casos é tornar inteligível para a Justiça a definição do território pleiteado por indígenas e quilombolas, o que significa traduzir concepções culturalmente diversas da visão vigente na sociedade mais ampla, assim como elucidar o significado da relação do grupo com o território. Para compreender a demanda é preciso relativizar as concepções vigentes no Estado e evitar que preconceitos ou etnocentrismos inviabilizem avaliação adequada do pleito (OLIVEIRA, 2007).

Etnologia indígena

Muitos antropólogos são contratados para expedir laudos antropológicos a respeito de terras indígenas a serem demarcadas, como se viu no tópico anterior. Inúmeros conflitos há em torno da demarcação destas terras e o antropólogo recebeu o papel político e jurídico de legitimar ou não a identidade indígena de uma comunidade que a reivindique perante o Estado.

Dentro da própria Antropologia, contudo, existe uma discussão quanto a esse tipo de atribuição dada ao antropólogo. Eduardo Viveiros de Castro dá voz a esta crítica quando afirma:

Mas há quem diga que o papel do antropólogo não é, nunca foi e jamais deveria ser o de dizer quem é índio e quem não é índio. Que isso é coisa de inspetor da alfândega, de fiscal da identidade alheia. Esta é uma posição pessoal minha (e como seria outra coisa, afinal?), consequência da dificuldade que sinto de enunciar juízos do tipo "esses caras são índios" ou "esses caras não são índios". O problema, para mim, é a legitimidade da pergunta. Não aceito essa pergunta como sendo uma pergunta antropológica. Ela não é uma pergunta antropológica, é uma pergunta jurídica. Oh não, ela é uma pergunta essencialmente, fundamentalmente, visceralmente

política, obtemperarão meus argutos colegas. Mas é claro que é uma pergunta política, replicarei. E minha resposta política a ela é dizer que ela não é uma questão antropológica, mas uma questão jurídica, e de que é aqui que se distingue o antropólogo do jurista: no tipo de pergunta que eles têm respectivamente o direito de fazer, e portanto de responder (CASTRO, 2006).

O antropólogo conclui ainda seu pensamento dizendo que

Ao antropólogo não somente não cabe decidir o que é uma comunidade indígena, que tipo de coletivo pode ser chamado de comunidade indígena, como cabe, muito ao contrário, mostrar que esse tipo de problema é indecível (CASTRO, 2006).

Há muitos estudos de populações “indígenas” com atenção etnográfica voltada em especial para as regiões amazônica e nordeste do Brasil. A pesquisa etnológica analisa organização social e parentesco, história, cosmologia, ritual, chefia, interrelação com outros grupos e com a sociedade regional, campo indigenista, entre outros enfoques. Muitos trabalhos visam refletir criticamente sobre a construção do imaginário relacionado à categoria “índio” como construto colonial. Certos pressupostos (representados por imagens como a do “canibal” ou a do “bom selvagem”) ultrapassam fronteiras do conhecimento, condicionando tanto produções literárias, quanto científicas. Este imaginário é constituído em parte por identidades e instrumentos “inventados” ao longo de cinco séculos de contato entre índios e não índios. Relaciona-se também com a formação de políticas de Estado para essas populações, políticas que afetam o modo como estes grupos humanos vivem e se apresentam para as sociedades regionais e nacionais e, sobretudo, desde os anos 1980, internacionais.

Uma das discussões mais relevantes da etnologia sul-americana é sobre a natureza do poder político, do poder e da chefia nas ditas sociedades primitivas. Para a Antropologia Clássica, o que

caracteriza as sociedades primitivas enquanto tal é o fato de serem sociedades sem Estado, “sociedades cujo corpo não possui órgão separado do poder político” (CLASTRES, 2004, p. 145).

As sociedades ameríndias recusam a subordinação, mas isto não reflete sociedades desorganizadas. Ao contrário, revela um alto nível de organização a ponto de tornar inviável o aparecimento de um Estado, pois os ameríndios controlam o seu chefe, que não impõe leis nem executa sanções. A principal característica do chefe indígena, já notada pelos primeiros viajantes do Brasil, é a ausência quase completa de autoridade sobre o grupo. Não se trata simplesmente de afirmar que o chefe indígena não detém o poder ou que a sociedade indígena é estranha ao poder. O chefe não detém o poder porque é impedido pela própria sociedade, esta sim detentora de certo poder, que não se constitui como esfera política separada. As sociedades ameríndias fizeram uma escolha pela liberdade, mas não porque sejam incapazes de estabelecer um poder político centralizado.

Não se pode discutir o poder entre os ameríndios sem mencionar a guerra. O caráter apaixonadamente belicoso dos nossos índios foi descrito por todos os exploradores, missionários e viajantes estudiosos do século XVI. A grande questão era como cristianizar e civilizar povos tão preocupados em guerrear uns com os outros, vingar suas derrotas e celebrar suas vitórias. Nenhuma teoria geral da sociedade primitiva pode ignorar a guerra, pois o discurso sobre a guerra dá sentido ao discurso sobre a sociedade, visto que a ideia de guerra serve de medida à ideia de sociedade.

Alguns dos pesquisadores mais destacados na Antropologia Indígena realizada no Brasil são Manuela Carneiro da Cunha, Elsie Maria Lagrou, Aparecida Vilaça e Eduardo Viveiros de Castro.

Antropologia do Corpo, Conjugalidades e Gênero

Uma das vertentes que vêm ganhando mais força nos estudos antropológicos é a Antropologia do Corpo e da Corporalidade, de Gênero, de Identidades Sexuais e de Novas Conjugalidades na cultura brasileira. Estes estudos envolvem não somente as discussões a respeito da diferença cultural entre homens e mulheres, mas também das diferenças, modos de vida e (re-) construção de diversas identidades sexuais. São pesquisas sobre as distinções comportamentais entre homens e mulheres, heterossexuais e homossexuais, que mostram as nuances existentes nas relações homoafetivas e também estudam os diversos grupos transgêneros e transexuais existentes atualmente. Há uma gama de estudos sobre a construção da identidade dos travestis, das *drag queens*, dos transexuais, e da maneira como eles constroem e remodelam seus corpos.

Esta área da Antropologia estuda ainda as diversas formas de conjugalidades que estão se constituindo na atualidade e os comportamentos sexuais e afetivos de homens e mulheres em diversas faixas etárias e com diferentes orientações sexuais. Muitos trabalhos mostram as recentes transformações do casamento e da família brasileira, entre os quais se destaca a liberdade do exercício da sexualidade para os dois sexos fora dos parâmetros de uma relação estável, pela proliferação de arranjos conjugais e pela ampla aceitação do divórcio e da maternidade fora do casamento. Os valores da igualdade, liberdade, mudança e singularidade individuais passam a ser determinantes nos arranjos conjugais contemporâneos.

São referência nos estudos feministas, sobre gênero, corpo, homossexualidade e conjugalidades, antropólogos como Mirian Goldenberg, Maria Luiza Heilborn, Peter Fry e Lia Zanotta Machado.



Atende ao Objetivo 2

3. A questão da emissão de laudos antropológicos a respeito de comunidades quilombolas e indígenas é bastante polêmica e controversa tanto entre os juristas quanto entre os próprios antropólogos. De acordo com o que foi lido e com o que você aprendeu nas aulas anteriores sobre o que é Antropologia, relate qual é a grande crítica a respeito da emissão desses relatórios.

Resposta Comentada

A grande crítica aos antropólogos que emitem laudos antropológicos com um julgamento sobre se certo grupo de pessoas é ou não é remanescente de quilombo ou indígena é justamente o fato de estes profissionais estarem decidindo algo que não lhes cabe. O trabalho do antropólogo é realizar uma etnografia e pensar sobre o grupo estudado, mas não de julgar, tal qual um juiz, se tal grupo é ou não é o que diz ser. Nem todos os antropólogos estão de acordo com esta forma de pensar, o que gera a polêmica entre os profissionais da área em torno dos laudos antropológicos.



CONCLUSÃO

Há, ainda, outros campos da Antropologia surgindo e sendo trabalhados no Brasil. Os de maior destaque e relevância, no entanto, foram os que apresentamos aqui. Muitos desses campos dialogam entre si, multiplicam-se e subdividem-se em outros campos temáticos em Antropologia. Alguns dos autores que são referência em um campo são, também, nomes bastante citados em outro campo temático. Felizmente, não há na Antropologia brasileira um engessamento dos temas tratados e tanto o diálogo entre áreas temáticas quanto a multiplicidade de teorias e pensamentos a respeito de um tema são possíveis, e isto em ciências sociais é algo bastante profícuo e importante para a renovação dos debates científicos antropológicos.

Atividade Final

Atende aos Objetivos 1 e 2

Elabore uma síntese com os principais temas da Antropologia brasileira e as principais ideias e alguns de seus autores de referência.

Resposta Comentada

Antropologia do Ritual – estudo de eventos regulares e padronizados que tenham um caráter sagrado, mas não necessariamente religioso, que expressam valores e aspectos da vida social – Roberto DaMatta, Arno Vogel, Mariza Peirano e Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti.

Antropologia Jurídica ou do Direito e da Violência – estudo dos valores e condutas relativos à dimensão hierárquica e às relações sociais envolvendo direito, civis e poderes policiais – Roberto Kant de Lima e Michel Misse.

Antropologia Urbana – estudo de grupos e instituições sociais, processos culturais e dinâmica espacial no contexto urbano contemporâneo – Marco Antonio da Silva Mello, José Guilherme Cantor Magnani e Gilberto Velho.

Antropologia da Pesca e das Comunidades Pesqueiras – estudo de diversos aspectos relacionados à vida de pescadores e moradores em geral de povoados pesqueiros – Marco Antonio da Silva Mello, Roberto Kant de Lima, Elina Pessanha e Luiz de Castro Faria.

Antropologia dos Cultos Afro-brasileiros e das Populações Afro-brasileiras – estudos raciais, sobre relações interétnicas e de quilombolas, além de estudos sobre religiões afro-brasileiras – Peter Fry e Yvonne Maggie.

Etnologia Indígena – estudos sobre populações indígenas e políticas públicas relacionadas aos índios – Manuela Carneiro da Cunha, Elsie Maria Lagrou, Aparecida Vilaça e Eduardo Viveiros de Castro.

Antropologia do Corpo, Conjugalidades e Gênero – estudo do corpo e da corporalidade, de gênero, de identidades sexuais e de novas conjugalidades na cultura brasileira – Mirian Goldenberg, Maria Luiza Heilborn, Peter Fry e Lia Zanotta Machado.

RESUMO

Nesta aula, foram apresentadas algumas das principais vertentes temáticas de pesquisa em Antropologia no Brasil. Além de conhecer uma das obras referenciais no entendimento e explicação da sociedade brasileira tanto para a Antropologia quanto para a Sociologia, pudemos saber do que trata cada um dos temas de pesquisa antropológica apresentados.

Assim foi que pudemos identificar, em linhas gerais, do que trata a Antropologia do Ritual, a Antropologia Jurídica ou do Direito e da Violência, a Antropologia Urbana, a Antropologia da Pesca e das Comunidades Pesqueiras, a Antropologia dos Cultos Afro-brasileiros e das Populações Afro-brasileiras, a Etnologia Indígena e a Antropologia do Corpo, Conjugalidades e Gênero; e quem são os principais antropólogos no Brasil a tratarem destas questões.

Leituras Recomendadas

CASTRO, Eduardo Viveiros de. No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é. Depoimento. [25 abr. 2006]. Entrevistadores: Fany Ricardo et al. Instituto Socio Ambiental: [S.l.], 2006. Disponível em: <<http://nansi.abaetenet.net/abaetextos/exceto-quem-n%C3%A3o-%C3%A9-eduardo-viveiros-de-castro>>. Acesso em: 04 out. 2010.

CUNHA, Manuela Carneiro da. O futuro da questão indígena. *Estud. av.*, São Paulo, v. 8, n. 20, p. 121-136, jan./abr. 1994.

ESTERCI, Neide; FRY, Peter; GOLDENBERG, Mirian (Org.). *Fazendo antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001. 340 p.

HEILBORN, Maria Luiza. *Dois é par: gênero e identidade sexual em contexto igualitário*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004. 217 p.

LAGROU, Elsje Maria. Hermenêutica e etnografia: uma reflexão sobre o uso da metáfora da textualidade para ler e inscrever culturas ágrafas. *Revista de Antropologia*, São Paulo, n. 37, p. 35-55, 1994.

MELLO, Marco Antonio da Silva; VOGEL, Arno. *Gente das areias: história, meio ambiente e sociedade no litoral brasileiro*. Niterói: EDUFF, 2004. 405 p.

OLIVEIRA, Luís Cardoso de. Antropologia e laudos periciais. *Correio Brasiliense*, Brasília, 24 dez. 2007: Disponível em: <<http://quilombos.wordpress.com/2008/01/29/antropologia-e-laudos-periciais/>>. Acesso em: 4 out. 2010.

História e
Antropologia

Referências

Aula 1

LAPLANTINE, François. *Aprender antropologia*. São Paulo: Brasiliense, 1989. LÉRY, Jean de. *Viagem a terra do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e história. In: _____. *Raça e ciência*. São Paulo: Perspectiva, 1970.

MINER, Horace. Body ritual among the Nacirema. *American Anthropologist* [S.l.], v. 58, p. 503-507, 1956.

MONTAIGNE, Michel de. *Ensaíos*. São Paulo: Martins Fontes, 2000-2001. 3 v.

THÉVET, André. *As singularidades da França antártica*. Belo Horizonte: Itatiaia: EDUSP, 1978.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

VIAGEM a terra do Brasil. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/proin/versao_1/viagem/index12.html>. Acesso em: 15 out. 2010.

Aula 2

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

FOSTER, George M. *As culturas tradicionais e o impacto da tecnologia*. Rio de Janeiro: Fundo de cultura, 1964. 249p.

_____. *Antropologia aplicada*. México, DF: Fundo de Cultura Econômica, 1976.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e história. In: _____. *Antropologia estrutural 2*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

_____. Jean-Jacques Rousseau, Fundador das Ciências do Homem. In: _____. *Antropologia estrutural 2*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

ROCHA, Everardo P. Guimarães. *O que é etnocentrismo?* São Paulo: Brasiliense, 2008.

Aula 3

BOAS, Franz. As limitações do método comparativo da antropologia. In: Celso Castro (Org.): *Antropologia cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p. 25-40.

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

CASTRO, Celso. Apresentação. In.: Celso Castro (Org.): *Evolucionismo cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. p. 07-40.

KROEBER, A. L. O Superorgânico. In: Donald Pierson. *Estudos de organização social*. São Paulo: Livraria Martins Fontes, 1970. p. 231-281.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

TYLOR, Edward Burnett. A ciência da cultura. In: Celso Castro (Org.) *Evolucionismo cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar 2005. p. 67-100.

WIRTH, Louis. Significado do ambiente na vida social. In: PIERSON, Donald. (Org.). *Estudos de organização social*. São Paulo: Editora Livraria Martins, 1970. p. 19-30.

Aula 4

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

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. *Argonautas do pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. 424 p.

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

Aula 5

BOAS, Franz. *Antropologia cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

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

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

MALINOWSKI, Bronislaw. *Os argonautas do pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné*. São Paulo: Abril, 1976. v. 43.

STOCKING JR., George W. *A formação da antropologia americana: 1883-1911*. Rio de Janeiro: Contraponto: EdUFRJ, 2004.

Aula 6

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

BRUMANA, Fernando Giobellina. *Antropologia dos sentidos*. introdução à obra de Marcel Mauss. São Paulo: Brasiliense, 1983. 100 p.

DURKHEIM, Emile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).

GAILLARD, Gerald. *Dictionnaire des ethnologues et des anthropologues*. Paris: Armand Colin, 1997. 286 p.

LAPLANTINE, François. *Aprender antropologia*. São Paulo: Brasiliense 1989. 205 p.

LOMBARD, Jacques. *Introduction à l'anthropologie*. Paris: Armand Colin. 1998, 191 p.

MAUSS, Marcel. Algumas formas primitivas de classificação: contribuição para os estudos das representações coletivas. In: _____. *Ensaio de sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1981. p. 399-455.

_____. Ensaio sobre a dádiva. forma e razão de troca nas sociedades arcaicas. In: _____. *Sociologia e antropologia*, São Paulo: EDUSP, 1974. p. 37-184. v. 2.

_____. Relações reais e práticas entre a psicologia e a sociologia. In: _____. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: EDUSP, 1974. p. 177-206. v. 2.

Aula 7

DA MATTA, Roberto Augusto. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000. 246 p.

MERCIER, Paul. *Histoire de l'anthropologie*. 2. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1971. 233 p.

SILVA, Bedito; NETTO, Antonio Garcia de Miranda et al. *Dicionário de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1986.

Aula 8

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

DA MATTA, Roberto Augusto. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000. 246 p.

JOHNSON, Christopher. *Claude Lévi-Strauss: the formative years*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 208 p.

MALINOWSKI, Bronislaw K. *Argonautas do pacífico ocidental*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. 431 p. (Coleção Os Pensadores).

MERCIER, Paul. *Histoire de l'anthropologie*. 2. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1971. 233 p.

ORTNER, Sherry. Theory in anthropology since the sixties. *Comparative Studies in Society and History* [S.l.], v. 26, n. 01, p. 126-166, 1984.

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

REAL INSTITUTO DE ANTROPOLOGIA DA INGLATERRA E DA IRLANDA. *Guia prático de antropologia*. São Paulo: Cultrix, 1971. 431 p.

SILVA, Benedicto. *Dicionário de ciências sociais*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1987. 798 p. 2 v.

TURNER, Victor. Social dramas and stories about them. *Critical Inquiry* [S.l.], v. 1, n. 1, p. 137-164, 1980.

_____. *Schism and continuity in African society: a study of ndembu village life*. Washington: Oxford-Washington: Berg, 1996. 348 p.

WISEMAN, Boris; GROVES, Judy. *Lévi-Strauss para principiantes*. Buenos Aires: Era Naciente SRL, 2002. 174 p.

Aula 9

CUNHA, Euclides da. *Os sertões*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

FARIA, Luiz de Castro. A obra de Oliveira Vianna: uma tentativa de reconstrução. In: _____. *Oliveira Vianna de Saquarema à Alameda São Boaventura 41, Niterói: o autor, os livros, a obra*. Rio de Janeiro: Relumé Dumará, 2002. p. 11-29.

- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. 50. ed. São Paulo: Global, 2005. 719 p.
- HOUAISS, A. (Ed.) *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*. Versão. 1.0. Rio de Janeiro: Instituto Antonio Houaiss; Objetiva, 2001. 1CD-ROM.
- LIMA, Maria Regina Soares; CERQUEIRA, Eli Diniz. O modelo político de Oliveira Vianna. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, n. 30, p. 85-109, jan. 1971.
- RIBEIRO, Yvonne Maggie de Leers Costa; FRY, Peter (Org.). *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2006. v. 1.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. O Brazil anthropologico e ethnico. In: _____. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938. p. 117-143.
- _____. Os mestiços brasileiros. In: _____. *As collectividades anormaes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1890. p. 195-215.

Aula 10

- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008. (Encontros: a arte da entrevista).
- CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: ensaios de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- DA MATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983. p. 272.
- FARIA, Luiz de Castro. *Os pescadores de ponta grossa dos fidalgos: um estudo de morfologia social*. (Título Provisório) Inédito. Conforme originais incorporados ao acervo do Museu de Astronomia e Ciências Afins – MAST/CNPq, no Observatório do Valongo, Rio de Janeiro/RJ.
- LIMA, Roberto Kant de. *Pescadores de Itaipu: meio ambiente, conflito e ritual no litoral do estado do Rio de Janeiro*. Niterói: EDUFF, 1997, p. 328.
- VOGEL, Arno. Introdução: a respeito de papas, rituais e trabalho de campo. In: _____. *O pastor peregrino: ritual, simbolismo e memória da primeira visita de João Paulo II ao Brasil*. Niterói: EDUFF, 1997. p. 13-71.