Fundamentos de antropologia

Fundamentos da antropologia

Ivete Miranda Previtalli

© 2017 por Editora e Distribuidora Educacional S.A.
Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta publicação poderá ser reproduzida ou transmitida de qualquer modo ou por qualquer outro meio, eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia, gravação ou qualquer outro tipo de sistema de armazenamento e transmissão de informação, sem prévia autorização, por escrito, da Editora e Distribuidora Educacional S.A.

Presidente
Rodrigo Galindo

Vice-Presidente Acadêmico de Graduação
Mário Ghio Júnior

Conselho Acadêmico
Alberto S. Santana
Ana Lucia Jankovic Barduchi
Camila Cardoso Rotella
Cristiane Lisandra Danna
Danielly Nunes Andrade Noé
Emanuel Santana
Grasiele Aparecida Lourenço
Lidiane Cristina Vivaldini Olo
Paulo Heraldo Costa do Valle
Thatiane Cristina dos Santos de Carvalho Ribeiro

Revisão Técnica
Carla Patricia Fregni
Diego da Costa Vitorino

Editorial
Adilson Braga Fontes
André Augusto de Andrade Ramos
Cristiane Lisandra Danna
Diogo Ribeiro Garcia
Emanuel Santana
Erick Silva Griep
Lidiane Cristina Vivaldini Olo

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Previtalli, Ivete Miranda
P944f Fundamentos da antropologia / Ivete Miranda Previtalli.
– Londrina : Editora e Distribuidora Educacional S.A., 2017.
208 p.

ISBN 978-85-522-0256-1

1. Antropologia. I. Título.

CDD 301

2017
Editora e Distribuidora Educacional S.A.
Avenida Paris, 675 – Parque Residencial João Piza
CEP: 86041-100 — Londrina — PR
e-mail: editora.educacional@kroton.com.br
Homepage: http://www.kroton.com.br/

Sumário

Unidade 1 | Formação, divisão e posição da antropologia no quadro das ciências 7

Seção 1.1 - A gênese da reflexão antropológica e os campos da antropologia 9

Seção 1.2 - Os precursores e o evolucionismo social na conformação da antropologia 25

Seção 1.3 - O evolucionismo social como um pensamento suspeito 40

Unidade 2 | Relativismo cultural. A ciência comparada das culturas 55

Seção 2.1 - Franz Boas e a autonomia relativa dos fenômenos culturais 58

Seção 2.2 - Ruth Benedict e os padrões da cultura 74

Seção 2.3 - Gilberto Freyre e a mestiçagem brasileira 90

Unidade 3 | O Funcionalismo: Malinowski, Radcliffe-Brown e Evans-Pritchard 107

Seção 3.1 - Malinowski, o pioneiro do funcionalismo etnográfico 109

Seção 3.2 - Radcliffe-Brown e o totemismo 125

Seção 3.3 - Evans-Pritchard e a noção antropológica de tempo 141

Unidade 4 | As leis estruturantes das culturas - O estruturalismo de Lévi Strauss 157

Seção 4.1 - O método estruturalista 159

Seção 4.2 - As leis estruturantes das culturas na mente humana 174

Seção 4.3 - Um antropólogo francês no Brasil - Tristes trópicos 189

Palavras do autor

Prezado aluno, bem-vindo à disciplina Fundamentos da Antropologia.

Neste livro didático, vamos abordar os primeiros passos dados para a formação de uma Ciência que estuda o Homem e que se chama Antropologia. A maioria de nós surpreende-se quando constata modos de viver diferentes daqueles com que estamos acostumados a conviver. Entendê-los nem sempre é tarefa fácil. A Antropologia como ciência procura nos oferecer hipóteses e conceitos que nos ajudem a refletir sobre todas as dimensões que envolvem o ser humano, sejam em sociedades distantes ou mesmo em nossa própria sociedade. As hipóteses que os estudiosos elaboraram para estabelecer uma "ciência do homem" foram se modificando até chegar aos dias atuais. Vamos ver um pouco dessa história e o que pensavam esses pesquisadores que se interessaram pelo estudo do "Homem".

A proposta deste livro é que você possa refinar seu olhar sobre as múltiplas dimensões do ser humano e suas relações sociais por meio das racionalizações e conceitos oferecidos pela antropologia.

Assim, uma sucessão de ideias será apresentada de maneira a expor as diversas dimensões do Homem e a dinâmica que as envolve, que é própria da produção de conhecimento. Por meio dessa dinâmica, as hipóteses são questionadas, reformuladas ou descartadas. A partir desse conhecimento, você poderá perceber que muitas hipóteses questionadas ou descartadas pelo pensamento científico ainda podem estar presentes no senso comum, e, assim, racionalizar e refinar seu pensamento. Para isso, estudaremos as seguintes escolas antropológicas, evolucionismo, culturalismo, funcionalismo e estruturalismo, e os seus principais precursores. Então, nós o convidamos a embarcar nessa aventura que trará, sem dúvida, muita novidade e entendimento sociocultural para aquele que se interessa em conhecer o Homem, que pode ser seu "igual" ou o diferente, isto é, o "outro".

Formação, divisão e posição da antropologia no quadro das ciências

Convite ao estudo

Caro aluno,

Estamos iniciando os estudos sobre os fundamentos da Antropologia. A primeira parte do curso trata de uma introdução a essa ciência, que começa seu percurso com o questionamento do homem sobre si mesmo. Não é uma novidade esse questionamento, no entanto, sistematizar um estudo em que o "homem" fosse objeto de pesquisa e entendimento levou algum tempo. O intuito geral do livro didático é proporcionar a você, que está iniciando seus estudos antropológicos, as ferramentas conceituais dessa ciência a fim de que possa refinar seu olhar sobre as múltiplas dimensões do ser humano e suas relações em sociedade. Para isso, desenvolveremos, no decorrer dos textos, os principais conceitos e autores precursores da antropologia, que colaboraram com a sua formação, divisão e posição no quadro das ciências.

Antes de começarmos nossos estudos, vamos conhecer um pouco da história de Marilda e como suas atividades coletivas nos levam à reflexão antropológica a partir das situações-problema que surgem em seus encontros. Marilda é uma mulher muito ativa no bairro onde mora. Ela participa das reuniões da associação dos moradores do bairro, não deixa de comparecer às reuniões programadas por setores da prefeitura sobre o Plano Local de Gestão e coordena o grupo de mulheres artesãs locais. Enfim, Marilda é uma mulher de ideias e posições políticas que a tornam muito ativa na comunidade. Casada, mãe de três filhos, divide seu tempo entre os serviços da casa e as atividades sociais de seu bairro, sempre a pensar na melhoria das condições de vida de seus moradores. O grupo de pessoas

que participam dessas reuniões é muito heterogêneo. São pessoas de diversos níveis socioeconômicos e de variado nível de instrução. As discussões são diversificadas, desde questões sobre cortes de árvores, preservação da pequena mata que existe no bairro, até o surgimento e estabilização de novas igrejas não cristãs na vizinhança. Nesse contexto, há muitos embates entre os moradores, que nem sempre são de tons pacifistas. Então, vamos ver algumas dessas discussões que sucedem nas várias reuniões coletivas das quais Marilda participa. Essa é uma história que nos convida ao entendimento de casos cotidianos à luz da antropologia.

Para ajudarmos Marilda a responder as questões que aparecem nas reuniões vamos contar com quatro tópicos de conteúdo. No primeiro tópico vamos conhecer a gênese da antropologia, que acontece com o "homem" se tornando objeto do conhecimento científico. No segundo, o homem passa, então, a ser olhado em suas múltiplas dimensões, e perceberemos a questão da alteridade. No terceiro, levaremos em conta o estranhamento, em que os "diferentes" são muitas vezes vistos com desconfiança e, outras, como exemplo para a sociedade ocidental. Finalmente, no quarto tópico abrangeremos a passagem do projeto de um conhecimento científico ao saber antropológico.

Seção 1.1

A gênese da reflexão antropológica e os campos da antropologia

Diálogo aberto

No dia e hora marcados, Marilda foi à sede da associação dos moradores do bairro para mais uma das reuniões que aconteciam uma vez a cada mês do ano. Nesta reunião, a novidade era a presença de alguns haitianos que estavam morando no bairro. As pessoas presentes se inscreveram para relatarem alguns problemas, os quais estavam interessadas em solucionar. Dentre os inscritos estava Maurice, um haitiano que veio juntamente com alguns colegas. Ele trouxe uma pauta para as discussões do dia. Quando chegou sua vez, Maurice se levantou e começou a relatar a sua experiência no Brasil. Começou dizendo: "Boa noite a todos. Estou aqui para relatar a minha dificuldade e de meus colegas em viver no Brasil. Desde que chegamos, estamos sofrendo com ofensas por sermos negros e imigrantes. Só fui descobrir que eu era negro quando cheguei no Brasil. No Haiti eu não era negro. Somos hostilizados em todos os lugares. Trabalhamos na construção civil, mas eu sou advogado no Haiti. Onde trabalho, os colegas brasileiros nos chamam de 'escravo' e de 'macaco'. Um colega haitiano se machucou no trabalho e o patrão não pagou seus direitos e deu a ele R$ 300,00 reais. O patrão disse: 'Se quer pega, se não quer, fica sem'. Eu pergunto: a vida do meu colega vale R$ 300,00? Outro colega, que está aqui presente, levou uma surra no local onde trabalha. O agressor disse que bateu nele porque não gostava de preto, nem de haitiano. Por que fazer isso se todos somos irmãos, filhos de um mesmo Deus? Somos discriminados no mercado de trabalho, no ônibus, no acesso ao serviço público. Então, vim aqui porque sei que vocês conseguem ter acesso aos poderes públicos e quem sabe podem nos ajudar".

Essa declaração causou um desconforto entre as pessoas. As opiniões se dividiam. Um senhor fez o seguinte comentário: "Olha moço, eu sei das suas dificuldades, mas não podemos dar abrigo para a massa faminta da humanidade. Vocês vêm aqui e querem usufruir de nossos impostos. Assim vamos chegar ao fundo do poço". Algumas

pessoas concordaram e ainda acrescentaram: "Além do mais, vocês trazem doenças, como o ebola". Formou-se uma confusão. As pessoas falavam todas ao mesmo tempo. Nesse momento, Marilda se levanta, pede silêncio e diz: "Gente, devemos nos lembrar que somos todos humanos. Que tipo de atitude é essa? " Então, nós nos perguntamos: O que está por trás desses comentários? Por que essas pessoas não podem ajudá-los? Vamos auxiliar Marilda a resolver esse embate? Quais respostas você daria para essas questões, baseando-se nos conceitos antropológicos apreendidos?

Não pode faltar

Caro aluno, começamos esta seção pensando sobre o quanto nós, sem sermos antropólogos, nos perguntamos sobre o ser humano. Por exemplo: "Por que os indígenas andam nus e não têm vergonha da nudez? Mas não precisamos ir tão longe, e podemos nos perguntar: "Por que alguns jovens usam tatuagens em todo o corpo e colocam 'piercing' no septo, na orelha, na língua etc.?" Essas atitudes humanas podem parecer estranhas para aqueles que não estão acostumados a elas.

Isso que acontece conosco, desde sempre aconteceu entre os homens. Por isso, podemos dizer que o questionamento dos homens sobre os homens é tão antigo quanto a humanidade. O estranhamento e a curiosidade humana ao conhecer outros povos deram o impulso para o surgimento da Antropologia, que se inicia olhando o homem de outras sociedades e, hoje em dia, estuda todos os homens.

Você pode imaginar a surpresa dos europeus, na época dos grandes descobrimentos, chegando às Américas, à Oceania, à África, e tendo contato com outros povos muito diferentes deles?

Montaigne, no texto *Dos canibais* (1972, p. 104), escreve sobre um informante do Novo Mundo, isto é, alguém que havia vivido no Novo Mundo e que lhe contava sobre o que vira em outras terras. Montaigne escreveu esse texto por volta de 1580. O conhecimento sobre os descobrimentos de novas terras e outros povos chegava à Europa por meio de pessoas que viveram algum tempo no Novo Mundo e conheceram alguns povos nativos. Os intelectuais dessa época, escreviam seus textos baseados em informantes, não em uma pesquisa feita pessoalmente junto ao povo de quem escreviam. Assim, Montaigne afirma sobre seu informante:

> "O homem que tinha a meu serviço, e que voltava do Novo Mundo, era simples e grosseiro de espírito, o que dá mais valor ao seu testemunho [...] A informação objetiva nós a temos das pessoas muito escrupulosas ou muito simples, que não tenham imaginação para inventar e justificar suas invenções e igualmente que não sejam sectárias". (MONTAIGNE, 1972, p. 105)

Esse era o critério desenvolvido por Montaigne, que justificava a veracidade do conhecimento sobre o que escrevia.

Reflita

Pense bem. Você acredita que um homem, por ser "simples" e "grosseiro de espírito", não fantasiava os fatos para dar crédito à sua narrativa? As narrativas dessas pessoas são totalmente verídicas por não haver nenhuma interpretação pessoal?

Falando do homem nas novas terras descobertas, encontramos também cartas de viajantes e descobridores que nos dão um panorama dos habitantes nativos. A famosa carta de Pero Vaz de Caminha, escrita em 1500 ao rei de Portugal, nos revela um texto rico e envolvente. Caminha escreve sobre as pessoas que encontrou no litoral da "Terra de Santa Cruz" (também denominada pelos franceses como "França Antártica"), o futuro Brasil.

Exemplificando

"As primeiras observações e os primeiros discursos sobre povos 'distantes' de que dispomos provêm de duas fontes: 1) as reações dos primeiros viajantes, formando o que habitualmente chamamos de 'literatura de viagem'[...] 2) os relatórios dos missionários e particularmente as 'Relações' dos jesuítas (século XVII) no Canadá, no Japão e China". (LAPLANTINE, 1998, p. 37).

Em sua carta, Pero Vaz de Caminha descreve os indígenas encontrados na praia como "Pardos, nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas" (1963, p. 2). Ainda, os descrevia e os

relacionava com coisas que conhecia do modo de vida europeu. Com bom humor, falou das mulheres:

> **"E uma daquelas moças era toda tingida de baixo a cima, daquela tintura e certo era tão bem-feita e tão redonda, e sua vergonha tão graciosa que a muitas mulheres de nossa terra, vendo-lhe tais feições envergonhara, por não terem as suas como ela". (CAMINHA, 1963, p. 4)**

Além da carta, que trazia muita informação desse primeiro contato, os descobridores avaliaram a possibilidade de levar alguns homens para Portugal. Essa ideia, que não foi aceita pelo entendimento da época, dizia "que melhor e muito melhor informação da terra dariam dois homens desses degredados que aqui deixássemos" (CAMINHA, 1963, p. 5). Assim esses homens, caso sobrevivessem, seriam os informantes que contariam sobre esse povo e essa terra ainda não desbravada. Podemos pensar que, talvez, fosse dessa categoria de homens que pertencia o informante de Montaigne.

Pesquise mais

CAMINHA, Pero Vaz de. **Carta a El Rei D. Manuel. Dominus**: São Paulo, 1963. Biblioteca Virtual do Estudante Brasileiro.
Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000292.pdf>. Acesso em: 28 fev. 2017.

Esse não era um pensamento científico, pois levava em conta ideias preconcebidas, e também não havia um método que orientasse essas observações. Podemos dizer, nas palavras de Laplantine (1988, p. 14), que era muito mais um "projeto antropológico" do que uma ciência. Os comportamentos dos homens, isto é, dos "selvagens", eram tidos como naturais ou, como dizia Montaigne, eles eram como os "frutos da natureza".

A principal questão era sobre a "humanidade" daqueles que acabavam de ser descobertos. A atribuição da humanidade aos selvagens dependia de uma interpretação religiosa. Isso tinha a ver com o questionamento dos europeus sobre os selvagens terem ou não alma. Caso tivessem alma, seriam considerados humanos e, portanto, deveriam, como recomendava o cristianismo, serem batizados e convertidos.

Essa era uma questão que não ocorria somente entre os europeus, pois também era feita por parte dos nativos sobre os conquistadores. Por exemplo, os negros africanos, da região do Congo, quando tiveram os primeiros contatos com os europeus brancos, acreditavam que estes eram espíritos, devido à cor branca de suas peles e por virem do mar. Esse pensamento provinha da crença de que o outro lado do mar era o mundo dos deuses e dos ancestrais, por isso os europeus podiam ser, pela cosmovisão africana, espíritos.

O contraste, a distinção, a diferença entre os seres humanos eram considerados uma aberração, uma vez que o certo e o bom era como o conquistador vivia, segundo suas crenças e costumes. Os "selvagens" eram considerados seres "naturais", "bárbaros" (aqueles que balbuciavam, falavam línguas incompreensíveis), sem religião, andavam nus, comiam carne crua e, mais que isso, eram canibais.

Esse discurso sobre a alteridade desprovia os nativos das novas terras "de moral, de religião, de lei, da escrita, do Estado, da consciência, da razão, de objetivo, da arte e, ainda, os considerava sem passado e sem futuro" (LAPLANTINE, 1998, p. 41). Dessa forma, os "selvagens" se aproximavam ou mesmo se igualavam aos animais. Havia antes de tudo uma influência negativa da natureza sobre esses índios, que se contrapunha à civilidade dos europeus.

Se de um lado existe o mau selvagem, quem é o bom nessa história? Certamente são os exploradores e conquistadores. Dividindo o mundo em latitude norte e sul, a civilização encontrava-se ao norte do equador e a barbárie, ao sul. Esses autores radicalizaram o estado de natureza desses povos percebendo-o imutável.

Os povos das Américas e Ásia eram tidos como infantis e estúpidos. Entretanto, os povos da África eram considerados os mais inferiores de todos. Assim o filósofo Hegel falava da África: "É o país do ouro, fechado sobre si mesmo, o país da infância, que, além do dia e da história consciente, está envolto na cor negra da noite". (HEGEL, apud LAPLANTINE, 1998, p. 45).

Reflita

Você percebe a metáfora criada com a cor da pele, o atraso, a falta de tudo na África, existente na afirmativa "está envolto na cor negra da noite."? Você pode perceber como esse tipo de pensamento está presente no racismo contra o negro hoje em dia?

No entanto, nem todos pensavam assim. Embora a estrutura de civilização versus barbárie e natureza continuasse a mesma, apareceu a figura do bom selvagem. O próprio Montaigne considerava que os habitantes do Novo Mundo nada tinham de bárbaros. Entre os primeiros viajantes, também encontramos relatos que valorizavam positivamente esses homens, seus costumes e as terras em que viviam, como podemos constatar nas cartas de Cristóvão Colombo:

> **Eles são muito mansos e ignorantes do que é o mal, eles não sabem se matar uns aos outros [...] Eu não penso que haja no mundo homens melhores, como também não há terra melhor. (LAPLANTINE, 1998, p. 47)**

Era o descobrimento do paraíso. Por isso, contrapondo-se aos nativos, os europeus foram, muitas vezes, considerados mais cruéis e mais bárbaros que os índios.

Assimile

Vale notar que, para cada população encontrada, eram estipulados estereótipos que a identificavam. Os negros africanos eram cruéis, os índios eram preguiçosos e os esquimós eram gentis, afinal, ofereciam suas mulheres para os visitantes. Eram portadores de uma bondade inocente.

Esse pensamento já aparecia no século XVI, mas foi no século XVIII que teve sua formulação mais sistematizada. Não podemos deixar de citar Rousseau, que considerava o homem bom por natureza e que só se corrompia na convivência com uma sociedade tirânica e cruel. Segundo Rousseau, o bom selvagem é o homem "puro" da natureza, é amável, liberal, não está corrompido (ROUSSEAU, 1973).

Assimile

A alteridade, na interpretação do ocidental, oscilou todo o tempo alternando seu pensamento entre o mau e o bom selvagem. Nesse sentido, também não deixa de olhar a si próprio nesse mesmo movimento.

Quadro 1.1 | A imagem que o ocidental fez da alteridade: entre o mau e o bom selvagem

Repulsão	Fascínio
Monstro, animal, "animal com figura humana".	Tinha lições de humanidade a nos dar.
Infeliz, miserável.	Estado de beatitude, não exigia esforços para ter os produtos da natureza.
Preguiçoso.	Trabalhador e corajoso.
Sem alma e sem Deus.	Profundamente religioso.
Vivia num pavor ao sobrenatural.	Vivia em paz e harmonia.
Anarquista e aniquilava seus semelhantes.	Compartilhava tudo (inclusive as próprias mulheres).
Feio.	Bonito.
Impulsividade criminal congênita.	Uma criança precisando de proteção.
Orgia, devassidão permanente.	Obedecia aos tabus e às proibições do grupo.
Atrasado, estúpido, simplicidade brutal.	Virtuoso e complexo.
Um animal, um vegetal, uma coisa, um objeto sem valor.	Possuidor de uma humanidade que tinha tudo, com que podíamos aprender.

Fonte: Laplantine (1998).

É importante notar que esses viajantes e os escritos sobre os habitantes das terras recém-descobertas não traziam respostas para as diferenças. Condenando a civilização ou criticando os selvagens, constatavam apenas as diferenças, não realizando nenhuma análise. Esses autores não organizaram um saber antropológico, uma ciência, mas iniciaram um conhecimento "pré-antropológico" que não deixa de ser importante.

Foi somente no final do século XVIII, na Europa iluminista, que a antropologia, ainda em projeto, começou a se constituir como ciência. Para isso, o homem paulatinamente se tornou objeto de conhecimento e, diferentemente de outras áreas de estudo, ele

foi se afastando do estado de natureza. O saber, nesse projeto antropológico, deixa de ser especulativo e passa a incorporar uma ideia de saber racional, distanciado e objetivo. Deixa de ser um saber reflexivo para se tornar um saber de observação.

Então o que supunha esse projeto antropológico? Supunha a constituição de uma ciência e, por isso, necessitava da elaboração de conceitos. Assim, surge nessa época o conceito de homem como objeto de saber e não somente como um ser biológico. Para que o homem fosse observador do próprio homem, seria necessário separar o observador do observado.

Outra prerrogativa era considerar o homem em seu meio e em seu modo de vida. Isso envolvia a linguagem, as relações de produção, as relações de poder, suas crenças, a composição de parentesco, sistemas de organizações sociais etc. Até então, não existia esse "homem" completo, visto em todas as suas relações com o mundo que o rodeia e do qual faz parte. Necessitava, além de conceitos, de um método de observação.

Uma questão que desde o início foi-nos dada é o problema da alteridade e, a partir de agora, ela vai ter uma outra abordagem. Essa questão tem a ver com a aceitação do "selvagem" como parte da mesma humanidade a que nós pertencemos. Nesse novo entendimento do homem, o pensamento precede a linguagem. Isso quer dizer que a linguagem é resultado da convivência social do ser humano. No processo de sociabilização, o ser humano é estimulado pelo meio em que vive, resultando em associações das áreas sensitivas, perceptivas e motoras, promovendo o desenvolvimento da linguagem. Nessa linha de pensamento, Jean Itard, em 1801, escreveu *Da educação do jovem selvagem de Aveyron* e se interroga sobre quanto o homem, em estado de natureza, tem de humanidade igual ao homem civilizado.

Victor de Aveyron foi uma criança encontrada na França, em 1798, próxima ao povoado de Aveyron . Parecia ter sido abandonado quando criança e ter-se criado sozinho, isto é, sem convivência com a sociedade humana. Não falava e apenas emitia ruídos, não usava roupas, não tinha aparência higiênica, fazia suas necessidades biológicas em qualquer lugar, se alimentava de

frutos e sementes colhidos na natureza. Foi considerado, depois de várias experiências, como um ser humano inteligente, porém teve dificuldades de aprender a se comunicar com palavras. Foi adotado pelo educador Jean Itard, que fez muitas experiências com o garoto. Esses experimentos foram escritos e presumiram a existência de um pensamento antes da linguagem, anteriormente não havia constatação dessa precedência.

Pesquise mais

Assista ao filme *O garoto selvagem*. Conta a história desse garoto (Victor de Aveyron) que foi achado em Cantão de São Sernin, França, 1798.

No desenvolvimento da antropologia como ciência, procurou-se estabelecer um método de observação e análise conhecido como método indutivo. Sua característica principal é a pressuposição de uma observação baseada na experiência, partindo de casos particulares para formalização de uma conclusão universal.

O naturalismo também foi um pensamento importante dos precursores da antropologia do século XVIII. Toda pesquisa tinha uma "moral natural", um "direito natural", uma "religião natural". O processo de formação da antropologia aconteceu no século XVIII e foi paulatinamente se consolidando. Nada aconteceu do dia para a noite.

Em suma, desde o século XVI o pensamento sobre os diferentes grupos humanos foi sendo elaborado e modificado conforme o momento histórico ao qual pertenciam esses observadores. Os relatos de viajantes do século XVI falavam da flora, da fauna, da terra e, de um modo geral, não se importavam com o homem em si. Os poucos relatos que são encontrados sobre o homem estão relacionados, nesse período, com a antropologia física. Paulatinamente as observações vão sendo direcionadas para o homem em si. No século XVIII há gradativamente uma ruptura com a antropologia física, principalmente na França, e inicia-se um olhar para o homem não só pelos aspectos físicos, mas também levando em conta os aspectos psíquico, social e cultural.

Os viajantes que iam para as novas terras descobertas levavam para a Europa inúmeros objetos elaborados pelas populações nativas. Esses objetos constituíam coleções, que foram as precursoras de nossos atuais museus. No entanto, esse material era coletado sem nenhuma organização. Era mais uma coleta de curiosidades do que uma coleta em que se processa uma observação etnológica. Isso significava que as coletas careciam de um critério analítico e comparativo entre as culturas.

A preocupação quanto à natureza do objeto de pesquisa e o desenvolvimento de um método apontam, a partir do século XVIII, para uma atividade epistemológica e, consequentemente, a constituição de uma ciência.

Também foi no século XVIII que se concebeu a relação entre o viajante e o filósofo. Essa relação partiu da ideia de que se o viajante fosse mais preparado para observar e transmitir sua observação, traria posteriormente para a Europa um material muito mais qualificado. Então por que não ser, o observador, um "viajante filósofo"? O filósofo seria muito mais qualificado, segundo esse modo de pensar, para observar e esclarecer os achados de suas viagens. Surgem então, nessa época, as "viagens filosóficas" ou "viagens esclarecidas". Assim, a observação *in loco* e a qualificação do viajante passam a ser de suma importância. O viajante filósofo deveria estar presente para poder fazer sua própria interpretação e, mais que isso, compreender a interpretação do nativo. Laplantine (1998, p. 59) cita alguns viajantes, tais como: "Bougainville, Maupertituis, La Condamine, Cook, La Pérouse, [...] realizando o que é chamado de 'viagens filosóficas', precursoras de nossas missões científicas contemporâneas".

Nessa mesma linha de pensamento, surge a "Sociedade dos Observadores do Homem" (1799-1805).

Essa sociedade era composta pelos chamados "ideólogos" (médicos, filósofos, naturalistas) que procuravam estipular as categorias epistemológicas do novo campo de saber, que era o estudo do homem em todos os seus aspectos. Vale notar que os componentes dessas sociedades ainda não eram antropólogos.

Quadro 1.2 | Projeto antropológico

Século XVI	Descobrimentos – os habitantes nativos são "selvagens".
Século XVII	Continuam os discursos do século XVI e os relatos de viajantes.
Século XVIII	Organização do discurso. "Viagem filosófica".

Fonte: Laplantine (1998).

No entanto, foi somente a partir da segunda metade do século XIX que a antropologia começou a ter uma certa legitimidade como ciência. O interesse era por sociedades distantes do modo de viver europeu, distância esta que era também geográfica. Eram os selvagens. Distanciava-se assim o observador do observado.

Exemplificando

Hoje em dia, a ideia de que o antropólogo estuda sociedades exóticas e distantes ainda persiste no senso comum. No entanto, não é bem assim, pois um antropólogo pode estudar o homem em sua própria sociedade.

Quadro 1.3 | Características das sociedades que eram eleitas pelos primeiros antropólogos

Sociedades de dimensões restritas.
Sociedades que tiveram poucos contatos com grupos vizinhos.
Sociedades com tecnologia pouco desenvolvida em relação à nossa.
Sociedades sem escrita.

Fonte: Laplantine, 1998, p. 14.

Os estudiosos consideravam que as sociedades mais "simples" (as dos selvagens) eram mais fáceis de serem entendidas que as sociedades europeias, consideradas mais complexas. Assim, a partir dessa compreensão, os antropólogos acreditavam que poderiam desvendar acontecimentos sociais que não eram compreendidos na sua própria sociedade. Nota-se que essa ciência nasceu na Europa, trazendo consigo a herança eurocêntrica da história como produção acadêmica.

A antropologia foi se constituindo de maneira a observar e interpretar o homem por inteiro. Assim sendo, essa ciência se relaciona com diversos campos do saber. São dimensões muito amplas, por isso um antropólogo não consegue dominar todas elas. Para entendermos melhor essas relações, vamos conhecer os quatro polos que são considerados como constitutivos do campo global da antropologia.

A antropologia biológica ou física leva em conta os aspectos biológicos do homem e o meio em que ele vive. "Ela analisa as particularidades morfológicas e fisiológicas ligadas ao meio ambiente, bem como as evoluções dessas particularidades" (LAPLANTINE, 1998, p. 17).

A antropologia pré-histórica ou arqueologia estuda atividades humanas que deixaram vestígios enterrados com o passar do tempo. Nesse caso, o pesquisador recolhe (diretamente dos campos arqueológicos) ossos, cerâmicas, artefatos de pedra, vestígios de cerimônias religiosas etc. de sociedades que já desapareceram, podendo assim reconstruir os modos de vida, as relações sociais, as produções artísticas, as técnicas, entre outras atividades.

A antropologia linguística procura, por meio do estudo da linguagem, identificar o patrimônio cultural de uma sociedade. Essa linguagem pode compreender as diversas linguagens empregadas pelo homem, que tanto podem ser dialetos quanto linguagens dos modernos meios de comunicação.

A antropologia social e cultural estuda os sistemas simbólicos, a religião e comportamentos de diferentes grupos humanos.

O que devemos lembrar é que a antropologia foi aos poucos se organizando até constituir essas relações de saberes. O antropólogo vai procurar entender aquilo que está subentendido nos gestos, nos detalhes dos comportamentos, nas trocas simbólicas, o que revela uma abordagem de cunho antropológico.

Em nossas próximas seções, veremos mais sobre o desenvolvimento dessa ciência de acordo com seus momentos históricos, seus estudiosos e suas escolas. A fundação da antropologia como uma disciplina autônoma se dá no século XIX, estabelece o conceito de "homem" e torna-se a ciência das sociedades primitivas.

Nas palavras de Silva (1999):

> [...] é possível entender a antropologia como uma forma de conhecimento sobre a diversidade cultural, isto é, a busca de respostas para entendermos o que somos a partir do espelho fornecido pelo "Outro"; uma maneira de se situar na fronteira de vários mundos sociais e culturais, abrindo janelas entre eles, através das quais podemos alargar nossas possibilidades de sentir, agir e refletir sobre o que, afinal de contas, nos torna seres singulares, humanos. (SILVA, 1999, [s.p.])

Sem medo de errar

Vimos que alguns haitianos participaram da reunião dos moradores do bairro de Marilda. Esses homens estavam enfrentando diversos tipos de problemas desde que chegaram ao Brasil. Maurice pede ajuda para a comunidade a fim de que a sociedade brasileira os integre. No entanto, seus desabafos não são bem recebidos. Marilda, indignada, pergunta que atitude é essa de seus vizinhos e diz que somos todos humanos.

O que vimos nesta seção que pode nos orientar sobre esse acontecimento? As questões parecem girar em torno da alteridade e vemos uma herança dessa dificuldade de aceitar o outro. Esse é um problema que sempre existiu entre os humanos. No caso desses haitianos, eles, os estrangeiros, são vistos com desconfiança. Embora estejamos no século XXI, ainda perduram certos pontos de vista em que as pessoas concediam atributos negativos aos diferentes. Ao chamá-los de escravos e macacos, eles foram igualados aos animais. Foram considerados como os nativos da época dos descobrimentos, isto é, desprovidos de moral, de razão, de objetivo, sem futuro, sem civilidade. O que eles podiam oferecer, segundo esse modo de pensar, são somente coisas negativas, como uma doença terrível, que é o ebola. Além disso, são considerados exploradores dos serviços públicos, pois não podem ser considerados "iguais", ou cidadãos do nosso país. São realmente considerados humanos como todos os outros brasileiros?

É uma questão que parecia ter sido superada no século XVIII, com a descoberta de que o pensamento vem antes da linguagem. No entanto, os participantes da reunião no bairro de Marilda, quando dizem que não têm nada a ver com os problemas apresentados por Maurice, acabam

desconsiderando-os como humanos. Essa universalidade desaparece quando são desconsiderados como cidadãos, quando são chamados de macacos, quando quem surrou um de seus amigos justifica essa atitude afirmando que não gostava de preto nem de haitiano.

Maurice disse que ele só percebeu que era preto aqui no Brasil. Você sabe dizer por quê? Você se lembra de que a África foi a mais desconsiderada das novas terras? Embora esse continente fosse rico em ouro, estava, segundo o filósofo, envolto na cor negra da noite. O Brasil se forma no colonialismo e num sistema de trabalho escravagista. O negro foi considerado um animal, era comparado a uma coisa, desprovido, portanto, de humanidade. Os haitianos, ao chegarem aqui, são inseridos no sistema racista da sociedade brasileira, com o agravante de serem estrangeiros, expatriados, refugiados e muitos sem visto de entrada no país. Barrados em vários países, é um povo sem futuro. Agora que vimos que a atitude dos participantes da reunião com os haitianos remonta a um pensamento há muito superado, que respostas você daria a essas pessoas que trataram com tamanho preconceito os haitianos? Vamos ajudar Marilda a responder essas questões?

Faça valer a pena

1. A antropologia não se formou antes do século XIX, no entanto, a curiosidade do homem em relação aos outros homens de sociedades diferentes da dele sempre existiu. Chamamos as primeiras escritas sobre o homem nativo das terras descobertas no século XVI de pré-história da antropologia.
Assinale a alternativa que mostra as características dessas anotações que estavam fora do cunho científico:
a) Era um pensamento em que os observadores estavam preocupados em se distanciar do objeto, que era o homem por inteiro.
b) Era um pensamento fora do cunho científico, pois levava em conta ideias preconcebidas e também não havia um método que orientasse as observações.
c) Era um pensamento correto, pois os homens que viajavam para essas terras distantes eram simples e grosseiros, portanto, honestos sobre o que haviam visto.
d) Era um pensamento científico, pois partia de observações in loco das populações nativas selvagens.

e) Era um pensamento organizado por um método de observação levando em conta a interpretação dos nativos.

2. Montaigne escrevia sobre a "França Antártica": "Esses povos não me parecem, pois, merecer o qualificativo de selvagens somente por não terem sido senão muito pouco modificados pela ingerência do espírito humano e não haverem quase nada perdido da sua simplicidade. As leis da natureza, não ainda pervertidas pela imissão dos nossos, regem-nos até agora e manifestaram-se tão puras que lamento por vezes não as tenha o nosso mundo conhecido antes, quando havia homens capazes de apreciá-las" (MONTAIGNE, 1972, p. 106).
As palavras de Montaigne revelam uma época e um modo de pensar do ser humano. Assinale a afirmativa que revela corretamente essa concepção do autor:
a) Era o homem em "estado de selvageria", ignorante, feroz e canibal vivendo em uma sociedade individualista.
b) Era o "estado de barbárie" em que a natureza se afastava da realidade humana, tornando-a selvagem.
c) Era o "estado de natureza", aquele anterior à formação do "estado civil", em que o homem era livre.
d) Era o "estado de natureza", em que somente o animal e as plantas eram diferenciados do homem.
e) Era o "estado de pureza", em que a religião imperava e não existia pecado, pela proximidade com a vida no paraíso.

3. Embora o homem tenha sido observado por todos os povos, a antropologia como ciência do homem é muito jovem. Alcançar o status de ciência não aconteceu do dia para a noite. Um longo caminho foi percorrido por observadores e estudiosos até que a resposta ideológica de cada época, dadas às diferenças entre os homens, se tornasse um estudo com método científico.
Conforme o caminho histórico percorrido para se chegar à antropologia, temos que:
I. Século XVI: organização das viagens filosóficas e sociedade dos observadores do homem.
II. Século XVII: relatos de viajantes filósofos; século XVIII: organização do método de pesquisa antropológico.
III. Séculos XVI e XVII: relatos de viajantes e os habitantes nativos são "selvagens".
IV. Século XVI: organização do discurso da pré-história da antropologia e as viagens filosóficas.

V. Século XVIII: organização do discurso antropológico e formação do par "viajantes e filósofos".

Assinale a alternativa correta:

a) Apenas a afirmativa I está correta.

b) Apenas as afirmativas I e II estão corretas.

c) Apenas as afirmativas III e V estão corretas.

d) Apenas a afirmativa V está correta.

e) Apenas a afirmativa III está correta.

Seção 1.2

Os precursores e o evolucionismo social na conformação da antropologia

Diálogo aberto

Você se recorda de Marilda? Uma mulher muito participativa na comunidade em que vive, sempre preocupada em resolver os problemas sociais? Marilda realizava um trabalho com as mulheres do seu bairro, desenvolvendo, no salão da igreja, um projeto de artesanato e costuras, incluindo fantasias de carnaval para a escola de samba local. Era época de começarem a costurar algumas das fantasias que seriam usadas pelos integrantes da escola de samba no próximo carnaval. Entre linhas, agulhas, paetês, plumas e miçangas, a conversa muitas vezes era animada. Cada uma das componentes do grupo trazia novidades dos acontecimentos na vizinhança, falavam das disputas dentro da escola de samba, das conquistas esperadas com o novo enredo e o mais recente carnavalesco. Neiva era uma mulata e porta-bandeira da escola. Além disso, era o assunto daquele dia. Comentava-se, na boca pequena, que ela havia deixado seu antigo namorado, um passista da escola, e estava de romance com um "gringo" que diziam ter muito dinheiro. Falavam das oportunidades da moça que, se casasse com o "gringo", ficaria bem de vida, iria morar na Europa e viraria "madame". Algumas discordaram: "Você acha que o branco 'gringo', rico, vai se casar com uma negra?". "Mulata bonita não nasceu para ser esposa de branco rico. Ela vai é ser amante dele. Esposa é a branca, estudada, inteligente." "A mulata e a preta não chegam aos pés da mulher branca que é mais evoluída!"

Muitas das costureiras concordaram com o comentário, porém, Marilda ficou pensativa. Depois de um tempo, falou: "Colegas, vocês acham mesmo que a branca é melhor que a preta ou a mulata? Por que a branca é mais evoluída? Vocês acham que preto só serve para sambar, mostrar o corpo, ser esportista e que para estudar não tem capacidade? Ora, vamos pensar sobre isso. Temos que mudar esse pensamento!". Assim, Marilda começou a racionalizar os comentários. O que será que estava por trás da falação das mulheres?

Não pode faltar

Já vimos, na seção anterior, que o "Homem" era considerado da natureza. A conexão com a natureza pode nos dar uma certa consciência para que possamos viver em harmonia com ela. Nesse sentido, chegamos à conclusão de que precisamos do equilíbrio do tempo atmosférico, de que os rios devem continuar a correr com águas limpas, que o território em que vivemos deve ser preservado e que a diversidade animal deve permanecer, tudo isso para a preservação da vida humana. No entanto, é preciso que o homem possa saber qual é seu lugar entre as coisas naturais para que possa olhá-las com distanciamento. Somente se o observador se distanciar dos outros elementos da natureza ele poderá entender suas qualidades como *Homo Sapiens*, isto é, o que o diferencia dos outros animais nesse imenso universo natural. Além disso, esse distanciamento será um recurso antropológico, que até hoje será utilizado como recurso metodológico para observar e procurar compreender o seu sujeito de estudo. No entanto, falaremos aqui sobre o que biologicamente diferencia o homem de outros animais e o que isso acarreta em sua vida.

Certamente, não queremos ser considerados "animais", embora biologicamente o sejamos. Você já pensou sobre as diferenças biológicas entre os homens e os outros animais?

Por exemplo, diferentemente de outros mamíferos, o homem precisa de coberturas (roupas) para o corpo, para se proteger das intempéries do tempo, pois não tem uma pele grossa, nem pelos abundantes que possam protegê-lo. Essa especificação mostra o homem detentor de uma constituição muito peculiar e diferente dos outros mamíferos, por isso dizemos que pertencemos à espécie humana, que nos define como *Homo*.

Outra especificação sobre a aparência física humana é a localização dos nossos olhos, que também mantêm as mesmas características nos primatas. No homem, os olhos, lado a lado, ficam na frente do crânio, enquanto nos outros animais, estão dispostos lateralmente.

Além dos olhos proporcionarem uma visão mais elaborada das coisas, também estão relacionados ao equilíbrio e a percepção do espaço. No entanto, a característica fundamental do *Homo* é a "bipedia", isto é, andar sobre dois pés. A postura bípede foi a principal

característica humana que levou à pesquisa e análise evolucionista sobre o homem.

Essa característica do trouxe uma série de vantagens para o desenvolvimento do *Homo*. Vejamos o Quadro 1.4.

Quadro 1.4 | Alguns marcadores da humanidade

Mãos liberadas.	Fabricação de instrumentos.
Pés adaptados à corrida.	Ampliação do campo da visão.
Aumento da massa encefálica.	Desenvolvimento da linguagem articulada.
Aumento do campo de visão.	Desenvolvimento da expressão simbólica.
Visão estereoscópica – órbitas frontais.	Polegar oponível.

Fonte: elaborado pela autora.

Pesquise mais

Sobre a evolução do homem e sua separação dos primatas, veja: *Evolução do homem*, disponível em: <http://simbiotica.org/evolucaohomem.htm>. Acesso em: 15 mar. 2017.

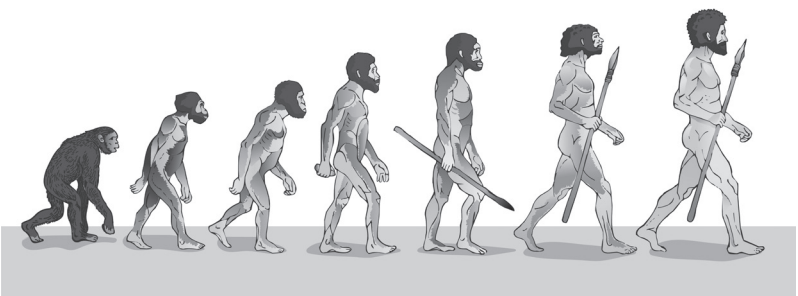
Museu Virtual da Evolução Humana. USP. Disponível em: <http://www.ib.usp.br/biologia/evolucaohumana/proposta/sinopse-da-evolucao-humana.html>. Acesso em: 15 mar. 2017.

O naturalista britânico Charles Darwin (1809-1882) foi o criador de uma doutrina, talvez a mais revolucionária dentre outras, que procurou encontrar o lugar do homem na natureza. O estudo das transmutações das espécies trouxe, e ainda traz, muitas polêmicas quando se coloca a ciência e a religião como visões opostas. No livro *A origem das espécies*, Darwin apresentou a teoria que é resultado de um trabalho desenvolvido por ele, durante toda a sua vida. Nesse trabalho, ele procurou mostrar que as espécies estão e sempre estiveram em vias de modificação.

A questão é polêmica e vai se debater com a religião, pois a evolução das espécies, inclusive a do homem, contrapõe-se a uma das maiores doutrinas bíblicas que pressupõe "criação separada e imutabilidade das espécies" (KARDINER; PREBLE, 1961, p. 21).

Ancorado na ideia de que também o homem estava sujeito à lei das "produções mutáveis", Darwin, em sua obra *"A descendência do homem* (1871), continha a aplicação da seleção natural e sexual à evolução biológica e social do homem" (KARDINER; PREBLE, 1961, p. 21).

Figura 1.1 | Diagrama da evolução humana



Fonte: <http://www.istockphoto.com/br/vetor/evolu%C3%A7%C3%A3o-humana-hist%C3%B3rico-ilustra%C3%A7%C3%B5es-gm506008208-83987265>. Acesso em: 17 mar. 2017.

Vale notar que, até agora, o que tratamos tem mais a ver com a biologia do que com a antropologia propriamente dita. No entanto, parece que o evolucionismo está na base da antropologia moderna. Mesmo assim, podemos atestar que, concomitantemente com as ideias evolucionistas de Darwin, a ideia de progresso já aparecia em alguns autores. Nesse caso, é a ideia de que o progresso pressupõe sucessivos patamares de desenvolvimento, e que uma sociedade está ou deve alcançar o progresso por meio de sua evolução. Podemos observar esse pensamento nos estudos arqueológicos do século XIX (1800 a 1850) que apontam para diversas fases da humanidade, como idade da pedra, do bronze e do ferro, como se fossem etapas a serem cumpridas por todas as sociedades humanas até chegar à civilização, que no caso tem como modelo as sociedades europeias (KARDINER; PREBLE, 1961).

Reflita

Como uma reflexão sobre as questões abordadas no evolucionismo, tanto biológico quanto social, vale assistir ao filme *2001 Uma odisseia no espaço.*

Ano do lançamento: 1968.

Produção: Reino Unido, EUA

Gênero: Ficção científica.

Direção: Stanley Kubrick

Roteiro: Arthur C. Clarke, Stanley Kubrick

O evolucionismo social é uma teoria que classifica alguns povos como superiores (os civilizados) e outros como inferiores (indígenas, africanos, indianos etc.). Segundo Chaves e Rodrigues (2003), essa teoria:

> **[...] classificou as sociedades, considerando a industrial como civilizada e mais evoluída, devido às suas formas de organização e divisão do trabalho. Nomeou as demais de primitivas, especificando-as como homogêneas, graças à incapacidade dos seus membros de alterar artificialmente as condições de existência e desse modo promover diferenciações econômicas. (CHAVES; RODRIGUES, 2003, p. 30)**

Assim, por considerar certos povos mais atrasados no processo civilizatório, os estudos tinham um alto teor racista.

É incontestável que a bipedia é o fator fundamental para a identificação da linha evolutiva do homem, no entanto, não podemos falar do homem sem falar de cultura. Por isso, precisamos mais do que a bipedia (fator biológico) para identificar o homem, pois é a cultura o fator preponderante para diferenciá-lo dos outros animais. Isso quer dizer que a bipedia foi importante para que o homem visse o mundo de um modo diferente em relação a outros animais, além disso, ele construiu relações diferentes com o mundo em que vive através das culturas. Assim, o homem, para preencher lacunas para as quais a natureza não lhe dá explicações satisfatórias, como a morte,

cria religiões e mitos. Além disso, ele cria a arte, que também faz parte da manifestação cultural humana. Podemos verificar a arte desde o homem de Neandertal, quando ele pintava as ossadas dos mortos, as paredes das cavernas, contando as histórias de vida de seu grupo.

Uma característica dos antropólogos evolucionistas é que eles se ocuparam de estudar os "selvagens". Essas eram populações consideradas arcaicas e os aborígenes australianos foram classificados como os mais arcaicos do mundo. O estudo do parentesco e da religião foram os temas eleitos para estudar as sociedades não ocidentais.

Outra característica importante da antropologia evolucionista era que suas pesquisas, na maioria das vezes, eram realizadas por meio de análises de narrativas de exploradores e de religiosos, que se ocupavam da catequese dos povos nativos, de diários, documentos etc. Essa metodologia deu-lhes o apelido de "antropólogos de gabinete". Sem sair de suas mesas de estudos, faziam análises sobre os outros povos por meio do olhar de outros. "Antropólogo de gabinete" é uma expressão depreciativa que passou a ser muito utilizada pelos críticos da antropologia evolucionista, pois os pesquisadores não faziam a pesquisa in loco. Além disso, eles partem de uma noção de linearidade da cultura, isto é, consideravam que, gradualmente, as culturas partiam de um estágio menos evoluído, a selvageria, passando para a barbárie e para, finalmente chegarem à civilização (europeia). Esse era o caminho considerado imutável, pelo qual todos os povos deveriam passar para chegar à civilização. Quem dividiu a história da humanidade nesses três estágios foi um advogado chamado Lewis H. Morgan, que é considerado um dos pais da antropologia.

Quadro 1.5 | Morgan e os três períodos evolutivos da humanidade

Selvageria	1. ***Status inferior da selvageria*** – infância da raça humana, são coletores de frutas e castanhas e começo da fala articulada. 2. ***Status intermediário da selvageria*** – dieta de peixes, coletores e uso do fogo. 3. ***Status superior da selvageria*** – invenção do arco e flecha.

Barbárie	1. ***Status inferior da barbárie*** – manufatura de artefatos de cerâmica. 2. ***Status intermediário da barbárie*** – domesticação de animais, cultivo irrigado, uso de tijolos de adobe e pedra nas construções. 3. ***Status superior da barbárie*** – manufatura do ferro.
Civilização	Da invenção do alfabeto fonético, com o uso da escrita, até o tempo presente.

Fonte: adaptado de Castro, 2005.

Assimile

A antropologia evolucionista defende a ideia de que as sociedades passam por diferentes graus de estágios de desenvolvimento, em direção ao progresso material e intelectual, cujo último estágio seria a sociedade industrial, tecnológica, europeia – símbolo da civilização.

Segundo a antropologia evolucionista, a "raça humana" é uma só. Os homens se encontram em diferentes estágios no planeta em que habitam, gerando uma grande variedade de culturas. Essa variedade cultural é explicada pelos antropólogos evolucionistas que reuniram esforços para compreender o porquê de nem todos os homens terem alcançado o último estágio de desenvolvimento, que era aquele da civilização ocidental. Assim, segundo a concepção da antropologia evolucionista, muitos povos ainda se encontravam, por exemplo, no estágio da barbárie.

Entretanto, estudar o selvagem para aproximá-lo do homem primitivo original levou a teoria antropológica a grandes lacunas que deveriam ser preenchidas. Para preenchê-las, a antropologia evolucionista se valeu do método comparativo. Esse método pressupõe uma semelhança no funcionamento do cérebro do homem, independentemente das diferenças entre as sociedades humanas. Assim, colocando-se lado a lado diferentes culturas, acreditava-se que seria possível conhecer como se deu a evolução da humanidade. A partir disso, segundo a antropologia evolucionista, seria possível descobrir em quais estágios se encontravam cada uma das sociedades estudadas e elaborar uma série de leis que regiam essa evolução.

Reflita

Pensando sobre como funciona a evolução da sociedade humana na concepção da antropologia evolucionista, reflita: a mentalidade humana é algo uniforme, igual em todas as culturas? Existe somente um caminho para o desenvolvimento das sociedades?

Será que as ideias não variam de povo para povo?

Desde o princípio, a antropologia procurou entender o estranho, o diferente, o que sempre foi uma dificuldade entre os homens. Estranheza, medo e hostilidade são sentimentos que afloram muito antes da racionalidade sobre a contestação da presença do "outro".

Por isso, as teorias evolucionistas também estão preocupadas com a explicação das diferenças entre as culturas. A noção de que os estágios anteriores à civilização (não podemos esquecer, que, aqui, a civilização é a ocidental) são inferiores e menos evoluídos denota uma visão de mundo etnocêntrica.

Etnocentrismo é "uma visão do mundo onde nosso próprio grupo é tomado como centro de tudo e todos os outros são pensados e sentidos através dos nossos valores, nossos modelos e nossas definições do que é a existência" (ROCHA, 1996, p. 7). Ao observar o outro, acontece um choque cultural. Isso se dá porque o outro grupo faz coisas diferentes daquelas que conhecemos; isto é, não come o que nós comemos, não gosta das mesmas coisas, não acredita nos mesmos deuses, enfim, não conseguimos reconhecer muitas coisas que "eles" realizam, mesmo que sejam as mais corriqueiras da vida.

A partir da nossa curiosidade e perplexidade, perguntamos: será que eles estão certos e nós é que estamos errados? Como pode acontecer tanta diferença? Essa é realmente uma dúvida ameaçadora para o nosso grupo, então instituímos que o modo certo, o melhor, o superior, o inteligente, é o nosso modo de ver e viver o mundo. Assim, todos os "outros" passam a ser os "macacos" e os insultamos: "nós os perfeitos; vocês os ovos de piolhos" (GARCIA, 1994, p. 137), são selvagens e bárbaros.

A perspectiva de que as sociedades não ocidentalizadas eram consideradas inferiores acaba criando muitas vantagens em ser civilizado.

Por isso, o evolucionismo acaba por se tornar uma "justificação teórica de uma prática: o colonialismo" (LAPLANTINE, 1988, p. 69).

Entretanto, vale notar que o evolucionismo foi um marco fundamental para a estruturação da antropologia como ciência. Os principais colaboradores dessa corrente de pensamento foram os ingleses James George Frazer (1854-1941), Edward Burnett Tylor (1832-1917) e o estadunidense Lewis Henry Morgan (1818-1881).

No século XIX, os antropólogos passam a acompanhar de perto a colonização. A migração europeia para a África, Nova Zelândia, Índia e Austrália levava novas administrações para esses lugares. Os pesquisadores enviavam questionários que, respondidos, transformavam-se em fontes para consultas e posteriores reflexões e produção de obras antropológicas. Edward Tylor foi chamado de "antropólogo de gabinete", pois empregava o material retirado desses questionários, isto é, não ia a "campo" conhecer pessoalmente seu objeto de pesquisa. Muitos desses relatos eram fragmentados e "destituídos de espírito crítico cheios de preconceitos e, geralmente, indignos de confiança" (KARDINES; PREBLE, 1961, p. 60). Por isso, Tylor, ao perceber a possível inconsistência de seus estudos, desenvolveu uma técnica de trabalho que era o "teste de recorrência" ou "evidência interna". Essa técnica procurava identificar as afirmativas dos relatos conforme sua maior ou menor frequência e probabilidade de veracidade. Era uma maneira de minimizar as discrepâncias entre os relatos e se aproximar da realidade das populações estudadas.

As obras tinham a intenção de elaborar um "verdadeiro corpus etnográfico da humanidade" (LAPLANTINE, 1998, p. 65). Sob essa proposta, a definição para "selvagem" passa a ser o "primitivo", e essa transformação conceitual o coloca na linha do desenvolvimento da humanidade. Por isso, ele passa a ser o "ancestral do homem civilizado" e, portanto, associado à origem da civilização. Na área dos mitos e das religiões, Tylor considerava que as crenças e costumes primitivos estavam preservados nos "estratos" do comportamento humano.

A grande colaboração de Tylor para a antropologia foi sua conceituação de cultura e, portanto, o princípio do estudo científico da cultura. Conforme suas palavras, "Cultura [...] é o complexo no qual

estão incluídos conhecimentos, crenças, artes, moral, leis, costumes e quaisquer outras aptidões e hábitos adquiridos pelo homem como membro da sociedade" (TYLOR, 1920, p. 2, tradução nossa).

Diferentemente dos seus contemporâneos, Tylor apresentou uma dimensão completamente nova para a cultura. O autor acreditava numa unidade psíquica da humanidade, por isso todos os homens podem se desenvolver e chegar à civilização. Por ser assim, ele rompeu com a situação imutável e degenerativa do primitivo. Dessa forma, para Tylor, a cultura compreendia uma totalidade da vida social do homem, visão que muito colaborou para os futuros estudos culturais da antropologia.

Reflita

"O que me impressiona, à vista de um macaco, não é que ele tenha sido nosso passado: é este pressentimento de que ele venha a ser nosso futuro". (Mário Quintana (2006, p. 321).

Você crê que o homem civilizado ocidental está no mais alto patamar da evolução social?

Então reflita sobre a frase de Mário Quintana.

Os estudos evolucionistas eram voltados principalmente para os sistemas de parentescos, mitos, magia e religião. Convictos do racionalismo científico, os estudiosos dessa época eram antirreligiosos, por isso conceituaram as religiões "primitivas" como grotescas.

No entanto, foi Frazer quem escreveu um apanhado de todas as pesquisas do século XIX sobre "crenças" e "superstições" em sua obra mais famosa: *O ramo de ouro*. Esta obra monumental, editada em 12 volumes (1890-1915), é considerada uma das mais célebres da antropologia, assim como *A origem das espécies* de Darwin é para a biologia.

Frazer não deixou de embasar seu trabalho pela visão evolucionista de sua época, pois também preocupava-se com o processo universal. Assim, ao escrever sobre a magia, coloca esta numa fase anterior à religião e à ciência, como se fosse o ciclo natural das coisas. Ao mesmo tempo, recupera o conceito de "sobrevivências" desenvolvido por Tylor,

ao considerar que muitas coisas da religião primitiva ainda existem na sociedade civilizada. Além disso, considera a magia, mesmo que seja uma religião em potencial, como uma ilusão de manipulação da natureza pelo homem, constituindo um entrave para a racionalização do mundo.

Pesquise mais

FRAZER, J. G. **O ramo de ouro**. Versão ilustrada. São Paulo: Zahar, 1982

Esses estudiosos do século XIX colocaram em evidência o maior problema da antropologia, que é explicar a universalidade e a diversidade que se materializam na vida dos homens.

Vale notar que, embora tenha cometido erros, a antropologia evolucionista teve o mérito de pensar a unidade da espécie humana ou, nas palavras de Morgan, da "família humana".

Conforme Laplantine (1998), a antropologia evolucionista também mereceu críticas:

> 1. Qualificava as sociedades como "atrasadas" pelos critérios oferecidos pela sociedade ocidental do século XIX. O "arcaísmo" ou a "primitividade" são considerados o inverso da modernidade do Ocidente. Então, não é uma ocorrência simplesmente histórica, mas a determinação do caminho que deverá ser percorrido para chegar à "produção econômica, religião monoteísta, propriedade privada, família monogâmica, moral vitoriana" (LAPLANTINE, 1998, p.6 9), que eram os valores ocidentais da época.
>
> 2. Interpretava o mundo todo pela formulação de leis universais, baseadas em argumentos cuja hipótese central era o "progresso". Por isso, parte de uma tese e não de uma hipótese, que ilustra com exemplos etnográficos. Assim, por terem sido grandes acumuladores de materiais, os evolucionistas "consideram os fenômenos recolhidos (o totemismo, a exogamia, a magia, o culto aos antepassados,

a filiação matrilinear [...]) como costumes que servem para exemplificar cada estágio" (LAPLANTINE, 1998, p. 70).

No entanto, mesmo criticada, não podemos deixar de perceber o quanto a antropologia evolucionista colaborou para a formação da antropologia como ciência e as diversas escolas que a sucederam. Vale notar o paradoxo que se dá em relação à antropologia evolucionista e à formação da antropologia como ciência. Sabendo-se que o "conhecimento científico se dá sempre mais por descontinuidades teóricas do que por acumulação [...] a antropologia só se tornará científica (no sentido que entendemos) introduzindo uma *ruptura* em relação a esse modo de pensamento que lhe havia, no entanto, aberto o caminho" (LAPLANTINE, 1998, p. 74).

Sem medo de errar

Na situação-problema, vemos que as mulheres costureiras têm uma reação negativa quanto ao possível casamento de Neiva com um branco estrangeiro (gringo). Nessa conversa, o que marca essa situação é o comentário: "Você acha que o branco 'gringo' rico vai se casar com uma negra? Mulata bonita não nasceu para ser esposa de branco rico. Ela vai é ser amante dele. Esposa é a branca estudada, inteligente. A mulata e a preta não chegam aos pés da mulher branca, que é mais evoluída".

No LD, vimos que foi no século XIX que surgiu o evolucionismo social. Nesse contexto, o Brasil também se preocupava com a miscigenação, pois isso era visto como uma degeneração da raça e um mal que deveria ser evitado. O ponto crítico entre as relações raciais (branco, negro e indígena) eram os casamentos inter-raciais: mulher branca/homem escuro, homem branco/mulher escura. Assim, percebemos que a questão ainda é muito viva na atualidade, não só em nossa situação-problema, como em várias pesquisas atuais sobre gênero e raça.

Dessa forma, para entendermos as palavras da costureira sobre Neiva, devemos olhar com cuidado para as "hierarquias de

raça, de gênero, prestígio social e sexualidade como elementos reguladores de nossa cultura nacional [...]" (PACHECO, 2008, p. 76). Diferentemente da mulher negra, a quem é outorgado o papel de trabalhadora subalterna, a mulata é uma figura *sui generis* (única). A representação da mulher negra no imaginário tem a ver com a miscigenação, pois, segundo essa imagem, ela tem um pouco da branca, que a eleva socialmente acima da negra, e o exotismo da negra, que serve para despertar a sensualidade.

Esse imaginário, que remonta ao século XIX, assegurava a integridade social do branco (raça dominante), incluindo a preocupação com a castidade das filhas, a iniciação sexual dos moços e a pureza da esposa branca religiosa. O homem branco (o senhor) exercia uma liberdade fora da união conjugal com uma mulher de pele escura. Então, para explicar a atração pela mulata, apelava- se para seus atrativos, julgando-a imoral.

Imortalizada nos provérbios, nas marchinhas de carnaval, na música, na literatura, a imagem estereotipada da mulata se finca no imaginário brasileiro. A mulher quente, bonita, charmosa, dengosa, fogosa e fácil, que vai ser o estereótipo da mulata, que vai inflamar o sonho dos homens brancos e dos europeus. Por ser assim imaginada, ela é feita para a cama do homem branco, mas não para o casamento. A mulher branca é a preferida para o casamento, pois possui o mesmo status racial e social do homem branco, é considerada mais religiosa, mais recatada, enfim, detentora de uma superioridade na variação das cores das mulheres. Entre a pureza e o recato da branca, a mulata supera em sensualidade e libertinagem.

Ainda vemos a mulata com o estereótipo que se formou no século XIX, época do evolucionismo social, isto é, como símbolo da libertinagem e da sensualidade. Basta ver a "globeleza", sambando nua nas telas da emissora de televisão Globo, símbolo do carnaval, uma festa de cunho libertino.

Sabendo que o evolucionismo social tinha uma civilização eleita, que era a branca ocidental, podemos perceber o quanto é evolucionista a afirmação daquelas mulheres no salão da igreja.

Você pode ajudar Marilda a dar respostas para aquelas pessoas, pois percebeu que o comentário era de cunho racista e localizava as mulheres, conforme sua cor, em patamares mais ou menos evoluídos. A intenção ao refletir sobre essa resposta é mudar o pensamento daquelas pessoas, mostrando que a visão que tinham da Neiva é um pensamento retrógrado que vem de uma concepção racista e de preconceito de gênero, originários do evolucionismo social.

Faça valer a pena

1. Etnocentrismo é "uma visão do mundo onde 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" (ROCHA, 1996, p .7).

Assinale a alternativa correta que corresponde à definição de etnocentrismo:

a) Etnocentrismo é a supervalorização de uma cultura de um certo grupo social em detrimento de outras culturas:

b) Etnocentrismo é a cultura de um grupo social determinada pelas circunstâncias históricas.

c) Etnocentrismo acontece quando supervalorizamos a cultura do outro sem levar em conta a sua realidade.

d) Etnocentrismo é a total aceitação da cultura do outro, valorizando suas diferenças, mas propondo uma reformulação.

e) Etnocentrismo é a cultura de um grupo diferente sendo avaliada pela sua condição de pertencer à "família humana".

2. A antropologia começa a ser elaborada como ciência no século XVIII. No entanto, foi a partir do século XIX que ela começa a ter suas próprias referências teóricas e um objeto de estudo definido, isto é, o homem, sua cultura e sua relação com o mundo.

Fazendo parte da vida social, foram eleitos temas que ainda hoje são os principais assuntos pesquisados pela antropologia contemporânea. Assinale a alternativa que identifica esses temas:

a) A política, o estatuto social e os grupos etários.

b) A cidade, os sistemas políticos e a educação.

c) A sexualidade, o parentesco e as cidades.

d) O parentesco, a cultura e a religião.

e) O parentesco, a religião e os sistemas políticos.

3. Desde os descobrimentos (século XVI), os nativos eram chamados de selvagens pelos europeus. Bárbaros, selvagens, canibais eram aqueles que não pertenciam à civilização ocidental. Muitas vezes esses homens, por se diferenciarem dos europeus, eram considerados próximos aos animais e não pertencentes à espécie humana. No entanto, no século XIX, com o desenvolvimento da antropologia e do evolucionismo cultural, os nativos deixaram de ser selvagens e passaram a ser primitivos:

A mudança de nominação dessas populações nativas tem um significado para a antropologia evolucionista. Marque a alternativa que explica qual foi o resultado dessa mudança conceitual do selvagem para primitivo:

a) Como primitivo, o nativo passou a ser considerado como o mau selvagem.

b) Como primitivo, o selvagem passou a pertencer à linha de evolução biológica.

c) Como primitivo, o nativo foi inserido na linha de desenvolvimento social da humanidade.

d) Como selvagem, o nativo foi compreendido como inferior e, como primitivo, foi entendido como bestial.

e) Como primitivo, o selvagem passou a ser compreendido como homem bom por natureza.

Seção 1.3

O evolucionismo social como um pensamento suspeito

Diálogo aberto

Nas reuniões da sociedade amigos do bairro, encontravam-se os moradores, diretores da associação e políticos, principalmente vereadores que moravam na região. Marilda ia a todas as reuniões a fim de relatar e conhecer bem os problemas do bairro. Nos últimos anos, uma comunidade árabe islâmica havia se instalado ali. Assim, podia-se ver nas ruas do bairro homens andando com longas túnicas, com taqiyah, aquele chapeuzinho no alto da cabeça dos homens, e mulheres vestidas com roupas longas e negras, a cabeça coberta com lenços e algumas com o rosto todo coberto, deixando apenas os olhos de fora. Essa população abriu restaurantes, lojas e diversos tipos de comércios. Revitalizaram o comércio, dando uma certa prosperidade para o bairro. Eram vistos em supermercados, nas ruas, nos shoppings. Um dos integrantes da reunião levanta a questão dessas pessoas estarem se estabilizando no bairro. Muitos estavam descontentes, pois desconfiavam dos muçulmanos. Diziam que aqueles véus das mulheres eram para esconder bombas e que os homens eram jihadistas do Estado Islâmico, concluindo que os árabes iriam tomar o Brasil e transformá-lo em uma país islâmico radical. Sairia de cena, então, Jesus Cristo e entraria o Profeta. A questão era como poderiam expulsar tão nefasta população do meio dos homens de bem, moradores antigos do bairro e com fé cristã. Marilda que não tinha "papas na língua", interrompeu: "O que mais chama atenção nesse povo é seu comportamento ou seu modo de vestir? O que faz vocês concluírem que o véu é um esconderijo de bombas? Por que chegaram à conclusão de que os homens são jihadistas do Estado Islâmico? E de onde vem a ideia de que o Brasil vai se transformar em um país islâmico radical? Seriam os véus das mulheres, as longas túnicas dos homens, os corpos cobertos, o taqiyah? Ou será que são suas comidas de temperos maravilhosos que nos enfeitiçariam?" Você pode imaginar como Marilda responderá a essas perguntas?

Não pode faltar

Caro aluno,

Iniciamos esta seção pensando em como se deu a reação aos ideais igualitários que tomou força no século XVIII. O pensamento científico evolucionista, ao mesmo tempo que tem um entendimento simples, é bastante questionável. Conforme Laplantine (1998), um dos pontos que merece crítica é que o único critério para as sociedades consideradas primitivas evoluírem era baseado no Ocidente. Isto é, qualquer sociedade caminharia para a civilização. Essa civilização era a ocidental e pressupunha: "[...] produção econômica, religião monoteísta, propriedade privada, família monogâmica, moral vitoriana" (LAPLANTINE, 1998, p. 69). Nesse caso, "a alteridade desses 'novos homens' transformada em modelo lógico se contrapunha à experiência ocidental" (SCHWARCZ, 2005, p. 45).

O que podemos observar é que, no século XVIII, prevalecia entre os intelectuais a ideia de que "povos" e "nações" tinham uma origem igual e um caminho único. Esses diversos grupos não eram considerados como "raças diferentes em sua origem e conformação" (STOCKING, 1968, p. 28 apud SCHWARCZ, 2005, p. 47).

Foi somente a partir do século XIX que a herança física aparece como constituinte de variados grupos humanos. Dessa forma, esboçava-se um pensamento diferente daquela visão igualitária da humanidade. Nesse contexto, surge a palavra raça. Esse discurso racial se ocupava mais com as diferenças do que com a igualdade entre os humanos.

Entretanto, a origem do homem ainda era a principal questão entre os pensadores. Assim, surgem duas vertentes que reuniram estudiosos com o intuito de desvendar a origem do homem. Uma delas era chamada de monogenia, que, para a antropologia, é a teoria que considera todas as raças humanas descendentes de um mesmo tipo primitivo e que compartilhava essa mesma ideia com a história bíblica. Conforme essa noção, "o homem teria se originado de uma fonte comum, sendo os diferentes tipos humanos apenas um produto da maior degeneração ou perfeição do Éden". (QUETREFAGE, 1857, apud STOCKING, 1968, apud SCHWARCZ, 2005, p. 48).

Nesse caso, eram as análises etnológicas voltadas a uma orientação humanista que se ajustavam a essa tradição monogenista, de forma que os evolucionistas eram seus partidários.

Assimile

"Etnologia - Ciência que analisa as situações e documentos registrados pela etnografia, descrição das várias etnias ou da cultura de um povo, interpretando-os a fim de propor uma comparação entre culturas." Disponível em: <https://www.dicio.com.br/etnologia/>. Acesso em: 4 abr. 2017.

Porém, os racialistas, que procuravam elaborar uma Antropologia nascida com base na Física e na Biologia, seguiam uma interpretação poligenista.

Assimile

Poligenia, para a antropologia, é a teoria segundo a qual a diversidade das raças humanas é atribuída à descendência de vários troncos primitivos.

A poligenia, a partir de meados do século XIX, tornou-se mais aceita. Contrários ao dogma da igreja, esses autores concebiam a existência de "vários centros de criação, que correspondiam, por sua vez, às diferenças raciais observadas" (SCHWARCZ, 2005, p. 49).

Essa vertente da antropologia, mais fincada na interpretação biológica do que na análise dos comportamentos humanos, desenvolveu um estudo sobre a variedade de cabeças e cérebros humanos. Esse estudo recebeu o nome de frenologia, que relacionava o caráter e a capacidade intelectual de um homem com a constituição de seu crânio.

Reflita

Você já deve ter ouvido falar que fulano tem cara de bandido ou que sicrano tem cara de um homem bom. Você acredita que podemos analisar o caráter de uma pessoa pela aparência física?

Essas análises do homem eram deterministas, pois tornavam-se cada vez mais baseadas nas aparências físicas. Nessa linha de pensamento,

surge, com Cesare Lombroso (1835-1909), a relação da aparência física e hereditariedade com a criminalidade, fundando assim a antropologia criminalista que se desenvolveu a partir de meados do século XIX. A antropologia criminalista se aperfeiçoou com as devidas modificações conceituais como uma importante ciência. "É patente a influência de Lombroso sobre seus posteriores, nas áreas do Direito Penal, da Criminologia e da Medicina Legal." (ROQUE, 2013, [s.p.].

Figura 1.2 | Perfis criminais de Alphone Bertillon (d. 1914) – Identificação antropométrica (1893), mostrando "tipos criminosos"

Fonte: <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=697289>. Acesso em: 18 maio 2017.

Para Lombroso, as causas dos delitos estão na própria natureza humana. Assim, homens honestos e delinquentes são seres de categorias diferentes. Essas diferenças, segundo essa teoria, estão postas em traços diferenciais que determinam e separam os criminosos das outras pessoas. Por ser médico, Lombroso utilizou em seus estudos autópsias que realizava para examinar os cérebros de presos e de facínoras para encontrar anomalias que pudessem determinar o comportamento delinquente do autopsiado (ROQUE, 2013).

Assim, ao examinar o cérebro de um facínora, identificou uma anomalia que tornava esse órgão semelhante ao de um homem primitivo. Lembrando que o evolucionismo era uma escola difundida naquela época, a teoria criminalista de Lombroso concluiu que havia uma relação entre o comportamento criminoso e a regressão atávica, isto é: havia características do homem primitivo que se mantinham escondidas nos homens contemporâneos. Isso se configura como herança da idade

selvagem, da idade animal e da infância da humanidade. Seus estudos valorizaram as formações cranianas, examinando também o tamanho das orelhas, a formação das mandíbulas etc. (ROQUE, 2013).

Pesquise mais

MAURÍCIO, Juliete Laura Rocha. Positivismo criminológico: as ideias de Lombroso, Ferri e Garófalo. **Olhares Plurais**, Maceió-AL, v. 1, n. 12, p. 59-69, ago. 2015. Disponível em: <http://revista.seune.edu.br/index.php/op/article/view/153/108>. Acesso em: 22 jun. 2017.

Entretanto, a frenologia não se consolidou apenas nas teses de Lombroso, ampliou seu campo de estudos e foi utilizada nos estudos das doenças mentais. Nesse caso, essa teoria, ao pensar a doença mental, traçava as ligações entre "a loucura individual e a degeneração de cunho racional" (SCHWRCZ, 2005, p. 49).

Devemos notar que a poligenia pensava as raças humanas com origens diversas, portanto, jamais reduzidas a uma única humanidade. Se o "bom selvagem" era perfeito, com o advento do poligenismo essa qualificação lhe é recusada. O selvagem se transforma no "degenerado".

Vale notar que surgiram diversas teorias vinculadas à frenologia, em que o crânio era a base para a comprovação da inferioridade física e mental. Esses estudiosos poligenistas pensavam que a miscigenação degenerava a espécie. Inclusive, acreditavam que esta trazia a infertilidade e traçavam uma relação entre a mula e o mulato, pensando serem ambos estéreis. A comprovação de que a "raça pura" era a melhor, a mais capaz, a superior, passou a ser o esforço dessa teoria. Era o "determinismo racial" ou "teoria das raças". Vale notar que a novidade desse processo está numa interpretação peculiar de raça. Tanto no monogenismo, quanto no poligenismo, a raça gradativamente deixou ter uma interpretação biológica para assumir uma conotação política e social. Ao pensar as raças como superiores ou inferiores, a concepção de "seleção natural" advinda dos estudos de Darwin justificava o domínio do ocidente sobre outros povos. Essa concepção ideológica justificava a expansão capitalista do século XIX.

Pesquise mais

Sobre o conceito de raça, pesquise mais em: SILVA, V. K.; SILVA, M. H. Raça, p. 346. In: _____. DICIONÁRIO de conceitos históricos. São Paulo: Contexto, 2006.

Exemplificando

O nazismo desenvolveu uma rígida hierarquia entre as "raças humanas". Na base dessa hierarquia encontravam-se os "subumanos", que eram os eslavos, ciganos e os judeus. Esse modo de pensar resultou na terrível experiência do holocausto, em que milhares de judeus foram confinados e mortos em campos de concentração.

Do evolucionismo surgiram outras escolas que não concordavam totalmente com a ideia de uma linearidade de evolução, em que todos os povos deveriam passar pelo mesmo processo até chegarem à civilização. Uma corrente de pensamento antropológico que questionou a visão evolucionista de como se davam as trocas sociais, técnicas e culturais entre os grupos humanos se intitulava difusionismo ou historicismo. Os difusionistas, diferentemente dos evolucionistas, não acreditavam numa evolução em etapas de todos os povos em direção à civilização.

Os evolucionistas acreditavam que as semelhanças entre as culturas, que eram encontradas entre os diversos grupos humanos, se davam devido à engenhosidade individual ou paralela a outros grupos. De maneira diferente, a corrente de pensamento difusionista partia da hipótese de que as trocas entre os povos é que proporcionavam elementos semelhantes entre os grupos diversos. Para melhor entendimento, podemos citar a domesticação do fogo, que foi desenvolvida por um certo grupo, mas, por meio de contatos entre os povos, foi se espalhando em múltiplas direções, até abranger todo um continente. Isso também acontece com as instituições, com os costumes e com as ideias.

Essa concepção se aplica às invenções muito antigas, pois somente assim elas poderiam ter se espalhado por um território amplo. De outra

forma, quando artefatos são encontrados em regiões restritas e em povos específicos, são considerados invenções recentes, isto é, que ainda não tiveram tempo de se disseminar para outros povos e regiões. Os artefatos (ferramentas, utensílios etc.) foram eleitos como principais fontes de pesquisa para os difusionistas, pois os registros históricos são mais evidentes.

Conforme Ferreira (2009, p. 78),

> **Os difusionistas acreditavam ter havido no passado centros geográficos comuns que legaram a todos os povos do mundo características culturais semelhantes. A diversidade humana seria, para os difusionistas, o fruto das transformações surgidas da relação entre o homem e os diferentes ambientes para onde se deslocou pelos mais variados motivos: guerras, pestes, fomes, comércio ou mesmo pela procura de novos espaços para sobreviver.**

Assim, as diferenças entre os grupos humanos são entendidas como a ausência de contato, e as similaridades são compreendidas como contato e influência de outros grupos. Por destacar os contatos culturais como difusores de cultura, o difusionismo pode ser considerado como histórico-cultural. Essa corrente de pensamento teve, segundo Herskovits (1955), três vertentes principais: a inglesa, a alemã e a americana.

A corrente inglesa, conhecida pelo nome de hiperdifusionista, ou heliocêntrica, considerava que havia um único centro de difusão de cultura: o Egito. Acreditavam que do Egito antigo saíram todos os "aperfeiçoamentos culturais", os quais se difundiram para outros povos. Partiam, como todo difusionista, da tese de que o contato entre as culturas leva às mudanças das sociedades. Rivers e Smith foram importantes estudiosos dessa escola. Argumentavam que cada povo tem uma dívida para com qualquer povo com quem tiveram contato, sejam mais próximos ou mais distantes. A ideia de predominância dos empréstimos culturais, em detrimento da capacidade criativa humana, é demasiadamente arbitrária, pois negava as possibilidades de múltiplas difusões e a criação de culturas independes e simultâneas. (SOUZA, 2007).

Por outro lado, deve-se aos alemães um maior refinamento em relação à escola inglesa. Conhecida também como escola histórico-cultural, admitia possibilidade de existência de variados centros de difusão, diferentemente de seus colegas ingleses que admitiam o antigo Egito como centro difusor. Essa escola foi precursora da antropogeografia com Friedrich Ratzel. Seu trabalho foi direcionado ao conhecimento da difusão dos povos na Terra, por isso tinha um caráter interdisciplinar. Nesse contexto, preocupava-se em entender como se dava a circulação de bens materiais e de pessoas. Além disso, também se preocupou em saber como as condições naturais influenciavam o comportamento dos homens, a relação destes com a natureza e a influência das condições naturais sobre o comportamento humano.

Segundo Souza (2009), os principais teóricos do difusionismo alemão foram F. Graebner e W. Schmidt. Ambos desenvolveram o conceito de "círculos culturais" (*Kulturkreise*), sugerindo que, por meio da análise dos complexos culturais, podia-se reconstruir a história da cultura de qualquer grupamento humano. Os "círculos de cultura" ou "círculos de difusão" eram determinados pelos princípios da teoria difusionista.

De uma maneira mais geral, podemos identificar as deficiências dessa escola: ausência de um trabalho de campo sistemático; manipulação de dados; a natureza hipotética de suas conclusões; dependência do método comparativo.

Do conceito de "círculo cultural" desenvolveu-se o conceito de **área cultural**, que é uma concepção "diacrônica", pois levava em conta o desenvolvimento cultural de uma maneira dinâmica, isto é, através dos tempos. Por ser assim, preocupava-se em identificar o desenvolvimento cultural na história, e não apenas descrevê-lo. Se o conceito de **círculo cultural** nasce na escola alemã, o conceito de **área cultural** é desenvolvido nos Estados Unidos, baseando-se em pressupostos da escola difusionista norte-americana, e define-se como "[...] unidades geográficas relativamente pequenas e baseadas na distribuição contígua de elementos culturais" (HARRIS, 1968, p. 373, apud SOUZA, 2009, p. 31).

Os traços culturais eram utilizados para encontrar semelhanças ou distinções entre as diversas sociedades. Era uma unidade de análise que podia ser uma ferramenta, um fonema, tipos de barcos, remos, mitos etc., que estavam presentes nas sociedades pesquisadas.

Quadro 1.6 | Conceitos utilizados pelo difusionismo

Traços culturais	Unidade de análise que pode ser uma ferramenta, um fonema, tipos de barcos, remos, mitos etc., que estão presentes nas sociedades pesquisadas.
Círculos culturais (*Kulturkreise*)	São de onde parte a propagação dos traços culturais. São como os círculos que se formam na superfície da água quando lançamos uma pedra em seu meio.
Área cultural	[...] unidades geográficas relativamente pequenas e baseadas na distribuição contígua de elementos culturais.

Fonte: Souza, 2009.

Exemplificando

Podemos encontrar influência de Angola em diversos "traços culturais" brasileiros. Por exemplo: nas palavras, como quitanda, cafuné, chamego, cafofo etc.; nos maneirismos, como os tapinhas nas costas, jeito de andar, gesticular, nos abraços; na música, como o samba; nos maracatus, com a boneca que vem à frente do cortejo etc. (BRANDÃO, 2014).

Vale notar que o difusionismo norte-americano introduz a pesquisa de campo, realizada nas tribos indígenas do país, trazendo uma nova metodologia que, ao invés de fazer um estudo comparativo em larga escala, elege uma pesquisa localizada e prioriza a dinâmica cultural resultante dos contatos entre os povos.

No entanto, temos, no conceito de área cultural, o problema do determinismo geográfico que não acompanha as transformações que um local pode passar com a adoção de novos costumes por parte de seus habitantes. "Ou seja, não só o meio físico deve ser levado em conta nas pesquisas antropológicas, mas também a sua fundamental interação com a tecnologia empregada no cotidiano de cada grupo" (HARRIS, 1968, apud SOUZA, 2009, p. 32). Assim, as "áreas culturais" são modificadas e atualizadas constantemente.

Figura 1.3 | Mapa de áreas culturais de Kroeber (1876-1960) publicado em 1923

1 – Ártico ou esquimó: costeira
2 – Noroeste ou Costa Norte do Pacífico (costeira)
3 – Califórnia – Grande Bacia
4 – Planalto – Região Norte (entre montanhas)
5 – Mackenzie-Yukon: selva interior sentetrional (tundra)
6 – Planícies (interior)
7 – Terras de floresta do Nordeste e do Norte
8 – Terras de floresta do Sudoeste e do Sul
9 – Sudoeste: planalto meridional subárido
10 – México – do trópico à Nicarágua
11 – Colômbia (Chibchas)
12 – Andina ou peruana (Incas)
13 – Patagônia (Guanacos)
14 – Selva tropical (Amazonas)
15 – Antilhana

Fonte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/f/f0/KroeberMap-Color.jpg/320px-KroeberMap-Color.jpg>. Acesso em: 7 abr. 2017.

Entretanto, o conceito de áreas culturais vem sendo resgatado nos estudos sobre as organizações das comunidades humanas. Os estudos sobre os povos indígenas também costumam utilizar o conceito de área cultural, aglutinando grupos para melhor serem atendidos pelos órgãos governamentais. A explicação sobre essa estratégia didática pode ser encontrada no site do Museu do Índio. Neste caso, podemos observar como foram estipuladas, na prática, essas áreas culturais: "A área cultural do Alto-Xingu, por exemplo, adquiriu sua conformação geográfica a partir da observação de certos costumes comuns e específicos a maioria dos grupos indígenas da região. Entre esses costumes, destacam-se: a festa dos mortos, também conhecida como Kuarup; o uso cerimonial do propulsor de dardos; o uluri, acessório da indumentária feminina; as casas de projeção ovalada e tetos-parede em ogiva e o consumo da mandioca como base da alimentação desses grupos."

Disponível.em: <http://www.museudoindio.gov.br/educativo/pesquisa-escolar/251-a-diversidade-cultural-dos-povos-indigenas>. Acesso em: 23 maio 2017.

Mesmo assim, parece que o conceito de "área cultural" não dá conta de aglutinar os índios em um único território, uma vez que se encontram dispersos ultrapassando fronteiras nacionais.

> Decorridos quase 50 anos do estudo de Galvão, permanece a ideia, como recurso didático, de distribuir as sociedades indígenas em áreas, chamando atenção para suas características específicas e, ao mesmo tempo, assinalando a sua diversidade cultural. Considerando o fato de que várias sociedades indígenas se situam em região de fronteira e que circulam pelos países limítrofes ao Brasil – onde vivem parentes e outros grupos com os quais se relacionam –, uma nova configuração classificatória para as sociedades indígenas vem sendo proposta pelo antropólogo Julio Cesar Melatti – as áreas etnográficas – que se estende para toda a América do Sul. (MUSEU, [s.d.], [s.p.])

Percebemos que apesar de ainda ser utilizado o conceito de "áreas culturais", este já está sendo substituído pelo conceito de "áreas etnográficas". Este novo conceito foi elaborado por meio da classificação linguística, uma vez que a língua tem um fundo cultural.

Embora o evolucionismo e o difusionismo tenham sofrido muitas críticas, não podemos deixar de lado a colaboração que tiveram para a formação da Antropologia. Percebemos que, além das críticas, o evolucionismo e o difusionismo traçaram os caminhos para fundar a Antropologia como ciência. A partir dos questionamentos de seus conceitos e métodos, novas escolas surgiram com a intenção de aprimorar o estudo sobre o homem.

Sem medo de errar

A reunião de bairro que Marilda frequentava trouxe uma questão intrigante, pois alguns dos participantes estavam preocupados com a fixação de algumas famílias muçulmanas na região. O que parece é que o estranhamento se deu por causa das vestimentas dos

islâmicos, que se diferenciavam das roupas ocidentais. Já vimos que o "outro" se tornou o degenerado, o inferior, na interpretação do evolucionismo social. O que parece estar acontecendo na reunião é que essas pessoas são associadas a algo ruim. A associação parte da vestimenta que os identifica, relacionando-a aos noticiários da TV que mostram islâmicos fundamentalistas praticando terrorismo. No entanto, ninguém naquela reunião de bairro conhece as pessoas de quem falam. Não sabem qual o caráter de cada um, nem conhecem sua cultura. Sem saber o que é o islamismo, acusam seus praticantes de terroristas e de pertencerem a grupos políticos radicais. Os membros da comunidade julgam o "outro" pela aparência física. Nesse caso, assim como no evolucionismo social, a raça assumiu uma conotação política e social. Os moradores do bairro se consideram homens de bem, com fé cristã, e, partindo do pressuposto que isso é considerado o ser civilizado, o "outro" se tornou uma ameaça. Talvez seja por essa questão, que queiram a expulsão deles. Assim, não se misturam os "bons" com os "maus". Certamente é um modo de pensar retrógrado. Não seria melhor conhecê-los antes de julgá-los? Vale nesse caso o dito popular: "Quem vê cara não vê coração".

Faça valer a pena

1. Para Gobineau (1816-1882),

> **[...] não se podia esperar muito de certas "raças inferiores", não era necessário também temê-las. Radicalmente diversa era, no entanto, sua interpretação sobre as nações puras, do cruzamento de espécies diferentes advinham populações "desiquilibradas e decaídas". (SCHWARCZ, 2005, p. 84)**

O pensamento de Gobineau reflete um argumento de uma escola evolucionista que surgiu no século XIX e que fazia crítica ao ideal humanista. Assinale a afirmativa que traz o nome da abordagem que desenvolveu esse argumento:

a) Monogenia.
b) Criocionismo.
c) Poligenia.
d) Difusionista.
e) Misoginia.

2. No processo histórico da formação da antropologia como disciplina, no século XIX, surgiu uma corrente antropológica chamada difusionista. Essa corrente trouxe mudanças para a teoria evolucionista que considerava a evolução da humanidade em etapas.
Assinale a afirmativa que descreve corretamente o pensamento da antropologia difusionista:
a) Partia da hipótese de que a humanidade vinha de uma única matriz fundadora e que todos os estágios deveriam ser cumpridos até chegar à civilização.
b) Partia da hipótese que os homens se diferenciavam segundo seus cérebros, os lóbulos, os maxilares e a fronte humana, características que podiam "identificar" um criminoso.
c) Partia da hipótese da independência criativa do ser humano que propiciava as diferenças culturais e físicas.
d) Partia da hipótese de que as trocas entre os povos é que proporcionavam elementos semelhantes entre grupos diversos e que isso ocorria a partir de um centro cultural comum.
e) É um ramo da antropologia que estuda o ser humano a partir da capacidade de comunicação por exemplo, a linguagem.

3. A corrente de pensamento difusionista se subdividiu em três importantes escolas, a alemã, a inglesa e a norte-americana. Cada uma delas tinha características que as diferenciavam na interpretação da origem das culturas. O difusionismo alemão, conhecido também como escola histórico-cultural, reconhecia a possibilidade de existência de variados centros de difusão.
O difusionismo alemão, por meio da tese de que havia vários centros de difusão, desenvolveu um novo campo interdisciplinar. Assinale a alternativa que traz o nome desse campo:
a) Arqueologia.
b) Antropomatemática.
c) Antropogeografia.
d) Antropologia criminal.
e) Pisicoantropologia.

Referências

BRANDÃO, Marcelo. **Influência de Angola é vista em vários traços culturais do brasileiro**. Agência Brasil, 2014. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/cultura/noticia/2014-12/influencia-de-angola-e-vista-em-varios-tracos-culturais-do-brasileiro>. Acesso em: 7 abr. 2017.

CAMINHA, Pero Vaz de. **Carta a El Rei D. Manuel**. Dominus: São Paulo, 1963. Biblioteca Virtual do Estudante Brasileiro. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000292.pdf>. Acesso em: 28 fev. 2017.

CHAVES, Santos Evenice; RODRIGUES, Nina. Sua interpretação do evolucionismo social e da psicologia das sassas nos primórdios da psicologia social brasileira. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 8, n. 2, p. 29-37, 2003.

FERREIRA, R. A. **Antropologia Cultural**: um itinerário para futuros professores de História. Guarapuava: Editora Unicentro, 2009. Disponível em: <http://repositorio.unicentro.br/handle/123456789/386>. Acesso em: 4 abr. 2017.

GARCIA, S.G. Antropologia, modernidade, identidade notas sobre a tensão entre o geral e o particular. **Tempo Social**, Rev. Sociol. USP, São Paulo, 5(1-2): 123 -143, 1993. Editado 1994. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ts/v5n1-2/0103-2070-ts-05-02-0123.pdf>. Acesso em: 13 abr.2017.

HERSKOVITS, M. **Cultural Antropology**. New York: Alfred A. Knopf, 1955

KARDINER, Abram; PREBLE, Edward. **Eles estudaram o homem**. Vida e obra dos grandes antropologistas. São Paulo: Editora Cultrix, 1961.

LAPLANTINE, F. **Aprender antropologia**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1998.

MONTAIGNE, Seignevr de. **Dos canibais**. Ensaios. Os pensadores, Livro I, capítulo XXXI. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1972.

MORGAN, H. L. A sociedade antiga. Ou investigações sobre as linhas do progresso humano desde a selvageria, através da barbárie, até a civilização. In: CASTRO, Celso. **Evolucionismo cultural**. Textos de Morgan, Tylor e Fraser. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2005.

MUSEU do índio. A diversidade cultural dos povos indígenas. [s.d.] Disponível em: <http://www.museudoindio.gov.br/educativo/pesquisa-escolar/251-a-diversidade-cultural-dos-povos-indigenas>. Acesso em: 7 abr.2017.

PACHECO, A. C. L. **"Branca para casar, mulata para f... negra para trabalhar"**: escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia. 2008. 317 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais)– Unicamp, Campinas, 2008. Disponível em: <http://www.revistaforum.com.br/wp-content/uploads/2015/09/PachecoAnaClaudiaLemos.pdf>. Acesso em: 22 mar. 2017.

QUINTANA, M. **Poesia completa em um volume**. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguiar, 2006.

ROCHA, Everardo. **O que é etnocentrismo**. Coleção primeiros passos, 124. São Paulo: Editora Brasiliense,1996.

ROQUE, J. S.**O homem delinquente**. São Paulo: Ícone Editora Ltda, 2013.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem e os Fundamentos da desigualdade entre os homens. In__ **Os pensadores XXVI**. São Paulo: Editora Abril, 1973.

SCHWARCZ, Lilia. **O espetáculo das raças**. São Paulo: Editora Schwarcz Ltda, 2005.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Antropologia**. 1999. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/da/vagner/antropo.html>. Acesso em: 5 mar.2017.

SOUZA, M. R. **Experiência do outro, estranhamento de si**: dimensões da alteridade em antropologia e psicanálise. 2007. Tese (Doutorado em Psicologia)– Universidade de São Paulo, São Paulo 2007.

STADEN, Hans. **Viage m ao Brasil**. 1930. Disponível em: <https://tendimag.files.wordpress.com/2012/12/hans-staden-viagem-ao-brasil-1930.pdf>. Acesso em: 3 mar.2017.

TYLOR, E. B. **Primitive Culture**. Researches into development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom. London, 1920. Disponível em: < https://archive.org/stream/primitiveculture01tylouoft#page/n0/mode/1up>. Acesso em: 21 fev. 2017.

Relativismo cultural. A ciência comparada das culturas

Convite ao estudo

Caro aluno, começamos uma nova seção em que olharemos para a antropologia como uma ciência que se preocupa com a compreensão do homem. Anteriormente vimos que o evolucionismo foi muito importante para a estruturação dessa nova ciência. No entanto, toda ciência se constrói por meio da reflexão humana, e a antropologia não é diferente das outras. Conceitos e métodos são pensados e estruturados, para finalmente encontrar novas reflexões que resultarão em mudanças de paradigmas. Assim, são constituídas todas as ciências em um ininterrupto processo de desconstrução e reconstrução. No entanto, a teoria anterior não é completamente descartada, muito pelo contrário, é a partir dela que vai ser construído o novo paradigma.

Começamos esta seção com Franz Boas, um alemão de origem judaica que, embora fosse físico, escolheu dedicar-se ao estudo dos homens, fundando uma antropologia disciplinada pela escola norte-americana. Foi nos Estados Unidos, ministrando aulas na Universidade de Colúmbia e como membro de inúmeras sociedades honoríficas, que ele se consagrou antropólogo. Inaugurou, assim, novos caminhos para a antropologia ao fazer críticas ao evolucionismo, quando explicou a diversidade humana pelo reconhecimento da cultura. Com Boas, assistimos ao nascimento da etnografia científica por meio da pesquisa de campo, o que colocou o antropólogo fora do gabinete. Por ser um dos primeiros etnólogos, Boas tem uma importante influência na antropologia moderna. Ele é um mestre incontestável.

Nesta unidade, iremos mergulhar nos conceitos e métodos desenvolvidos por este autor e sua influência em antropólogos norte-americanos e na antropologia brasileira.

Estudaremos a autonomia relativa dos fenômenos culturais conforme a concepção de Boas. Essa concepção envolve sua análise sobre a teoria evolucionista, o método do relativismo cultural, a raça e a cultura como fenômenos independentes e a importância do aprendizado, pelo etnólogo, das línguas utilizadas pelas sociedades pesquisadas. Além disso, estudaremos os conceitos desenvolvidos por Ruth Benedict, que manifestou os pontos de vista de Franz Boas na independência dos aspectos de raça, cultura e linguagem. Não poderíamos deixar de lado o brasileiro Gilberto Freyre, que teve grande influência intelectual de Franz Boas. Nesse contexto, estudaremos – sob a matriz social da mestiçagem – a identidade e o patriarcalismo brasileiro, além das relações do homem branco com as mulheres negras, ameríndias, mestiças e a esposa branca.

Assim, com Boas e sua influência, os estudos antropológicos entram numa nova fase em que a escala evolutiva das sociedades vai sendo gradativamente abandonada pelos antropólogos.

Para melhor entendimento dos conceitos que serão apresentados, vamos conhecer a família Souza para analisarmos algumas conversas que acontecem em suas reuniões de amigos.

A família Souza gostava muito de se reunir nos finais de semana e nos feriados. Nessas ocasiões, muitas conversas aconteciam ao redor da mesa de almoço e nas horas do café. Sueli é médica, casada com um advogado e mãe de dois filhos. Formam uma família de classe média alta e é na casa dela que todos se reúnem. Nesses encontros, muitas conversas surgiam entre os amigos e familiares. As mulheres falavam sobre a educação das crianças, as novidades sobre beleza e saúde, os homens sobre os times de futebol, campeonatos de tênis, cervejas. Enfim, eram amenidades para distrair as mentes que queriam fugir dos problemas diários. Todos tinham suas opiniões, que nem sempre eram politicamente

corretas, mas todos ouviam e debatiam sobre as questões levantadas. Ao redor da mesa de almoço, da cerveja e dos cafés, as ideais sobre as coisas afloravam.

Vamos, então, observar algumas dessas reuniões e olhar criticamente para o modo de pensar dessas pessoas sobre diversos assuntos que, certamente, também estão presentes no nosso cotidiano.

Seção 2.1

Franz Boas e a autonomia relativa dos fenômenos culturais

Diálogo aberto

Em um dos almoços na casa de Sueli, chegou um casal, amigo da família, com um bebê de três meses de idade. A conversa imediatamente se direcionou para a maternidade, amamentação e cuidados com o bebê. O uso de fraldas foi um assunto que logo despertou interesse, pois havia mulheres de diversas idades, com experiência sobre o uso de diversos tipos de fraldas. As mulheres mais velhas começaram a comentar sobre a dificuldade que era criar as crianças quando as fraldas eram de pano. Era um trabalho muito difícil separar as fraldas de fezes das de urina, ferver em tachos para esterilizá-las e passá-las a ferro. Júlia, uma das participantes dessa roda de conversa, mencionou um documentário em que a utilização das fraldas descartáveis era questionada por um grupo de mulheres que queriam uma vida mais natural para seus filhos. Uma das opções era a volta da utilização das fraldas de pano, que são reutilizáveis e não poluem o planeta como as descartáveis. As mamães mais jovens franziram o nariz em desacordo com a ideia. Nada mais cômodo do que a fralda descartável. Uma delas disse: "Que coisa mais antiga, isso é um retrocesso, um atraso. Tem gente com cada ideia!"

Uma das mulheres presentes perguntou: "E os índios, como fazem com seus bebês? Eles não usam roupas...". A mãe de Sueli, fazendo uma cara de nojo, falou mostrando os braços como se estivessem sujos: "Acho que fazem tudo no colo, e escorre pelos braços".

Júlia prontamente responde que isso também estava no documentário e disse: "Não, a indígena não fica toda suja dos dejetos de seus bebês. Elas aprendem a perceber os sinais das crianças e as colocam de lado para que não se sujem, nem sujem a mãe".

Fez-se um silêncio constrangedor e Sueli, com uma expressão de repulsa, exclamou: "Que horror, são uns animais!"

A partir desse ponto, vamos pensar o que realmente está acontecendo naquela reunião prazerosa de final de semana. Com base no aprendizado desta seção, como poderíamos analisar essas falas?

Não pode faltar

Começamos esta seção percebendo uma grande mudança na prática antropológica. Essa mudança acontece nos primeiros anos do século XX e começa quando se percebe que a pesquisa deve ser feita no campo, pelo próprio investigador. O desenvolvimento dessa ideia acaba com a divisão entre informantes e o pesquisador erudito, que escrevia sua tese no gabinete. A partir desse momento, o etnólogo deve realizar a pesquisa in loco, isto é, deve viver entre a população pesquisada, falar sua língua e, mais do que isso, deve viver como eles vivem. Assim, o trabalho de campo torna-se o próprio trabalho de pesquisa de onde resultará a tese final. Muitos pesquisadores seguiram essas especificações para realizarem seus trabalhos. Dentre eles, podemos citar Margareth Mead (1901-1978), Evans Pritchard (1902-1973), William Halse Rivers (1864-1922), Ruth Benedict (1887-1948), entre outros. Entretanto, vamos nos deter à contribuição de Franz Boas, um alemão radicado nos Estados Unidos.

Boas não concordava com a justificativa evolucionista de que todas as culturas se explicavam pela similitude da mente humana. Segundo seu entendimento não podemos entender todas as culturas como iguais, e também não podemos dizer que existem culturas inferiores e outras superiores. Por isso, Boas não concordava que uma sociedade, para se tornar civilizada, deveria passar por um processo evolutivo uma vez que, segundo sua concepção, cada sociedade tem sua própria história e, por isso, tem uma cultura própria. Além do mais, dizia que a teoria evolucionista não tinha evidências empíricas suficientes para ser considerada uma teoria apropriada para um estudo científico.

A partir da crítica às teorias evolucionistas lineares, isto é, ao darwinismo social, Boas e seus discípulos desenvolveram uma corrente na Antropologia estadunidense que é chamada de Particularismo Histórico.

Diferentemente do método comparativo, que tem um caráter generalizado, Boas propôs um estudo particular das sociedades, o que se configurou como o principal atributo do particularismo histórico. Isso queria dizer que, para chegar a uma compreensão mais geral da cultura, devia-se partir do particular. Na verdade, Boas questionava o método comparativo utilizado pela corrente evolucionista da antropologia.

> Para ele, antes de supor que os fenômenos aparentemente semelhantes pudessem ser atribuídos às mesmas causas – o que não ficava de modo algum provado –, era preciso perguntar, para cada caso, se eles não teriam se desenvolvido independentemente, ou se não teriam sido transmitidos de um povo para outro. (CASTRO, 2005, p. 16)

Assim, segundo esse modo de pensar, para ter grandes generalizações teóricas era preciso, primeiramente, fazer o estudo individual das culturas em regiões delimitadas. Um dos pontos fundamentais do particularismo histórico de Boas é que ele acreditava que não podemos comparar, sob o ponto de vista etnográfico, as diferentes culturas e qualificá-las em relação à cultura ocidental. Entretanto, de uma certa maneira, Boas não desconsidera totalmente o método comparativo, indicando que ele devia ser utilizado com certos limites. Nesse sentido, o método comparativo poderia ser utilizado depois que fossem resolvidas as questões culturais, por meio do método do particularismo histórico.

Assimile

A teoria do particularismo histórico foi desenvolvida por Franz Boas como uma alternativa para o método comparativo utilizado pelo evolucionismo. Era um método empirista e diacrônico (evolução de fenômenos através da temporalidade histórica), que concebia a ideia de que se devia partir do estudo particular da cultura não ocidental para chegar a uma compreensão mais geral das culturas.

Boas, em seu trabalho intitulado *As limitações do método comparativo da Antropologia*, afirma que o evolucionismo, ao supor que o mesmo fenômeno etnológico tenha se desenvolvido em todos os lugares da mesma maneira, reside numa falha de argumento,

pois essa é uma proposição que não pode ser provada (BOAS, 2005). Assim, "até o exame mais superficial mostra que os mesmos fenômenos podem se desenvolver por uma multiplicidade de caminhos" (BOAS, 2005, p. 30).

Exemplificando

Conforme Boas, pesquisas feitas em diversas culturas mostram que:

> os desenhos geométricos originaram-se algumas vezes de formas naturalistas que foram gradualmente convencionalizadas, outras vezes, a partir de motivos técnicos, e ainda em outros casos, eram geométricos desde a origem, ou que derivaram de símbolos [...]. Portanto, a ocorrência frequente dessas formas não prova nem uma origem comum, nem que elas tenham sempre se desenvolvido de acordo com as mesmas leis psíquicas. Pelo contrário, o mesmo resultado pode ter sido alcançado por quatro linhas diferentes de desenvolvimento e de um número infinito de pontos de partida. (BOAS, 2005, p. 31)

A tese evolucionista, de que muitos aspectos fundamentais da cultura sejam universais, tem como base lógica a suposição de que os mesmos fenômenos se devem sempre às mesmas causas. No entanto, nem sempre acontece dessa forma, isto é, as causas podem ser diversas. Por isso, essa é uma proposição que não pode ser provada. Assim, conforme o autor, "o pressuposto mais aceitável é que o desenvolvimento histórico pode ter seguido cursos variados" (BOAS, 2005, p. 33).

Assimile

O método comparativo pressupõe a similaridade do funcionamento da mente humana, considerando uma natureza humana única e geral. São, nas palavras de Morgan (apud BOAS, 2005, p. 44), os germes primários do pensamento que proporcionam o caminho para a evolução humana.

A crítica que Boas faz a tais pressupostos reside no fato de que a mentalidade humana não é algo uniforme e não obedece às mesmas leis tidas como universais. As ideias variam e as causas dessas variações são tanto "externas, isto é, baseadas no ambiente [...], quanto internas, isto é, fundadas sobre condições psicológicas." (BOAS, 2005, p. 27).

Por ser assim, a sociedade tradicional tem valor tanto quanto qualquer outra. Isso pode se dar por meio da voz do mais humilde de seus membros, e é importante a maneira como eles "classificam suas atividades mentais e sociais" (LAPLANTINE, 1998, p. 76), por isso, devem ser levadas em conta pelo pesquisador.

Toda essa reflexão de Boas tem a ver com o etnocentrismo que vigorava entre os estudos antropológicos e camuflava a colonização e o domínio das populações sujeitas à colônia.

A exotização do "outro", tornando-o atrativo pelas suas esquisitices, e personificando-o em peças cômicas, como faziam os europeus com os nativos do Novo Mundo levados para a Europa, é uma atitude etnocêntrica. A atitude etnocêntrica não respeita a cultura do "outro", pelo contrário, a ridiculariza e a inferioriza, porque ela é diferente da sua cultura. Essa não é uma atitude esperada pela antropologia, porque esta interessada na diversidade dos povos, e isso nada tem a ver com o exótico e o ridículo. Isso nós vimos como bem fazia o evolucionismo quando considerava o "outro" como o primitivo ou o homem atrasado na escala da evolução humana, considerando, por sua vez, a civilização ocidental o topo do processo evolutivo e monopólio dos europeus.

Pesquise mais

BOAS, Franz. **Antropologia cultural**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

O gênio inquieto de Boas não aceitava esse tipo de pensamento, e como reação às análises etnocêntricas que vigoravam entre os antropólogos de sua época, relativizou as culturas.

O que vimos até aqui sobre a formação da antropologia foi o

assombro do século XVI, e a teoria evolucionista do século XIX. As duas maneiras de ver o "outro", isto é, pelos seus aspectos exóticos e depois por meio de aspectos universais da cultura, eram etnocêntricas. Entretanto, devemos notar que o evolucionismo, ao pensar o "outro" como primitivo e tornando-o parte da humanidade, já dava um passo a caminho da relativização.

A relativização das culturas se configura quando a pesquisa começa a adotar o método da observação participante. Viver a vida da outra sociedade auxilia o pesquisador a entender suas crenças, seu governo, seu sistema familiar, enfim, sua cultura. Dessa maneira, o etnólogo é autorizado a falar do "outro" sem o julgar pelos próprios valores. Segundo Boas, somente por meio da superação do etnocentrismo e da relativização das culturas é que o etnólogo poderia fazer um verdadeiro trabalho antropológico.

A relativização das culturas as tornam mais refratárias, mais difíceis de analisar, elas se tornam mais complexas do que imaginavam os evolucionistas. No entanto, a teoria da relativização das culturas, elaborada por Boas, não organizou uma teoria da cultura que pudesse ser utilizada como conteúdo de um trabalho antropológico. "O interesse de seu pensamento se manifesta mais em levantar hipóteses novas do que torná-las sistematicamente formuladas" (ROCHA, 1996, p. 42).

Exemplificando

O processo de relativização que acontece na antropologia:

> **é parecido com o de alguém que estilhaça um bolo de ideias superorganizadas como o evolucionismo e, no seu lugar, deixa estilhaços como possibilidades a serem exploradas, mas não um novo bolo de ideias superorganizadas. (ROCHA, 1996, p. 41)**

A antropologia passa então a falar de "culturas humanas", pois estas são, para Boas, diferentes e plurais. Dessa forma, elas passaram a ser relacionadas com diversos fatores que poderiam torná-las peculiares e diferentes umas das outras. Por isso, tornou-se importante perceber

as culturas em relação ao ambiente em que o grupo vivia, com a língua falada pelo grupo, com o corpo e com seu mundo espiritual. Assim, o "outro" também pode contar a história conforme sua concepção de mundo.

Se as ideias de Boas não formularam uma nítida teoria da cultura, certamente enriqueceram a reflexão sobre a cultura, cujas fronteiras e limites foram relativizados e tornados mais fluidos.

No entanto, vale notar que:

> **[...] o relativismo cultural não era, para Boas, apenas um instrumento metodológico. A percepção do valor relativo de todas as culturas – a palavra aparece agora no plural, e não no singular, como no caso dos evolucionistas – servia também para ajudar a lidar com as difíceis questões colocadas para a humanidade pela diversidade cultural. (CASTRO, 2005, p. 19)**

A partir dessa concepção, Boas desenvolve um conceito de cultura "como uma estrutura relativa pluralista, holística, integrada e historicamente condicionada para o estudo da determinação do comportamento humano." (STOCKING, 2004, p. 36)

Quadro 2.1 | Três significados do relativismo cultural

1	Todo e qualquer elemento de uma cultura é relativo aos elementos que compõem aquela cultura. Esse elemento, seja lá qual for, só tem sentido em função do conjunto ao qual pertence e só é válido quando inserido no contexto que lhe dá sentido.
2	As culturas são relativas, isto é, uma cultura será certa e boa para a sociedade que a vivencia, a realiza e a exprime. Não há um padrão absoluto para julgar, a priori, o certo e o errado, o belo e o feio entre as culturas, pois cada uma traz em si mesma seu padrão de medida.
3	As culturas são equivalentes e, portanto, não se pode fazer uma escala em que cada cultura receba uma "nota", de acordo com o critério que defina o que é mais ou menos perfeito. Todas as culturas são válidas por serem uma experiência diversa que o ser social faz de sua humanidade.

Fonte: Meneses (2000, p. 249).

Na redefinição das bases da antropologia, Boas também refutou a ideia de que existiam raças diferentes entre os homens. O conceito de raça tinha uma conotação biológica vinculada com a noção de progresso numa sequência evolutiva. Para Boas, a ideia de raça é uma ilusão teórica que não pode ser comprovada, pois

> Haveria uma enorme variabilidade genética, mesmo em uma população considerada "racialmente homogênea", daí o absurdo científico de se pensar em "raças puras". Traços ou características que habitualmente se associavam a uma determinada raça estariam, na verdade, presentes em várias outras. (CASTRO, 2005, p. 19)

Portanto, considerar que um tipo físico determina um certo tipo de cultura era um erro. Para Boas, a raça não poderia ser determinante da cultura, como queriam os evolucionistas.

Boas escreve que:

> Não acredito que se tenha dado até hoje qualquer prova convincente de uma relação direta entre raça e cultura. É verdade que as culturas humanas e os tipos raciais são tão distribuídos que toda área tem seu próprio tipo e sua própria cultura; mas isso não prova que um determine a forma da outra. Igualmente é verdade que toda área geográfica tem sua própria formação geológica e sua própria flora e fauna, mas as camadas geológicas não determinam diretamente as espécies de plantas e animais que ali vivem. (BOAS, 2005, p. 60)

Assim, Boas (2005) considerava que não há razão para acreditar que uma raça seja mais inteligente que a outra ou emocionalmente mais estável. Baseando-se em algumas pesquisas sobre o assunto, acrescenta: "Nos poucos casos em que se tem investigado a influência da cultura sobre as reações mentais de populações, pode-se observar que a cultura é um determinante muito mais importante do que a constituição física" (BOAS, 2005, p. 97).

Sobre a miscigenação, o autor acreditava que os filhos de casamentos mistos não seriam inferiores aos seus pais. "Biologicamente não há razão para se opor à endogenia em grupos saudáveis, nem à

mistura das principais raças" (BOAS, 2005, p. 82). Para a antropologia, a endogenia se refere às relações que se efetivam no interior de um determinado grupo humano, como no caso da endogamia, que é o casamento entre pessoas de um mesmo grupo social ou familiar, sem que um dos cônjuges seja buscado em um grupo externo.

De uma maneira mais concisa, Boas desconstrói a ideia de raça inferior e raça superior com o argumento de que o fenótipo, isto é, as características físicas podem ser bastante diferenciadas dentro de um mesmo grupo. Para o autor, o ambiente cultural do sujeito determina o grau de inteligência, e não as suas características fenotípicas.

Dessa forma, Boas concebe a raça separadamente da cultura. Sabemos hoje em dia, com o desenvolvimento da genética, que mesmo que as pessoas sejam fenotipicamente diferentes, biologicamente elas se diferem muito pouco.

Exemplificando

Diferenças insignificantes entre os homens: "Para chegar a esta afirmação, uma equipe de cinco cientistas estudou e comparou mais de oito mil amostras genéticas colhidas aleatoriamente de pessoas de todo o mundo. Segundo Alan Templeton, biólogo americano que dirigiu a pesquisa, diferentemente de todas as outras espécies de mamíferos, não há raças entre os humanos porque "as diferenças genéticas entre grupos das mais distintas etnias são insignificantes". Para que o conceito de raça tivesse validade científica, "essas diferenças teriam de ser muito maiores". Ou seja, não importa a cor da pele, as feições do rosto, a estatura ou mesmo a origem geográfica de qualquer ser humano (traços que distinguem culturalmente as etnias): geneticamente somos todos muito semelhantes.

Curiosamente, foi no Brasil que Templeton tomou consciência de que o conceito de raças poderia ser puramente sociocultural. "Em minha primeira visita ao Brasil em 1976, eu descobri que a classificação racial usada pelos brasileiros não era a mesma usada nos Estados Unidos; que a mesma pessoa poderia ser classificada de forma bem diferente em dois países", disse ele a ISTO É. "Aquela experiência me ensinou então que o conceito de raça não é necessariamente biológico". Somos todos um só.

Par ver mais sobre essa matéria, acesse: <http://labs.icb.ufmg.br/lbem/aulas/grad/evol/humevol/templeton/>. Acesso em: 24 abr. 2017.

Vale notar que Franz Boas, embora não tenha colocado exatamente dessa maneira, observou que raça era um conceito político, e não biológico. Isso foi no começo do século XX, momento em que o conhecimento da genética era ainda muito limitado. Ele argumentava que a raça, definida no evolucionismo, fundamentava os preconceitos raciais.

Sobre o conceito de raça, este era construído a partir de tipos ideais que estamos acostumados a ver em determinadas localidades. Por exemplo, estatura, cor de pele, formato de olhos e de nariz etc. Entretanto, ainda segundo Boas (2005, p. 69), "nos esquecemos de que há inúmeros indivíduos para os quais essa descrição não é verdadeira". Assim, conforme o autor, seria arriscado determinar o lugar onde nasceu uma pessoa pelos seus traços físicos.

Outra contestação de Boas foi em relação aos comportamentos, os tipos psicológicos e a produção cultural serem determinados pela raça. As diferenciações entre os povos não poderiam ser justificadas por fatores biológicos, mas sim pelas diferenciações culturais. Conforme Boas (2005, p. 51), "[...] muitos traços considerados por assim dizer raciais ou hereditários são antes resultado da exposição precoce a certos tipos de condições sociais".

Uma outra questão relevante nos estudos de Boas foi a ligação da antropologia com a linguística. Os universalistas, dentre eles os evolucionistas, acreditavam que todas as línguas humanas possuíam propriedades comuns. Isso acontecia mesmo que não houvesse nenhum contato com outras línguas que pudesse explicar essas propriedades comuns por difusão.

Nessa concepção, o homem nascia provido de algo inato que possibilitava que ele adquirisse a língua de seu grupo familiar. Era como se ele já nascesse com o conhecimento básico da língua humana, e eram esses universais linguísticos que possibilitavam a aprendizagem da língua familiar nos seus primeiros anos de vida. Sob esse aspecto, a grande dificuldade encontrada é identificar quais são essas propriedades universais nas línguas humanas.

Com o estudo das línguas, percebeu-se que existiam certas propriedades que eram comuns às muitas línguas. Entretanto, também foram encontradas propriedades que eram particulares de cada língua estudada e que não eram universais. Nesse caso, o fato de haver algumas coincidências encontradas nas línguas estudadas

era devido à difusão cultural, e não às propriedades universais das línguas humanas.

Desde a antiguidade, houve a preocupação com o universalismo linguístico. O universalismo linguístico medieval acreditava que "a tradição gramatical europeia e da Ásia ocidental deveriam ser encontradas em todas as línguas" (GONÇALVES, 2008, p. 74).

Boas refutava as propriedades universais nas línguas humanas. O relativismo linguístico pensava cada língua como única, e cada uma estava relacionada com sua cultura.

> Para Boas, "cada língua tem uma tendência peculiar de selecionar este ou aquele aspecto da imagem mental que é representada pela expressão do pensamento" (apud JAKOBSON, 1944, p. 191). É neste ponto que Jakobson cita uma das afirmações mais interessantes e poderosas do "relativismo boasiano": línguas diferentes selecionam aqueles aspectos da experiência que *precisam* ser expressos. Esse é um pressuposto que se pode considerar relativista na medida em que reconhece que diferenças entre as conformações gramaticais e lexicais das línguas causam diferença no modo como seus falantes devem fazer certas distinções. (GONÇALVES, 2008, p. 57)

Com isso, Boas trouxe uma nova orientação para os estudos das línguas. Ele não encontrou nenhuma das propriedades linguísticas tidas como universais nas línguas dos indígenas norte-americanos, percebendo em suas pesquisas de campo que as particularidades de uma língua influenciam o subconsciente de quem as fala, criando linhas definidas pelas quais seus falantes devem seguir (GONÇALVES, 2008).

Segundo Boas, as línguas se diferem naquilo que elas são obrigadas a dizer. De um modo geral, a proposta de Boas estava relacionada com a negação ao etnocentrismo, pois queria demonstrar que uma cultura não letrada era tão complexa quanto as europeias. Essas ideias muito colaboraram para o avanço da sociolinguística e a etnolinguística. Ambas as disciplinas procuram fazer uma relação entre a língua e a cultura do grupo étnico a que aquela pertence.

Agora que vimos a revolução que fez Boas por meio do relativismo cultural, vamos observar a repercussão disso tudo nos estudos sobre o homem.

Primeiramente, por meio do relativismo cultural, o "outro" não é mais visto como inferior, tampouco exoticizado e ridicularizado pela visão etnocêntrica. Assim, a maneira de encarar o "outro" se modifica. Passa-se a ter um respeito pela cultura e a sociedade do "outro", tornando-os dignos e capazes de trazer para os ocidentais algo novo para aprender.

Em segundo lugar, cada traço observado da cultura do "outro" deve ser estudado em função de sua cultura, não em comparação à cultura ocidental. Nesse sentido, é importante que o etnólogo entre na cultura do povo a ser pesquisado, vivendo com eles, como eles e aprendendo sua língua, pois somente assim poderá captar o sentido que a organiza. Isso tem a ver com um cuidado extremo com a objetividade (MENESES, 2000). "Nossa própria terminologia deve ser abandonada, por exemplo, nas relações de parentesco e em outros campos. *Xamã não* é o mesmo que feiticeiro, *exu* não é diabo, *Tupã não* é Deus; totem e *tabu* não têm tradução" (MENESES, 2000, p. 250).

Em terceiro lugar, não é correto interferir numa cultura de um povo para modificá-la, no sentido daquilo que o pesquisador acha melhor. A população pesquisada tem sua própria estrutura familiar, seus deuses, seus ritos, seu sistema de governo e não temos o direito de querer ensiná-los a serem como nós. Eles já são gente e não precisam 'aprender a ser gente' (MENESES, 2000, p. 250), ao invés de ensiná-los devemos aprender com eles. Isso significa perceber a beleza de seus mitos e ritos, as nuanças de sua língua, sua relação com a natureza, a relação entre amigos e parentes, enfim, estar com um povo até compreendermos o sentido que ele dá às relações em sua vida. Assim, compreender a sua cultura e respeitá-la, pois é tão humana como a nossa (MENESES, 2000).

Para fecharmos esta seção, vale notar as mudanças que ocorreram nas relações sociais a partir da reflexão do relativismo cultural.

1. O pensamento que eleva o nativo ao status de igualdade cultural com os colonizadores contribuiu para o entendimento de exploração do homem pelo homem. Nesse sentido, tornou ilegítima a dominação colonial perante a opinião pública. Isso deu suporte às lutas políticas e de libertação (MENESES, 2000).

2. Essa nova visão deu força à valorização das culturas aumentando a autoestima das minorias étnicas e dando-lhes força para lutarem

contra a opressão e por suas identidades. Podemos citar, dentro de um mesmo estado-nação, a luta dos curdos, dos bascos, dos armênios, entre tantos outros povos que foram massacrados por um outro dominante e opressor.

3. Os movimentos que lutam contra a discriminação e o racismo também beberam na fonte do relativismo cultural, pois a diversidade humana passou a ser respeitada. Nesse contexto, surgiram as subculturas e a contracultura, através das quais são questionados os padrões culturais da sociedade ocidental e os padrões culturais dominantes em toda e qualquer sociedade nacional.

4. Outra influência do relativismo cultural foi em relação à luta pela libertação da mulher, sobretudo no Estados Unidos da América. Por meio dessa teoria, foi possível questionar a posição da mulher na sociedade, mostrar o preconceito contra a mulher e reivindicar a luta para modificar essa situação.

Assim, nosso objetivo é respeitar e mostrar que outras sociedades diferentes da nossa também têm cultura, e que não é inferior a nenhuma outra. Além disso, revelar que a crença na superioridade do homem branco, europeu e "civilizado" é etnocentrismo. Nessa perspectiva, podemos ter uma visão mais inteligente e uma convivência pacífica, sem a arrogância da superioridade.

Sem medo de errar

Devemos olhar com cuidado para a situação-problema desta seção. Percebemos que é uma família de classe média alta, de pessoas brancas e, possivelmente, com ideias de superioridade em relação a outros tipos de pessoas. Aparecem duas maneiras de ver a sociedade indígena e outras concepções culturais, inclusive dentro da própria sociedade em relação à criação de seus filhos.

O uso de fraldas de pano ou descartáveis foi o primeiro problema apresentado. Numa sociedade como a nossa, em que a mulher trabalha fora e a tecnologia facilita a vida, a fralda descartável parece ser uma ideia muito boa para os pais que não têm que perder tempo com os cuidados com a limpeza e desinfecção das fraldas de pano. Isso é coisa

antiga, da época dos pais e avós das jovens mães que se encontravam na reunião na casa da família Souza. Tanto é que franziam o nariz com a perspectiva de voltar ao uso das fraldas de pano e o trabalho extra que geraria. Entretanto, Júlia traz essa novidade. De onde nasce esse movimento da volta ao uso de fraldas de pano por algumas mães tão jovens quanto essas que torceram o nariz?

Primeiramente, nos vem à mente que isso tem a ver com o movimento mundial de preservação ambiental. Não ao plástico, não ao descartável. No entanto, também tem a ver com algo a mais que vimos nos nossos estudos.

Quando a proposta da volta das fraldas de pano, que nossas mães e avós usavam, aparece como uma possibilidade da sociedade contemporânea, traz em seu bojo uma crítica à sociedade de consumo, portanto, a nossa sociedade "civilizada", "evoluída" e ocidental. O que essa sociedade ocidental "evoluída" está causando ao planeta?

A sociedade ocidental está gerando muito lixo e destruindo o planeta em que vivemos. Ao mesmo tempo, o que representam essas mães que estão se importando com isso? Parece que esse movimento parte de uma crítica à nossa sociedade e de um movimento de contracultura, num sentido de uma cultura alternativa que valoriza uma vida natural para seus filhos e mais saudável para o planeta. Somente é possível ter essa visão se houver crítica para com a nossa sociedade, no sentido de não a considerarmos tão perfeita e superior.

Da mesma forma, surge a questão dos indígenas com suas crianças que não usam fraldas.

O pouco conhecimento das mulheres naquela reunião amistosa, além do posicionamento de Sueli em relação a essa questão, parece que se encaixa bem numa visão evolucionista. Por quê? Porque para aquelas mulheres da reunião "eles são uns animais". Por que animal? Porque animal não usa roupas e não fazem suas necessidades biológicas em banheiros, como manda as normas de higiene dos brancos ocidentais. E para a mãe dela, as mamães indígenas deveriam andar todas sujas de fezes e de urina de seus bebês. No entanto, o que não perceberam, por terem um pensamento que pouco respeitava o "outro" como humano, é que não usar fraldas e entender os sinais de seus bebês mostra uma diferença cultural.

Será que, por ser assim, os índios são inferiores a nós? O uso de fraldas descartáveis em nossos bebês nos torna superiores, mais humanos? Logicamente as mamães indígenas não ficam sujas, porque desenvolveram um processo de conhecimento de seus filhos em que é possível ler os sinais de seus corpos para que não as sujem.

Vamos lembrar que a teoria do relativismo cultural nos ensina a falar do "outro" sem julgá-lo pelos nossos valores. Segundo Boas, somente por meio da superação do etnocentrismo e da relativização das culturas é que podemos fazer uma análise honesta do "outro".

No entanto, isso não é fácil. É muito mais simples termos uma visão etnocêntrica e evolucionista sobre essas questões, pois quando relativizamos as culturas, também as tornamos mais refratárias, mais difíceis de serem analisadas, elas se tornam mais complexas do que imaginavam os evolucionistas.

Sob a visão do relativismo cultural, como você explicaria para aquelas pessoas a volta do uso de fraldas de pano e do método indígena de criar seus filhos sem fraldas?

Logicamente, esse debate não é para que você, estudante, mude seu modo de criar seus filhos, mas é para entender que não é o único método viável. Nós podemos até não aceitar o jeito do "outro", mas não podemos achar que só o nosso é o único certo, porque somos humanos "civilizados" e eles, homens "primitivos".

Faça valer a pena

1. A partir da crítica às teorias evolucionistas lineares, isto é, ao darwinismo social, Boas e seus discípulos desenvolveram uma corrente da antropologia estadunidense que é chamada de particularismo histórico. Um de seus pontos fundamentais é que se consideravam incomparáveis, sob o ponto de vista etnográfico, as diferentes culturas assim como impraticável sua qualificação em relação à cultura ocidental.
Assinale a alternativa que define o particularismo histórico de Franz Boas:
a) Era um método que partia da universalidade da raça humana para chegar aos grupos menores, concebidos como primitivos ou em estágio de evolução.
b) Era um método que concebia a visão de uma cultura única para todos os humanos de maneira que as raças eram entendidas a partir da construção de fenótipos.

c) Era um método que concebia a ideia de que o entendimento sobre um povo só poderia ser efetivado a partir da comprovação da veracidade dos dados oferecidos por informantes.
d) Era um método empirista e diacrônico que concebia a ideia de que se devia partir do estudo particular da cultura não ocidental para chegar a uma compreensão mais geral das culturas.
e) Era um método sincrônico que concebia o estudo de grupos menores, pois jamais chegaríamos a entender a cultura humana universal.

2. Franz Boas foi "o primeiro a perceber a importância de estudar as culturas humanas nos seus particulares. Cada grupo produzia a partir de suas condições históricas, climáticas, linguísticas, etc. uma determinada cultura que se caracterizava, então, por ser única e específica" (ROCHA, 1996, p. 40).
O contexto exposto anteriormente diz respeito a um método. Assinale a alternativa que identifica corretamente esse método:
a) Culturalismo.
b) Evolucionismo social.
c) Difusionismo.
d) Particularismo histórico.
e) Construtivismo.

3. "Quando um professor de língua estrangeira nos alerta para que não tentemos 'traduzir' o que vamos falar, para que não pensemos em nossa língua, mas que procuremos estruturar nosso pensamento já na língua que estamos aprendendo [...] Ele está, de certa forma dizendo que aprender uma língua estrangeira é aprender uma outra maneira de ver o mundo, de dar sentido diverso à 'lógica' da apreensão da realidade que nos cerca." (ROCHA, 1996, p. 52)
Conforme o texto citado anteriormente, assinale a alternativa que revela qual o tipo de relação que esse professor está fazendo com a língua estrangeira e o aprendizado:
a) Faz a relação entre as línguas tradicionais e o método de aprendizado.
b) Faz a relação entre a língua e a cultura a qual pertence.
c) Faz a relação entre o aprendizado e o método comparativo.
d) Faz a relação entre a língua-mãe e a sociedade étnica.
e) Faz a relação entre a linguagem e a cultura ocidental.

Seção 2.2

Ruth Benedict e os padrões da cultura

Diálogo aberto

As reuniões sucediam com frequência na casa da família Souza. Após o almoço, sentavam-se na sala de estar e tomavam café feito nas modernas máquinas de café expresso que estavam em moda nas casas mais abastadas. As conversas continuavam animadas. O tema daquele dia era o casamento de Rita, uma conhecida da família. O marido dela conhecida havia arrumado uma amante, aventura essa que a esposa descobriu, e agora, estava querendo se divorciar. Sueli estava muito brava com o rapaz, pois era amigo da família e sempre pareceu muito honesto e amoroso com a esposa. No entanto, a questão mudou para outros parâmetros. Ele que bem colocado na vida, tinha dado à esposa e aos filhos uma condição financeira boa, que lhes trazia conforto e demandas de consumo que outras famílias não conseguiam ter. Isso pareceu, na discussão na casa da família Souza, ser uma questão de suma importância para a manutenção do casal. Entre as mulheres, as opiniões se dividiam. A mãe de Sueli, mais velha e, portanto, de mais experiência na vida, assumiu o lado da sobrevivência do casal com a seguinte justificativa: "A Rita não devia se importar com isso. Afinal, os homens são assim mesmo. É a natureza deles. Eles nunca se contentam com uma só mulher. Com o tempo ele esquece a vagabunda e volta para a família. Isso passa". As mulheres mais novas acreditavam na sem-vergonhice do rapaz e a discussão ficou acalorada.

Vamos pensar sobre essa questão. Aqui não nos interessa saber se Rita deveria ficar ou não com seu marido. A pergunta é: a natureza do homem é trair as mulheres? E a mulher que trai é mesmo uma vagabunda, como dizia a mãe de Sueli?

Não pode faltar

Esta seção dará continuidade aos estudos culturais da estadunidense Ruth Benedict (1887-1948). Aluna de Franz Boas, ela fez parte de um grupo de estudiosos norte-americanos influenciados pelas ideias do pesquisador. Por ser assim, Benedict era adepta do relativismo cultural como método de análise etnográfica e sua técnica metodológica de pesquisa de campo foi a observação participante. Em seu trabalho de campo, a autora pesquisou tribos americanas, tais como os Pés Negros do Canadá, os Kwakiutls da Costa Noroeste e os Pueblo do Novo México. Seus dois principais trabalhos foram: *Padrões da cultura*, obra em que procurou mostrar como a cultura pode influenciar no comportamento humano, e o livro *O crisântemo e a espada*, que foi um estudo da cultura e da sociedade no Japão.

Muitos antropólogos dessa época, isto é, do começo do século XX, fizeram a crítica ao método comparativo, que foi amplamente utilizado nas análises evolucionistas sobre o homem, e também na teoria difusionista. A crítica de Benedict ao método comparativo era a dissociação das observações de seus contextos e aquelas que eram demais esquemáticas. Já em relação à escola difusionista, Benedict escreveu que os estritamente difusionistas "transformavam em virtude a limitação dos materiais a seu dispor e operavam unicamente com objetos isolados, nunca com seu cenário ou sua função na cultura de que provinham" (BENEDICT, 2016, p. 160).

A cultura do homem branco, devido às suas explorações e colonizações, alastrou-se pelo mundo todo. Isso nos fez acreditar que havia uma uniformização do comportamento humano, sem que houvesse outros motivos ou circunstância para o surgimento de culturas diferentes em todo o mundo. No entanto, Benedict faz notar que os povos primitivos percebem melhor o que essa expansão tem feito em relação a suas culturas, ou seja, quais seriam os reflexos em suas experiências a partir do contato cultural com o branco.

> **Eles viram sua religião, sua estrutura econômica, suas proibições matrimoniais caírem diante das do homem branco. Eles abandonaram uma e aceitaram a outra, em muitos casos sem perceber, mas estão perfeitamente**

> cientes de que há diversos arranjos de vida humana. Às vezes eles atribuem características dominantes do homem branco à sua competição comercial ou sua instituição de guerra, bem à maneira dos antropólogos. (BENEDICT, 2013, p. 18)

Por outro lado, o homem branco, segundo a concepção da autora, não enxerga o estrangeiro, a menos que ele seja ocidentalizado. Ao ficar distante dos modos de viver das populações nativas, ele não se dá conta de que elas são resultado de processos históricos e "ele aceita sem mais cerimônia a equivalência entre a natureza humana e seus próprios padrões culturais" (BENEDICT, 2013, p. 18).

Em contrapartida, os grupos nativos reconhecem a diferença entre os de dentro e os forasteiros, isto é, "aqueles que estão fora das disposições do código moral que se aplica dentro dos limites do povo de cada tribo e a quem se nega drasticamente um lugar no plano humano" (BENEDICT, 2013, p. 19). Assim, ao se autodenominarem como, por exemplo, *zunhi, dene, kiowa*, entre outros termos, estão se denominando "seres humanos" e qualquer outro que estiver fora dos seus padrões culturais não pode ser caracterizado dessa maneira (BENEDICT, 2013).

O que Ruth Benedict quer dizer com isso é que os homens sempre procuraram erguer barreiras, a fim de se qualificarem como únicos e, assim, preservarem-se daqueles que eram diferentes. Ou seja, quando o homem branco reivindica sua posição de "povo eleito", ele não está, de maneira alguma, sendo diferente dos homens das aldeias que fazem as mesmas reivindicações. Entretanto, Benedict chama a atenção para uma questão essencial, que é o traço humano fundamental inscrito em todas as sociedades, mas que devemos "ao menos aprender a reconhecer a sua história e suas múltiplas manifestações recorrentes" (BENEDICT, 2013, p. 20).

Nesse sentido, a antropóloga chama a atenção para a diversidade cultural existente entre os humanos e que deve ser explicada segundo o particularismo histórico de cada sociedade.

Devemos ter em mente que a autora, através de seu raciocínio, nos encaminha para o entendimento de nossa "cegueira" sobre as outras culturas. Sob essa perspectiva, Ruth Benedict escreve sobre a

atitude que tem prevalecido universalmente na civilização ocidental em referência à religião, elemento por excelência da cultura, quanto às demais crenças religiosas. Segundo esse comportamento, Benedict escreve: "De um lado, a questão era de Divina Verdade e do verdadeiro crente, de revelação e de Deus; do outro, tratava-se de erro mortal, de fábulas, dos malditos e de demônios" (BENEDICT, 2013, p. 20).

O que percebemos é uma postura que amolda, de maneira comparativa, a conduta do "outro" à concepção cristã do europeu. Ao mesmo tempo, não havia preocupação com a maneira como tinha sido construída aquela tradição religiosa e a significação e importância social para seu povo. O método comparativo, quando o quesito é a religião, justifica a superioridade de uma em relação à outra. Da mesma maneira acontece com o preconceito racial, que só é justificado por meio do etnocentrismo que confere a superioridade de uma raça em relação à outra.

Essa é a nossa cegueira, que está subentendida na expansão da pressuposta civilização do homem branco. Procuramos sempre identificar nossos hábitos sociais com a natureza humana, por isso tratamos com desdém aquele que é diferente.

Atualmente, vemos muitas dessas questões presentes na nossa sociedade. Podemos observar isso nas cruzadas entre o bem e o mal, que acontecem desde o contato dos europeus com outros povos. No século XVII, por exemplo, podemos encontrar essa questão na narrativa do padre Cavazzi de Montecúccolo (1965), quando ele exprime ideias em relação aos congoleses como "maus cristãos", por não aceitarem a religião católica como ele pensava que deveria ser. Também seus deuses eram tidos pelo padre como demônios e seus cultuadores eram feiticeiros. Logicamente essas práticas nada tinham de demoníacas ou maléficas, apenas eram manifestações culturais que regulavam a sociedade. Isso também é claramente visível nas manifestações etnocêntricas em que questões culturais, religiosas e políticas, na atualidade, procuram uma padronização do pensamento com base em "argumentos civilizatórios". Como exemplo podemos citar as cruzadas contra as religiões de matrizes africanas por algumas religiões cristãs, principalmente nos cultos televisionados, com a mesma conotação que lhes dava Cavazzi no século XVII. Da mesma forma, ocorre o preconceito contra o islamismo no mundo ocidental, que separa os bons, "cristãos", dos maus, que são os seguidores de

"Maomé", como se todos os muçulmanos fossem terroristas e homens-bombas. E os norte-americanos já separaram os bons democratas dos maus comunistas, dos maus árabes, dos maus vietnamitas, dos maus cambojanos etc.

Outra problemática abrangida por Benedict é o costume. A autora chama a atenção para a pouca importância dada a ele, pois é considerado um comportamento banal. No entanto, os costumes são inúmeros e são muito importantes para a experiência pessoal e a crença.

Não existe um ser humano que olhe ingenuamente para qualquer assunto. Todo homem traz consigo, resultante de sua formação cultural, "um conjunto de costumes, instituições e maneiras de pensar" (BENEDICT, 2013, p. 16) que vão influir em sua maneira de ver o mundo e de interpretá-lo. Esses padrões culturais são transmitidos tradicionalmente entre as gerações. Desde o nascimento de uma pessoa, os costumes locais moldam a conduta do sujeito, que será própria dele e nenhuma criança nascida do outro lado do mundo terá conduta igual.

Exemplificando

Para exemplificar sua proposição sobre a influência da cultura/costume nas pessoas de uma determinada sociedade, Ruth Benedict citou inúmeros exemplos:

> **Uma criança oriental adotada por uma família ocidental aprende inglês, mostra para com seus pais adotivos as posturas comuns entre as crianças com quem ela brinca e desenvolve-se nas mesmas profissões que elas escolhem. Aprende o conjunto de traços culturais da sociedade adotada, enquanto o do grupo de seus pais reais não tem papel algum. (BENEDICT, 2013, p. 24)**

A partir dessa abordagem chegamos à separação entre natureza e cultura. Comecemos com um exemplo de um animal, a abelha. Podemos notar que ao separarmos a abelha rainha de seu grupo social e a colocarmos em um outro ninho, isolada e solitária, ela reproduzirá exatamente todos os comportamentos sexuais e sociais esperados de uma abelha rainha. Ela perpetuará seu comportamento devido a traços biológicos que o determinam. Isso quer dizer que a abelha, como um inseto social, vai instintivamente construir sua vida e manter o padrão da estrutura social do seu grupo de insetos. O que deve ser notado nesse

exemplo é que os insetos sociais trazem em seu sistema biológico o instinto que se concretiza independentemente do ambiente em que se encontram.

Quando pensamos no ser humano, o que acontece é algo bem diferente. Não guardamos instintivamente a organização social, a língua, nem a religião do grupo ao qual pertencemos. Aquelas crianças "selvagens", que foram abandonadas em florestas da Europa e que conseguiram sobreviver são uma prova disso. Vale lembrar o caso de Victor de Aveyron (1797), do qual já falamos anteriormente, e que foi analisado por Philippe Pinel (1745 -1826) e Jean Itard (1774 -1838).

Crianças criadas separadas de qualquer grupo humano, mesmo que não tivessem problemas nos órgãos da fala e tampouco da audição, não conseguiam articular nenhuma língua que se parecesse com a de algum grupo social.

> **Não há dúvida alguma de que eram crianças abandonadas na primeira infância e de que o que faltara a todas elas fora a associação com seus semelhantes, único meio pelo qual as faculdades do homem se formam e configuram.** (BENEDICT, 2013, p. 24)

Esse é um caso extremo, mas podemos estabelecer, a partir dele, uma relação entre o homem, o instinto e a cultura, quando observamos os casos de adoção de crianças por pais pertencentes a grupos culturais diferentes daquele ao qual os pais biológicos pertenciam. No caso, a criança assume os padrões culturais dos pais adotivos e, como o homem não tem o instinto igual aos insetos sociais, nada além da genética será herdado dos pais biológicos.

Ruth Benedict chama a atenção para esse processo que pode acontecer em larga escala, em sociedades inteiras. Nesse caso, os traços culturais tradicionais podem desaparecer para que sejam adotados um conjunto de traços de uma cultura estrangeira. O importante aqui é notar que a cultura é elaborada pelo homem e não é transmitida biologicamente.

Assimile

A diferença fundamental entre o homem e o animal se refere ao fato de que o animal desenvolve, por exemplo, uma pelagem para lhe garantir

aquecimento no inverno. O homem, por sua vez, cose casacos de peles de animais para se aquecer, desenvolve a capacidade de construir habitações para se proteger das intempéries. O animal, mesmo que criado sem seu grupo, vai por meio do instinto desenvolver as mesmas características que teria se estivesse com outros de sua categoria. O homem não se vale desses instintos. Ele se desenvolve por meio da inteligência, das capacidades de sobrevivência, das organizações sociais, linguísticas, religiosas, que se diferenciam entre as sociedades. O homem aprende e ensina sua cultura para os mais jovens dando continuidade ao seu grupo social. Portanto, cultura não se transmite biologicamente.

São inúmeras as motivações humanas que propiciam as diversas organizações sociais, independentemente de serem mais ou menos complexas culturalmente. Alguém de fora só compreenderá integralmente uma cultura se viver conforme suas práticas, pois as motivações humanas são muitas.

Para melhor entendermos essa proposição, podemos pensar como um traço cultural pode ter diferentes interpretações em diferentes culturas. Isto é, um mesmo traço cultural pode ter fundamentação religiosa para uma cultura e, em outra, ser motivado por questões econômicas. Podemos perceber esse tipo de interpretação diferenciada nos ditados populares, pois dependendo da cultura na qual ele é empregado, muda completamente de sentido:

> **Diz-se dos russos: "Raspe um russo que por baixo encontrará um tártaro". Com igual justiça se poderia dizer dos japoneses: "Raspe um japonês, tire todo o verniz, que encontrará um pirata". Entretanto, não deve ser esquecido que no Japão o verniz é um produto valioso, um subsídio ao artesanato. Nada tem ele de ilegítimo, não se trata de um reboco a cobrir defeitos. Pelo menos, vale tanto quanto a substância que adorna. (BENEDICT, 1972, p. 243)**

Reflita

Você já deve ter ouvido falar de comidas que são estranhas para nós e que são iguarias para outras culturas. Uma delas é o fugu, que consiste na carne do baiacu, servida em sashimi, pelos japoneses. Esse peixe possui

um veneno fortíssimo que não é eliminado pelo cozimento, portanto não faz diferença comê-lo cru ou cozido. Se não for devidamente preparado, certamente quem o comer morrerá. É curioso que o fugu é servido num requintado arranjo em formato do crisântemo, que é a flor da morte no Japão. Com tantas qualidades de peixes, por que será que o baiacu se tornou uma iguaria que anda de mãos dadas com a morte? Certamente, isso tem a ver com a maneira religiosa de ver a morte, que é muito diferente da nossa.

Pesquise mais

BENEDICT, R. **O crisântemo e a espada**. Padrões da cultura japonesa. São Paulo: Perspectiva. 1972.

É certo que a diversidade cultural se constitui por meio de traços culturais elaborados a partir das maneiras como os povos concebem a existência humana. Entretanto, uma cultura vai além de seus traços originais. Conforme Benedict (2013, p. 42).

> **Ela se deve em maior medida a um complexo entrelaçamento de traços culturais [...] Esta forma final depende em grande parte de como o traço se fundiu com outros traços provenientes de diferentes campos de experiência.**

Esse entrelaçamento se dá a partir de escolhas que não acontecem aleatoriamente, mas por motivações emocionais e intelectuais de cada sociedade. O todo, isto é, a cultura não é simplesmente a soma de todos os traços culturais, mas o que resultou desse entrelaçamento, que é algo inteiramente novo. A configuração de padrões de cultura não pode ser deixada de lado quando se estuda um povo, para compreender seu casamento, sua família, sua religião etc. precisamos entender sua cultura e como ela funciona na organização daquela sociedade. Dessa forma, o estudo antropológico deve ir além dos traços culturais e procurar entender a cultura como um todo articulado.

Pesquise mais

BENEDICT, R. **Padrões da cultura**. Tradução de Ricardo A. Rosenbusch. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2013.

Se queremos entender um determinado comportamento, e isso pode ser considerado um traço cultural, só podemos fazê-lo no contexto em que ele é efetivado. Isso quer dizer que é um requisito primordial o estudo da "cultura viva", ou seja, seus hábitos, suas instituições etc. Ruth Benedict concebe uma grande importância da cultura na formação do homem. Os livros *Padrões de cultura* e *O crisântemo e a espada* dessa autora fazem parte dos estudos conhecidos como de cultura e personalidade.

Ao entender a cultura como padrões de comportamento de uma certa sociedade, a teoria de Benedict acredita que as pessoas nascidas numa determinada sociedade aprendem modos de agir segundo lhes são ensinados. Pensando dessa maneira, quando o povo brasileiro é considerado um povo alegre, a explicação seria que ele aprendeu a ser dessa maneira. No entanto, como se explicaria a existência de indivíduos que não são alegres e festeiros, mas que pertencem à sociedade brasileira? Ruth Benedict (2016, p. 167) escreve que: "a pessoa que não sabe o que fazer em sua sociedade, a pessoa não adequada, não é algum tipo a ser especificado e descrito com base numa psicologia anormal universalmente válida, mas representa o tipo não capitalizado na sociedade em que nasceu". O que Benedict quis dizer é que o sujeito que não se adequa às normas culturais de seu grupo não é psicologicamente anormal, mas simplesmente fica fora do sistema porque a sociedade a qual ele pertence não consegue apreendê-lo em suas normas.

As mudanças de padrões que podem acontecer numa sociedade também eram uma questão que deveria ser respondida. Essa questão foi explicada pelo contato com outras culturas, isto é, por importação e adequação de traços de outras culturas.

Nos estudos sobre os padrões de cultura, Benedict analisou dois grupos indígenas norte-americanos. Para analisar os dois padrões

de comportamentos opostos, a autora empregou dois conceitos desenvolvidos por Nietzsche, um filósofo alemão do século XIX, que, entre seus trabalhos, fez a crítica à dicotomia apolíneo/dionisíaca. Ela examinou os padrões de comportamento dos índios Pueblo e dos povos que os circundavam. Assim ela os classificou, conforme o sentido nietzschiano:

Quadro 2.2 | Classificação dos padrões de comportamento de dois tipos de cultura do sudoeste norte-americano

POVO INDÍGENA	PUEBLO	CULTURAS CIRCUNDANTES
ETHOS	APOLÍNEO	DIONISÍACO
CARACTERÍSTICAS	Sobriedade e moderação. Desconfiança em relação ao excesso e à orgia.	Valoriza o excesso. Fuga para uma existência além dos cinco sentidos. Experiências arriscadas, excessos emocionais e psíquicos, embriaguez, sonhos e transes, torturas, orgia, substâncias tóxicas, místico associado ao sexo.

Fonte: Benedict (2016, p. 162).

É Benedict quem nos explica:

> Chamei o ethos dos Pueblo de apolíneo, no sentido nietzschiano da busca cultural de sobriedade e moderação, da desconfiança em relação ao excesso e à orgia. Por outro lado, o tipo contrastante de Nietzsche, o dionisíaco, é ilustrado com abundância em todas as culturas circundantes. Esse tipo valoriza o excesso como fuga para uma ordem de existência além daquela dos cinco sentidos e encontra sua expressão na criação, no plano da cultura, de experiências dolorosas e arriscadas, e no cultivo de excessos emocionais e psíquicos, na embriaguez, nos sonhos e no transe. (BENEDICT, 2016, p. 162)

Assimile

Ethos na antropologia norte-americana é a reunião de traços psicossociais que definem a identidade de uma determinada cultura.

A situação encontrada entre os povos do sudoeste norte-americano (Pueblo, Hopi e Zuñis) é uma condição muito especial para compreender como cenários psicológicos podem moldar as culturas.

Havia um isolamento cultural dos Pueblo em relação às outras aldeias próximas (Hopi e Zuñis), que não era um isolamento físico. Não havia acidentes geográficos que pudessem isolá-los, no entanto, os Pueblo se mantiveram afastados dos traços dionisíacos de seus vizinhos. Para Benedict (2016), essa cultura recusou e impediu o desenvolvimento de traços dionisíacos devido a "uma elaboração completa, institucionalizada, do tema da sobriedade e da moderação no comportamento" (BENEDICT, 2016, p. 163).

A antropóloga considera que esses traços são configurações das culturas. Eles podem ser utilizados para análise e compreensão de culturas diferentes. Podemos perceber numa cultura a perfeita aceitação de um traço cultural e, em outra, a completa anulação. A autora diz que o que é importante nessa questão é "o cenário emocional, no qual o ato tem lugar nas duas culturas" (BENEDICT, 2016, p. 164).

Exemplificando

Ao pensar num mesmo fato acontecendo em culturas diferentes, Ruth Benedict (2016) dá o exemplo da dança da cobra executada pelos índios Pueblo e essa mesma dança executada em nossa sociedade.

Após removido o veneno, os índios Pueblo executam uma dança com as cobras sem nenhuma repulsa por elas. Segundo a autora, essa é uma expressão apolínea da dança. Por outro lado, nossa reação emocional em relação a esse animal é completamente oposta. "Sem mudar um item no comportamento exterior da dança, sua significação emocional e seu funcionamento na cultura são invertidos" (BENEDICT, 2016, p. 165).

Podemos perceber que o comportamento humano se diferencia em relação ao mesmo fato conforme a sociedade em que acontece. Por exemplo, na vida econômica, no casamento, no luto etc. Nesse sentido, o que deve ser percebido é que a vida econômica vai além dos cuidados com a alimentação, o casamento vai além da escolha do parceiro e as manifestações de luto nem sempre significam o pesar. Para ilustrar essa passagem, lembramos das carpideiras do nordeste brasileiro. Essas mulheres se vestem de negro e são pagas para chorar o defunto, porém não têm nenhum pesar pelo morto.

Reflita

Perante a morte de um familiar, você contrataria carpideiras para chorarem em volta do esquife? Acredito que você possa justificar sua resposta. Caso seja um brasileiro nordestino e que está acostumado com esse fato cultural, provavelmente vai ter uma resposta diferente daquele que não está inserido nessa cultura.

O ponto fundamental dos trabalhos de Benedict é que a cultura vai além dos elementos individuais que fazem parte de sua constituição. Por isso, ela propõe um estudo da cultura na sua totalidade, isto é, o etnólogo deve analisá-la por meio de seu conjunto como um fato social total.

O que essencialmente a autora discorre em seus trabalhos é o papel que o costume exerce na vida das pessoas que fazem parte de uma determinada cultura. A antropóloga argumenta que o homem é regrado pelas normas e costumes que a sociedade lhe impõe desde seu nascimento. Assim, são as influências dos padrões culturais que determinam a personalidade dos indivíduos.

Conforme Benedict (2016, p. 165): "As configurações culturais estão para a compreensão do comportamento grupal assim como os tipos de personalidade estão para a compreensão do comportamento individual".

No entanto, quando Benedict classificou as culturas em dois padrões de comportamento opostos, sofreu críticas. Segundo seus críticos, ela teria generalizado demais e ignorado a imensa diversidade cultural existente entre os povos.

Ao admitir que existem padrões de cultura que determinam o temperamento da sociedade, a autora nos leva a entender que para uma cultura subsistir, deve haver uma integração adequada entre os sujeitos que fazem parte daquela sociedade.

Quando Benedict deixa de lado o método comparativo para analisar as culturas, ela pontua a diferença entre as culturas com o argumento de que isso acontece porque elas se orientam para posições diferentes e opostas.

Seus trabalhos foram muito importantes para a antropologia, porque ela promoveu o conceito de relativismo social, dando importância para o significado de cada cultura. Essa postura rejeita o etnocentrismo e o preconceito racial, uma vez que valoriza toda cultura e não admite uma hierarquia entre elas. Esse novo método de observação das culturas apresentou "alternativas culturais frente aos problemas introduzidos pela marcha da civilização ocidental" (ROCHA, 2006, p. 101).

Embora o método e a teoria de Ruth Benedict e de seu mestre Franz Boas tenham sofrido críticas, a influência desses autores na antropologia moderna é indiscutível. Foi a partir da primeira geração de antropólogos norte-americanos, como Alfred Louis Kroeber, Robert Lowie, Edward Sapir, Melville Jean Herskovits, Ralph Linton, Ruth Benedict, Margaret Mead, entre outros, que a pesquisa antropológica assumiu sua maturidade.

Sem medo de errar

Essa situação-problema começa com uma questão que pode nos parecer banal, no entanto, o casamento tem muito a ver com a cultura do grupo em que é realizado. As diversas modalidades de casamento encontradas nos povos estudados pelos etnólogos, que eram adeptos do particularismo histórico, foram um dos temas mais abrangidos nesses estudos. Ruth Benedict fala que a cultura molda os indivíduos da sociedade em que vigora. Também afirma que a cultura se transforma ao adquirir novos traços culturais. O que podemos perceber na conversa sobre o casamento de Rita são duas posturas adversas a respeito do comportamento do casal perante um caso extraconjugal.

Primeiramente, a mãe de Sueli é bastante tolerante em relação ao marido infiel, afinal, em suas palavras: "homem é assim mesmo". Sem ter consciência do jogo que está fazendo, ela naturaliza a condição de macho reprodutor do homem, classificando-o, segundo a teoria de Benedict, como se tivesse um comportamento dionisíaco. Essa é uma classificação que tem a ver com sua infidelidade e à tendência aos exageros sexuais dos homens. Ao mesmo tempo, a cultura de nossa sociedade nos impõe uma diferença de comportamento entre os homens e as mulheres. Se o homem tem direito às escapadelas conjugais, a mulher compromete sua posição social caso seja pega em um "caso" extraconjugal.

Segundo a visão da mãe de Sueli, essa condição tanto para o homem quanto para a mulher se naturaliza. Isso quer dizer que o homem, dionisíaco, com um temperamento mais aventureiro, não tem controle sobre sua sexualidade e a mulher, considerada mais "calma" e apolínea, não deve ceder a esses impulsos "grotescos". Aquela que cede, se aproxima do animal e sofre uma desconsideração social. Vale notar que isso vai além dos temperamentos quando pensamos as relações de poder. Na verdade, essa questão não tem nada de biológico, mas de cultural. Foi por meio da cultura, historicamente localizada numa época mais antiga, relativa à mãe da Sueli, que essa postura em relação ao casamento foi inculcada naquela senhora. As mulheres mais jovens já não pensam da mesma maneira, porque esse traço cultural vem sendo modificado desde os anos de 1970 com os movimentos feministas.

Então, as jovens esposas contemporâneas se consideram com os mesmos direitos de seus maridos e não acreditam numa naturalização do comportamento machista do homem, por isso, vão contra a postura do marido de Rita. Sendo assim, essa problemática migra da natureza masculina para a ética e para a questão de gênero e poder em nossa sociedade. O que percebemos é que o comportamento humano se diferencia em relação ao mesmo fato conforme a sociedade ou o tempo social em que ele acontece. Nesse caso, a relação de reciprocidade e de fidelidade no casamento mudou o cenário psicológico e acabou por moldar a cultura. Assim, para entendermos um determinado comportamento, e isso pode ser considerado um traço cultural, só podemos fazê-lo no contexto em que ele é efetivado.

Faça valer a pena

1. "Em suas experiências de campo com os índios do Sudoeste, na década de 1920, impressionou-a a observação de que a cultura dos Pueblo diferia, radicalmente, da do conjunto dos índios norte-americanos, sem embargo de não existirem barreiras naturais que os isolassem dos povos vizinhos [...] o comportamento dos índios norte-americanos em conjunto caracterizava-se, consoante Benedict, pelo arrebatamento e pelos excessos, governavam os Pueblo a medida da sobriedade." (KARDINER; PREBLE, 1961, p. 205)

Segundo o texto, o Pueblo era um povo comedido. Assinale a alternativa que traz o nome da classificação realizada por Benedict, no sentido nietzschiano, de acordo com o temperamento do Pueblo:

a) Pacífico.

b) Dionisíaco.

c) Comedido.

d) Dependente.

e) Apolíneo.

2. São inúmeras as motivações humanas que propiciam as diversas organizações sociais, independentemente dessa sociedade ser mais ou menos complexa culturalmente. Benedict discorre que um traço cultural pode ter diferentes interpretações em diferentes culturas. Isto é, um mesmo traço cultural pode ter fundamentação religiosa para uma cultura, e em outra ser motivado por questões econômicas.

Assinale a alternativa que explicita como Benedict propunha uma pesquisa que pudesse entender integralmente uma cultura que era diferente da do etnólogo:

a) Para compreender integralmente uma cultura o etnólogo deve ter noção dos fatos universais da humanidade.

b) Para entender integralmente uma cultura o pesquisador deve ter inúmeros informantes.

c) Alguém de fora só compreenderá integralmente uma cultura se viver conforme suas práticas.

d) Só por meio do entendimento de sua própria cultura que um antropólogo entenderá a cultura do outro.

e) A compreensão de uma cultura só será completa quando o pesquisador a olhar pelos seus próprios valores.

3. [...] sociedades ameaçadas de desaparecimento exerceram grande fascínio no meio intelectual, artístico e antropológico, favorecendo assim o desenvolvimento de uma crítica cultural na medida em que estas sociedades apresentavam alternativas culturais frente aos problemas introduzidos pela marcha da civilização ocidental. Antropólogos como Ruth Benedict expressariam de maneira dramática este quadro de crítica cultural em termos da tensão indivíduo/sociedade característica da sensibilidade modernista da época. Assim, a importância deste "fascínio pelo primitivo" reside no fato de este ter provocado a necessidade de se repensar o significado da cultura, abrindo a antropologia para o campo do relativismo cultural [...] Neste sentido, os trabalhos de Ruth Benedict foram muito importantes, pois ao repensar o significado da cultura em função do relativismo cultural, ela produziu uma importante crítica. (ROCHA, 2006, p. 101)

Assinale a alternativa que identifica a que tipo de pensamento foi direcionada essa crítica:

a) A crítica foi direcionada ao positivismo.

b) A crítica foi direcionada ao particularismo histórico.

c) A crítica foi direcionada ao etnocentrismo.

d) A crítica foi direcionada ao difusionismo.

e) A crítica foi direcionada ao relativismo.

Seção 2.3

Gilberto Freyre e a mestiçagem brasileira

Diálogo aberto

Os assuntos eram muito diversificados nos encontros na casa da família Souza. As mulheres, um certo dia, falavam sobre a dificuldade de se encontrar domésticas de qualidade para executarem os trabalhos da casa com primor. Cada uma tinha uma crítica a fazer sobre as mulheres que trabalham ou trabalhavam em suas casas. Os homens próximos apenas ouviam, no entanto, um deles deu sua opinião: "Minha avó dizia que se você quer ter uma boa funcionária do lar, devia pegar uma negra. Dizia que as negras eram melhores para o trabalho. Nas palavras dela, dizia: 'Nunca fique sem uma negrinha para te auxiliar'". As pessoas ficaram um pouco pensativas. Será mesmo que uma mulher negra é melhor trabalhadora? Uma delas disse: "Eu tive uma negra trabalhando em casa e ela era ótima, mas depois se mudou com o marido e parou de trabalhar para mim".

Sueli falou: "A Maria é branca, está comigo há 10 anos e acho ela ótima".

Você deve prestar atenção nessa conversa e verificar que confusão acontece no pensamento dessas pessoas que as faz confundir a ideia de raça, relacionando-a às características de um bom ou mau trabalhador.

Não pode faltar

Estamos iniciando mais um estudo sobre a antropologia como ciência comparada das culturas. Nesta seção, estudaremos um autor que foi muito importante para os estudos sociais e antropológicos brasileiros. O pernambucano Gilberto Freyre (1900-1987) ensaísta, antropólogo e sociólogo, foi um dos maiores intérpretes da cultura brasileira. Baseando-se teoricamente no culturalismo, inventou uma nova maneira de entender o Brasil. Freyre mostrou o país como uma terra de contrastes e mestiçagem.

No campo da antropologia, tudo acontecia na Europa e nos Estados Unidos. As diversas teorias se debatiam sobre pontos de vista muitas vezes antagônicos. No Brasil, não era diferente. Entretanto,

> [...] as teorias não foram apenas introduzidas e traduzidas no país; no Brasil ocorreu uma releitura particular: ao mesmo tempo que se absorveu a ideia de que as raças significavam realidades essenciais, negou-se a noção de que a mestiçagem levava sempre à degeneração. Fazendo um casamento entre modelos evolucionistas (que acreditavam que a humanidade passava por etapas diferentes de desenvolvimento) e do darwinismo social (que negavam qualquer futuro na miscigenação racial) – que em outros contextos daria em separação litigiosa – no Brasil as teorias ajudaram a explicar a desigualdade como inferioridade, mas também apostaram em uma miscigenação positiva, contanto que cada vez mais branca. (SCHWARCZ, 2010, p. 3)

Gilberto Freyre encontrava-se teoricamente nesse limiar, ao mesmo tempo que fora educado na escola evolucionista, teve condições de navegar pelo culturalismo por ter sido aluno de Franz Boas. No prefácio da primeira edição de *Casa-grande e senzala* (1933), seu livro mais famoso, Freyre apresenta a mestiçagem como um tema polêmico e de maior importância em seus estudos:

> Vi uma vez, depois de mais de três anos maciços de ausência do Brasil, um bando de marinheiros nacionais – mulatos e cafuzos – descendo não me lembro se do São Paulo ou do Minas pela neve mole do Brooklyn. Deram-me a impressão de caricaturas de homens. (FREYRE, 1995, p. 47)

Essa impressão o fez lembrar das palavras escritas em um livro de viajante sobre o Brasil: "o aspecto terrivelmente mestiço da maioria da população" (tradução livre). Então ele escreve: "A miscigenação resultava naquilo" (FREYRE, 1995, p. XLVII).

Freyre vivia em uma época em que a eugenia fundamentava muitas ideias acadêmicas. Nos anos de 1930, pensava-se em "raça pura" e na degeneração resultante da mestiçagem. No entanto, foi por meio dos

estudos de antropologia ministrados pelo professor Boas que Freyre percebeu que cultura e raça eram coisas diferentes. A partir dessa proposição, aprendeu a dar o justo valor ao negro e ao mulato. Assim, foi nessa linha de pensamento que Freyre escreveu *Casa-grande e senzala*, isto é, separando dos "[...] traços de raça os efeitos do meio ambiente ou da experiência cultural." (FREYRE, 1995, 47)

Assim como Boas, Freyre também considerava importante a influência da produção econômica na estrutura social. Isto queria dizer que custava aos indivíduos de classes menos abastadas conseguirem se desenvolver. Fisicamente, as pessoas dessa categoria social eram mais franzinas. Isso parecia ser uma questão hereditária, entretanto, bastava que se mudasse a situação econômica dos indivíduos que essa aparência física se modificava. A aparência franzina era resultante de uma má alimentação.

No Brasil, o sistema de produção econômica foi, segundo Freyre, determinante nas relações entre o homem branco e os negros. Em grande parte, foi a monocultura latifundiária a causadora dos males de saúde do povo brasileiro. Dessa forma, o arquétipo do brasileiro caracterizado pela deficiência do crescimento, a apatia e a pouca disposição para o trabalho não era fruto da miscigenação, mas de uma alimentação pouco saudável. A monocultura latifundiária não propiciou o desenvolvimento de culturas de alimentos, e em função disso a alimentação ficou baseada na farinha de mandioca, no peixe e no charque, com o advento da criação extensiva de gado.

A plantação de cana-de-açúcar, em grande extensão de terras, "não só abafou as indústrias democráticas do pau-brasil e de peles, como esterilizou a terra numa grande extensão em volta dos engenhos de cana, para os esforços de policultura e de pecuária." (FREYRE, 1995, p. 49)

Na zona agrária nasceram os casarões dos brancos e as casas de taipa e palha dos vassalos das casas-grandes (FREYRE, 1995).

Freyre defendia a tese de que, devido à dedicação total às plantações de cana-de-açúcar e aos engenhos, não havia dedicação às plantações de alimentos. Além disso, a terra ficou exaurida pela plantação da cana e, portanto, pobre de nutrientes, o que não possibilitava o desenvolvimento de outros plantios. Esse tipo de plantação em larga escala exigiu uma grande quantidade de escravos que, juntamente com os índios e com os brancos, formaram um povo mestiço.

Vale notar que Freyre analisava o contato e a coexistência das três raças de maneira complacente. As relações entre as três raças principais, formadoras do homem brasileiro, levava em conta as novas condições de vida e de ambiente. Segundo o autor, a escassez de mulheres brancas criou zonas de confraternização entre vencedores e vencidos, entre senhores e escravos. Essa maneira de ver a relação entre o senhor branco e o escravo negro (optamos por utilizar a palavra escravo relacionada ao negro devido à postura de Freyre em sua narrativa, não para naturalizar essa situação), amolecida pelo calor dos trópicos, a gerar o mulato e a mulata no sentido da democratização social, lhe rendeu, e ainda lhe rende, muitas críticas.

Reflita

Podemos fazer uma crítica a essa relativização extrema das relações entre o senhor e o escravo. Você acredita que as relações entre os senhores e os escravizados, e muitas vezes entre o senhor e a escravizada, podia ser de confraternização?

Aos efeitos da miscigenação, nas palavras de Freyre (1995, p. L): "A índia, a negra-mina a princípio, depois a mulata, a cabrocha, a quadrarona, a oitavona, tornando-se caseiras, concubinas e esposas legítimas dos senhores brancos agiram poderosamente no sentido da democratização social do Brasil".

O culturalismo de Freyre se preocupava em dar positividade à plasticidade brasileira. Da miscigenação doentia e degenerativa da eugenia, ele procurou dar um ar sadio, adoçado à mestiçagem à moda brasileira. É diverso o sentido em que Freyre elimina os conflitos e antagonismos sociais, e pressupõe a existência de uma sociedade harmoniosa. Isso significa

> **um mundo onde não se manifestam as relações de poder [...] Na verdade, a cultura do "homem branco" não entra simplesmente em contato com a do "homem negro", existe uma rede de relações sociais que os transcendem para apreendê-los no interior de uma economia escravista. (ORTIZ, 2006, p. 95)**

Com razão, nos dias de hoje, o Movimento Negro faz crítica à "democracia racial" porque traveste o sentido de democracia e oculta as relações de poder.

Reflita

O Brasil de hoje é resultado de sua história de colonização da formação da identidade nacional. Olhando o Brasil em que vivemos, o que você acha da democracia racial? Ela realmente existiu? O Brasil é um país racista?

Pesquise mais

Assista aos vídeos a seguir e saiba mais sobre o assunto!

Casa-grande e senzala – Imagem da palavra – parte 1. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=_scqR6kuyeU>. Acesso em: 16 maio 2017.

Casa-grande e senzala – Imagem da palavra – parte 2. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=k_sPhguKX60>. Acesso em: 16 maio 2017.

A mestiçagem era uma preocupação dos pensadores do século XIX. Entretanto, Ortiz (2006) chama a atenção para o duplo sentido de que se reveste a mestiçagem. O povo brasileiro como resultado das três raças, o branco, o negro e o índio, evidencia a pluralidade "ética, cultural e física". Assim, a identidade brasileira condensa uma variedade de culturas e a unidade nacional (ORTIZ, 2006). A dualidade que se apresenta entre o branco e o negro, entre o senhor e o escravo, entre a casa do senhor e a dos escravos, entre a mulher branca e a negra, entre a mulher negra e a mestiça, entre o Estado-nação e as regiões do país, já vem expressa nos títulos dos trabalhos de Freyre: *Casa-grande e senzala, Sobrados e mocambos, Nação e região*. De acordo com Ortiz, "Maria Isaura Pereira de Queiroz tem razão ao afirmar que Gilberto Freyre é talvez um dos primeiros pensadores brasileiros que procura compreender a realidade nacional utilizando uma série de conceitos bipolares." (QUEIROZ, 1979 apud ORTIZ, 2006, p. 93-94)

A questão, nos anos de 1930, era pensar uma autêntica identidade brasileira. Nesse afã, Freyre pensava que a formação da identidade nacional devia levar em conta o regional. Em seu manifesto regionalista, Freyre chama a atenção para não confundir o regionalismo que ele defende com o separatismo ou bairrismo. Considera que o regionalismo deveria substituir os Estados para uma verdadeira organização nacional.

> Pois são modos de ser – os caracterizados no brasileiro por suas formas regionais de expressão – que pedem estudos ou indagações dentro de um critério de inter-relação que ao mesmo tempo que amplie, no nosso caso, o que é pernambucano, paraibano, norte-riograndense, piauiense e até maranhense, ou alagoano ou cearense em nordestino, articule o que é nordestino em conjunto com o que é geral e difusamente brasileiro ou vagamente americano. (FREYRE, 1966, p. 2)

Propunha assim uma nova organização do Brasil, afastando as "estrangeirices" que eram importadas sem levar em conta diferenças físicas e as peculiaridades brasileiras. Na verdade, Freyre pensava o Brasil a partir da ideia de regiões, que fisicamente eram diferentes entre si, e a essas regiões geográficas, justapõem-se regiões culturais. Entretanto, o movimento regionalista se dizia apolítico, portanto não tinha a intenção de gerar nenhuma instabilidade política na época.

Com o objetivo de construir uma identidade nacional "são criadas ou reformadas uma série de instituições culturais que visavam resgatar costumes, festas, assim como um certo tipo de história" (SCHWARZ, 2010, p. 12). Freyre também faz parte desse movimento e elabora o Manifesto Regionalista, que foi lido no "Primeiro Congresso Brasileiro de Regionalismo reunido na cidade do Recife, durante o mês de fevereiro de 1926 e que foi o primeiro do gênero, não só no Brasil como na América." (FREYRE, 1996, p. 47)

Nesse manifesto, Freyre deixa claro que os regionalistas não tinham intenções separatistas entre as regiões, como muitas vezes foram acusados de ter. A intenção era elaborar um Brasil articulado entre as regiões, e não correlacionar os Estados e a União Federativa. Freyre, em defesa do regionalismo, escreve:

> Ele é tão contrário a qualquer espécie de separatismo que, mais unionista que o atual e precário unionismo brasileiro, visa a superação do estadualismo, lamentavelmente desenvolvido aqui pela República – este sim, separatista – para substituí-lo por novo e flexível sistema em que as regiões, mais importantes que os Estados, se completem e se integrem ativa e criadoramente numa verdadeira organização nacional. (FREYRE, 1996, p. 48)

Assimile

Em resumo, a manifestação regionalista discursada por Freyre no Congresso Regionalista em Recife propõe, por meio do regionalismo, a preservação e a recuperação de expressões culturais regionais, sejam elas populares ou aristocráticas. Além disso, tem como base a preservação da unidade nacional e o afastamento da influência de culturas estrangeiras das culturas regionais.

A questão com a preservação da alimentação ligada à região tropical e à região açucareira foi uma das preocupações de Freyre que tinha a ver com o movimento regionalista. Em seu livro *Açúcar*, Freyre traz inúmeras receitas de bolos e doces tradicionais do nordeste do Brasil que estavam sendo esquecidas e escasseavam na mesa do nordestino.

> **Açúcar [...] é uma das expressões mais características do esforço da valorização daquela arte ou daquela tradição – a culinária – em que se prolongou o interesse pioneiro, pelo assunto, dos regionalistas, tradicionalistas e, a seu modo, modernistas, do Recife. (FREYRE, 1997, p. 31)**

Ao escrever sobre o conjunto nacional de cozinhas regionais brasileiras, refere-se principalmente às doçarias luso-tropical. Esta arte juntou gostos tradicionalmente europeus a sabores tropicais, nas regiões açucareiras do nordeste pelas mãos das sinhás e mucamas no século XIX.

Freyre diz que há uma sociologia do doce que é um estudo sociocultural separado da sociologia da cozinha, mais vasta. Assim, Freyre (1997, p. 48) explica que há,

> **[...] toda uma parte da arte-ciência da culinária com um estilo, uma etiqueta, uma forma de ser alimentação sendo também recreação que a diferencia da outra; que se vem construindo em objeto autônomo de estudo etnológico e de estudo histórico para começar a ser já – mais do que isso objeto de estudo sociológico [...]**

Exemplificando

Vale notar as expressões socioculturais que usamos no dia a dia que tem a ver com o doce. Freyre (1997, p. 48) é quem nos traz os exemplos:

"Fazer a boca doce a alguém"[...] que se associa ao significado sensual do doce como alimento ou regalo do paladar; pois significa "ameigar ou acariciar alguém". Quem ao meu filho agrada, a minha boca adoça" [...] Ainda outra, o qualitativo de "doce" que se dá a pessoa querida ou à mulher admirada[...] ou ao tempo agradável, quer pela temperatura – "doce tarde de outono" – quer pelo ritmo: "doce manhã de repouso [..] "Com bananas e bolos, enganam-se os tolos" [...]

Os escritos de Gilberto Freyre da primeira metade do século XX tomam o conceito de modernismo que estava muito em voga no Brasil. No entanto, era um "modernismo regionalista" ou "provincialização modernista" que o diferenciava do modernismo paulista. Ele falava do nordeste e dava ênfase a Pernambuco. Aqui a comparação entre os modernismos se dá entre Gilberto Freyre e o outro modernista, Mário de Andrade. "Gilberto Freyre aparece na literatura associado a uma perspectiva regionalista, entendida como parcial e provinciana, ao passo de Mário que Andrade é visto como grande inspirador e líder da modernização artística do Brasil." (OLIVEIRA, 2011, p. 140)

O livro mais famoso de Gilberto Freyre foi *Casa-grande e senzala*. Mas por que dar esse nome a um livro? É o próprio autor quem nos explica:

> **A casa-grande completada pela senzala, representa todo um sistema econômico, social, político: de produção (a monocultura latifundiária); de trabalho (a escravidão); de transporte (o carro de boi, o bangue, a rede, o cavalo); de religião (o catolicismo família, com capelão subordinado ao *pater familias* culto dos mortos, etc.); de vida sexual e de família (o patriarcalismo polígamo); de higiene do corpo e da casa ("o tigre", a touceira de bananeira, o banho de rio, o banho de gamela, o banho de assento, o lava-pés); de política (o compradismo). Foi ainda fortaleza, banco, cemitério, hospedaria, escola, Santa Casa de misericórdia amparando os velhos e as viúvas, recolhendo os órfãos. (FREYRE, 1995, p. 53)**

O que percebemos é que os dois prédios formavam um complexo que reproduziam totalmente a sociedade no nordeste açucareiro. Porém, o que vale notar é que, para Freyre, toda

relação social relatada no texto citado anteriormente era baseada no patriarcalismo.

Esse patriarcalismo se expressou grandemente na organização econômica e familiar. Tanto uma quanto outra contrariou muitas vezes a "moral sexual católica" e acentuou o ganho com o comércio e o tráfico (FREYRE, 1995).

A colonização portuguesa, que por mais de cem anos já estava sendo realizada em outras terras, modificou-se no Brasil. O sistema de exploração colonial passou de comercial e extrativo para tornar-se uma atividade agrícola, portanto, mais estável.

A esse novo tipo de colonização Freyre chamou de "colônia de plantação caracterizada pela base agrícola e pela permanência do colono na terra, em vez do seu fortuito contato com o meio e com a gente nativa" (FREYRE, 1995, p. 17). Essa sociedade é fundada no patriarcalismo familiar com suas peculiaridades brasileiras, pois o senhor de terras e de escravos era senhor absoluto de tudo que imaginava ter direito.

A família patriarcal é, no estudo de Freyre, a base social brasileira. Percebemos isso quando o autor atesta o poder do senhor que mantinha sob seu domínio a política, a economia e a igreja. Assim, no Brasil, o patriarcalismo desenvolveu-se sem resistências, formando a célula nuclear familiar que se somava às inúmeras concubinas, aos filhos bastardos, aos agregados, aos escravos domésticos e aos escravos que eram utilizados na lavoura.

Esse contexto é ambíguo, pois as relações se desenvolviam em uma conjuntura despótica, e ao mesmo tempo havia uma proximidade, que segundo Freyre (1995), dissolvia a distância social que um processo escravocrata pode criar entre senhor e escravo. Certamente, segundo essa visão, a sociedade brasileira se desenvolveu de maneira peculiar.

É importante perceber que toda argumentação de Freyre sobre o patriarcalismo é fundamentada no português, ele é a máquina que faz o processo da colonização se estruturar. Isso quer dizer que "Se esse elemento a tal ponto dominante não carregasse em si próprio os germes da cultura que aqui iria se desenvolver, toda a argumentação de Freyre perderia em plausibilidade." (SOUZA, 2000, p. 76)

Assimile

Para Freyre, o fundamento da sociedade brasileira repousaria na estrutura do latifúndio escravista e da família patriarcal, marcada pela mestiçagem racial e cultural, sobretudo entre negros e brancos.

A casa-grande, habitação da família patriarcal brasileira, exercia grande poder sobre as pessoas que a habitavam e a circundavam, principalmente sobre a mulher. O sistema patriarcal era inimigo da rua, prezando a mulher caseira, sedentária, que vivia para o marido e que não deveria ter contato com gente estranha. Essa mulher, certamente, era também propriedade do senhor de engenho. Assim a casa-grande guardava tanto as mulheres quanto os valores:

> **As mulheres dentro das grades, por trás das urupemas, de ralos, de postiços; quando muito no pátio ou na área ou no jardim, definhando entre as sempre-vivas e os jasmins; as joias e moedas debaixo do chão ou dentro das paredes grossas. (FREYRE, 1981, p. 154)**

Nessa conjuntura, os casamentos tornavam-se um caso sério. As moças eram resguardadas e as de pais tirânicos eram enviadas ao convento. "Uns faziam pela honra de ter filha religiosa, outros por embaraço de escolher genro entre os homens solteiros da terra, de branquidade porventura duvidosa." (FREYRE, 1981, p. 125)

A mulher era uma personagem criada pelo homem, que deveria se diferenciar dele o máximo que fosse possível. Nessa extrema diferenciação entre os sexos, Freyre (1981, p. 93) a descreve como: "A menina de tipo franzino, quase doente. Ou então a senhora gorda, mole, caseira, maternal coxas e nádegas largas". Por essa diferenciação, o autor confere a relação de gêneros nessa sociedade patriarcal dois padrões: ao homem todas as liberdades de gozo físico do amor, e à mulher o padrão limitado, "a ir para cama com o marido, toda santa noite que ele estiver disposto a procriar" (FREYRE, 1981, p. 93). O dever da mulher era procriar e criar menino.

Com uma vida assim tão limitada, a mulher, segundo Freyre, era possibilitada de fugir da loucura por meio do confessionário. Vez ou outra ela tinha a possibilidade do contato com o sacerdote católico. A

confissão era uma maneira de aliviar as tensões de uma vida tão regrada e sem atrativos. Freyre (1981, p. 94) considera essa mulher do senhor de engenho e de fazenda como "uma doente, deformada no corpo para ser a serva do homem e a boneca de carne do marido".

No entanto, havia aquelas que administravam a fazenda como um homem, principalmente após a viuvez. Essas andavam a cavalo, lidavam com os vaqueiros, davam ordens aos negros, com firmeza mostrando-se capazes de exercer o mando patriarcal. Entretanto, de um modo geral, havia nessa sociedade patriarcal um domínio de uma classe, de uma raça e de um sexo. (FREYRE, 1981)

Exemplificando

> **Entre as mulheres que se sobressaíam no mando das fazendas Freyre cita uma mulher do século XIX no Mato Grosso, que era o homem da casa. Mulher já de seus cinquenta anos, andava, entretanto, por toda a parte, a pé, a cavalo, dando ordens aos homens com sua voz dominadora, dirigindo um engenho, as plantações, o gado, os escravos, Era uma machona. Junto dela o irmão padre é que era uma moça. (FREYRE, 1981, p. 95)**

Segundo o autor, o Brasil se livrou muito mais facilmente dos preconceitos de raça do que dos preconceitos de sexo. Na verdade, Freyre fazia uma comparação com os Estados Unidos da América em que a separação entre brancos e negros mostrava muito claramente o racismo vivido naquela sociedade. No Brasil, isso não acontecia em sua visão, no entanto, fazendo uma crítica à pretensa democracia social, o racismo no país se esconde por trás de véus, mas ele existe e é institucional e estruturante. Entretanto, na interpretação de Freyre (1981, p. 127), a "inferioridade da mulher" subsistiu à "inferioridade da raça".

A "confraternização sexual" é definida por Freyre no antagonismo diagonal que se configurou na sociedade brasileira, sendo a relação sexual o ponto onde cruzavam as diagonais opostas da sociedade. Dentro dessa relação antagônica, configura-se uma posição predominante que era a relação entre o homem branco com as mulheres negras e índias. Essa relação extraconjugal é vista pelo autor como um dos sustentáculos

da família patriarcal e, por fim, da formação miscigenada da sociedade brasileira que nasce da prole mestiça do colono brasileiro.

O equilíbrio entre os opostos era sustentado pelo tipo de convivência na casa-grande, em especial o excesso sexual (ARAÚJO, 1994).

Freyre não deixa de lado as relações de poder entre o homem branco e as mulheres negras, analisando-as como uma ligação entre "superiores" com "inferiores", e, " no maior número de casos, de senhores desabusados e sádicos com escravas passivas, adoçaram-se, entretanto, com a necessidade experimentada por muitos colonos de constituírem família dentro dessas circunstâncias [...]" (FREYRE, 1995, p. L). Os filhos mestiços nascidos dessas relações inter-raciais herdavam partes das propriedades, e eram muitas vezes futuros doutores, bacharéis e até padres. Freyre amolecia e adoçava as relações entre o homem branco e as negras e as mulatas. Essas relações extraconjugais aconteciam sob o poder do patriarcado, que proporcionou a mestiçagem e que também teve seu lado ruim.

A contaminação, em massa, dos negros por sífilis se deu em terras brasileiras. Foram os senhores que contaminaram as negras das senzalas. "As negras tantas vezes entregues virgens, ainda molecas de doze e treze anos, a rapazes podres da sífilis da cidade. Porque, por muito tempo, dominou no brasil a crença de que para o sifilítico não há melhor depurativo do que uma negrinha." (FREYRE, 1995, p. 317)

O que se vê é uma ideia de que para se livrar da sífilis havia de inocular o vírus em uma mulher jovem e que fosse negra, a de raça "inferior", transformando-as em transmissoras tanto para brancos como para os pretos. "É igualmente de supor que muita mãe negra, ama de leite, tinha sido contaminada pelo menino de peito, alastrando-se também por esse meio, da casa-grande à senzala, a marcha da sífilis." (FREYRE, 1995, p. 317) Assim, Freyre conclui que:

> **Nas condições favoráveis ao masoquismo e ao sadismo criadas pela colonização portuguesa – colonização, a princípio de homens quase sem mulher – e no sistema escravocrata de organização agrária do Brasil; na divisão da sociedade em senhores todo-poderosos e em escravos passivos é que se devem procurar as causas principais do abuso de negros por brancos, através de formas sadistas de amor que tanto se acentuam entre nós; em geral atribuídas à luxúria africana. (FREYRE, 1995, p. 321)**

Freyre recebeu muitas críticas. Nas primeiras páginas dos prefácios, o autor as enumera e diz que não se acha obrigado a mudar seu ponto de vista. Embora toda a polêmica, ainda hoje seus trabalhos são primordiais para quem quiser estudar e conhecer a sociedade brasileira.

Sem medo de errar

A conversa na casa da família Souza trouxe mais um problema. Era uma questão de fundo racial. Um dos homens presentes se lembrou que sua avó dizia que a boa doméstica deveria ser uma negra. Pensar o trabalho vinculando-o com a questão racial tem a ver com a ideia de que a miscigenação gera sujeitos degenerados. Foram duas afirmações quanto ao trabalho relacionado com a "raça" na conversa que estamos analisando: uma dizia que uma negra era mais trabalhadora, e outra que a branca também é uma boa trabalhadora. Isso intui a ideia de que as raças "puras" é que são boas. Os participantes da conversa deixaram de fora dessa qualificação os mestiços, que conforme as teorias eugênicas são degenerados. Na verdade, achar que uma negra é a melhor trabalhadora braçal tem a ver com ideias de eugenia e, também, com a escravidão africana no Brasil. Há mais de 100 anos da abolição da escravatura no país, ainda encontramos pensamentos que associam o negro à passividade do trabalho braçal. O que acontece é que as pessoas não separaram os "traços de raça" dos efeitos do meio cultural, como ensinava Freyre. O que esse antropólogo nos mostra, assim como Franz Boas, é que raça e cultura são duas coisas diferentes. Também, nos falam que nada comprova que pais de "raça pura" geram filhos mestiços degenerados.

Assim, a conversa na casa da família Souza foi um grande equívoco, pois trouxe um modo retrógrado de pensar as diferenças entre os homens. As características das pessoas em relação ao trabalho (com horário fixo e que deriva da venda da força de trabalho) tem a ver com a cultura, com o prazer, com as expectativas da pessoa em relação ao mundo, com os desejos de consumo, com a saúde, entre outros tantos fatores, e nada tem a ver com a raça.

Faça valer a pena

1. Gilberto Freyre, em sua análise culturalista, dá outra interpretação para os "[...] males profundos que têm comprometido, através de gerações, a robustez e a eficiência da população brasileira, cuja saúde instável, incerta capacidade de trabalho, apatia, perturbações de crescimento, tantas vezes são atribuídas à miscigenação." (FREYRE, 1995, p. 100)

Conforme a interpretação de Freyre, assinale a alternativa que especifica a causa dos males que comprometiam a robustez da população brasileira:

a) A miscigenação.

b) A genética.

c) A monocultura latifundiária.

d) A família patriarcal.

e) O clima e a geografia.

2. O sistema de colonização portuguesa no Brasil, "representado pela casa-grande, foi um sistema de plástica contemporização entre as duas tendências. Ao mesmo tempo que exprimiu uma imposição imperialista da raça adiantada à atrasada, uma imposição de formas europeias (já modificadas pelas experiências asiática e africana do colonizador) ao meio tropical, representou uma contemporização com novas condições de vida e de ambiente." (FREYRE, 1995, p. 3)

Assinale a afirmativa que indica que tipo de sistema de colonização portuguesa se instituiu no Brasil, concretizando-se depois na casa-grande.

a) Sistema matrilinear de colonização portuguesa.

b) Sistema patriarcal de colonização portuguesa.

c) Sistema de escravatura e monocultura.

d) Sistema econômico feudal.

e) Sistema de relações raciais democráticas.

3. O sistema patriarcal poligâmico desenvolvido na casa-grande pelas relações patriarcais escravocratas de colonização teve influências nefastas sobre a vida social da casa-grande e da senzala. Entre elas a difusão de doenças sexualmente transmissíveis, "responsáveis por tantos mulatos doentes." (FREYRE, 1995)

Assinale a alternativa que expressa o que contaminou em massa a população brasileira, por meio de atos sexuais e do aleitamento na época dos engenhos e da casa-grande:

a) Escarlatina.
b) Aids.
c) Gripe espanhola.
d) Sífilis.
e) Febre amarela.

Referências

ARAÚJO, R. B.de. **Guerra e Paz**: Casa-grande e Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30. 2 ed. São Paulo: Editora 34, 1994.

BENEDICT, R. **O crisântemo e a espada**. Padrões da cultura japonesa. São Paulo: Perspectiva. 1972.

_____. **Padrões da cultura**. Tradução de Ricardo A. Rosenbusch. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2013.

_____. **Ruth Benendict e os padrões da cultura**. In__ CASTRO, Celso- Textos básicos de antropologia. Cem anos de tradição: Boas, Malinowski, LéviStrauss e outros. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

BOAS, Franz. **Antropologia cultural**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

CASTRO, Celso. Apresentação. In: BOAS, Franz. **Antropologia cultural**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

_____. **Textos básicos de antropologia**. Cem anos de tradição: Boas, Malinowski, Lévi-Strauss e outros. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

FREYRE, G. **Açúcar**. Uma sociologia do doce, com receitas de bolos e doces do Nordeste. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____. **Casa-grande & senzala**. Rio de janeiro: Record, 1995.

_____. **Manifesto regionalista**. 7. ed. Recife: Massangana, 1996.

_____. **Sobrados e mucambos**. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1981.

GONÇALVES, T. R. **Perpétua prisão órfica ou ênio tinha três corações**: o relativismo linguístico e o aspecto criativo da linguagem. 250 f. Tese (Doutorado em Letras) – Estudos Linguísticos, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2008. Disponível em: <http://www.usp.br/verve/coordenadores/rgoncalves/tese-rgoncalves.pdf>. Acesso em: 25 abr. 2017.

KARDINER, A.; PREBLE, E. **Eles estudaram o Homem**: vida e obra dos grandes antropologistas. São Paulo: Editora Cultrix,1961.

LAPLANTINE, François. **Aprender Antropologia**. 11. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1998

MARCUSSI, A. A. **Trocas culturais e afetividade em Gilberto Freyre e Franz Boas**. Sérgio Ricardo da Mata, Helena Miranda Mollo e Flávia Florentino Varella (Orgs.). Anais do 3º. Seminário Nacional de História da Historiografia: aprender com a história? Ouro Preto: Edufop, 2009. ISBN: 978-85-288-0061-6. Disponível em: <http://www.seminariodehistoria.ufop.br/t/alexandre_almeida_marcussi.pdf>. Acesso em: 16 maio 2017.

MENESES, Paulo. Etnocentrismo e relativismo cultural: algumas reflexões. **Revista de Filosofia**, v. 27, n. 88, p. 245-254, 2000. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/3152/3152.PDF>. Acesso em: 25 abr. 2017.

OLIVEIRA, Lucia Lippi. Gilberto Freyre e a valorização da província. **Soc. estado**., Brasília, v. 26, n. 1, p. 117-149, abr. 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/se/v26n1/v26n1a07.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2017.

ORTIZ, R. **Cultura brasileira e identidade**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

ROCHA, Everardo. **O que é etnocentrismo**. Edição primeiros passos. São Paulo: Brasiliense, 1996.

ROCHA, G. A etnografia como categoria de pensamento na antropologia moderna. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 14/15, p. 1-382, 2006. Disponível em: <www.journals.usp.br/cadernosdecampo/article/download/50100/54220>. Acesso em: 5 maio 2017.

SCHWARCZ, Lilian Moritz. Gilberto Freyre: adaptação, mestiçagem, trópicos e privacidade. Novo Mundo nos trópicos. **Mal-estar na Cultura** abr./nov. 2010. Departamento de Difusão Cultural - PROREXT-UFRGS. Pós-Graduação em Filosofia - IFCH – UFRGS. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/difusaocultural/adminmalestar/documentos/arquivo/Schwarcz%20-%20adaptacao%20mesticagem%20tropicos.pdf>. Acesso em: 14 maio 2017.

SOUZA, Jessé. Gilberto Freyre e a singularidade cultural brasileira. **Tempo social, Revista de sociologia**, São Paulo, v. 12, n. 1, p. 69-100, maio 2000. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ts/v12n1/v12n1a05.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2017.

STOCKING, George W. Jr. Os pressupostos básicos da antropologia de Boas. In: _____. **A formação da antropologia americana, 1883-1911**: antologia. Rio de Janeiro: editora UFRJ, 2004. p. 15-38.

O Funcionalismo: Malinowski, Radcliffe-Brown e Evans-Pritchard

Convite ao estudo

Olá, aluno.

Estamos começando uma nova unidade com duas novas perspectivas teóricas da Antropologia, surgidas no começo do século XX, que são: o funcionalismo e o estrutural-funcionalismo. Procuraremos estudar três autores que fazem parte dessas escolas: *Bronisław Kasper Malinowski* (1884-1942), Alfred Radcliffe-Brown (1881-1955) e Edward Evan Evans-Pritchard (1902-1973). Todos tiveram uma participação fundamental na estruturação da Antropologia social.

Na primeira seção, vamos estudar, pelo olhar do funcionalismo etnográfico de Malinowski, o fato social com a função de satisfazer as necessidades humanas; as possibilidades de comparação intra e interculturais e a função da língua como meio de comunicação social.

Na segunda seção, estudaremos a perspectiva estrutural-funcionalista de Radcliffe-Brown, o método comparativo, o conceito de função social, seu entendimento sobre o sistema social concebido como sistema de valores e o totemismo como formas primitivas de classificação.

Para finalizar, na terceira seção, vamos conhecer Evans-Pritchard e sua noção antropológica de tempo. Esta seção está subdividida em conteúdos como: a análise diacrônica das relações sociais e culturais das sociedades; a bruxaria, o tempo ecológico e o espaço ecológico nas relações sociais e cotidianas do povo Azande.

Para que possamos melhor entender os conceitos que serão estudados nesta unidade de ensino, vai ser importante considerar o nosso contexto de aprendizado.

Neste contexto conheceremos Ademir e seus amigos. Ademir é um rapaz que trabalha no restaurante de sua mãe. Às vezes, ele faz uns serviços extras de pintura em casas particulares para ajudar no orçamento doméstico. Ele é casado e ainda não tem filhos. Toda semana Ademir e sua esposa se reúnem com um grupo de amigos para se entreterem, saber das novidades, conversar e fazer novas programações de atividades de lazer. Esse encontro sempre se dá às sextas-feiras à noite, depois que todos saem de seus trabalhos. Programam ir a festas, casamentos, batizados, cultos religiosos, feiras. Falam de esportes, de competições de times esportivos, de torcidas organizadas. Enfim, envolvem-se em conversas informais, mas que muito revelam sobre a vida e os modos de pensar desses jovens. Vamos procurar nos envolver em suas conversas para analisarmos os fatos sociais que serão apresentados à luz das teorias antropológicas estudadas nesta unidade de ensino.

Seção 3.1

Malinowski, o pioneiro do funcionalismo etnográfico

Diálogo aberto

Os amigos de Ademir, que se reuniam todas as sextas-feiras, resolveram ir ao "sábado de aleluia", na lavagem das escadarias da Catedral da cidade. Estavam um pouco ansiosos porque só viam gente da religião afro-brasileira nos terreiros, mas nunca paramentados nas ruas. Sabiam também do preconceito e da intolerância que estavam sofrendo as pessoas daquela religião. Como seria essa festa? Na sexta-feira, tinham comentado que, além das baianas que iriam lavar as escadarias, haveria a dança do jongo, o samba de roda, a capoeira e muita comida típica. Chegando lá, o grupo de jovens viu uma grande quantidade de gente trazendo vasos de flores na cabeça. Todos estavam vestidos de branco, com colares coloridos, e as mulheres com amplas saias armadas. Cantavam uma música para a santa protetora da igreja. Depois, de vassouras em punho, jogaram as águas de cheiro que estavam em jarros, e puseram-se a lavar as escadarias com fervor. Nada recebiam de dinheiro por aquele trabalho, apenas esperavam que a santa lhes enviasse bênçãos. Após acabar a lavagem, vieram as danças de jongo, a capoeira, o samba. Muitas cores contrastaram com as roupas brancas das baianas. As cores verde, vermelho e negro da bandeira da libertação negra estavam nas roupas das pessoas, nos cabelos trançados e nas camisetas. A praça se inundou com o cheiro do dendê. Os bolinhos de acarajé saíam dourados dos tachos de azeite fervendo. Os amigos ficaram surpresos. Como não conheciam essa festa? Quantas coisas, além de religião, estavam presentes na festividade! Ademir, maravilhado, perguntava-se: o que estava acontecendo ali? O que significava toda aquela gente de branco e de cores da irmandade negra naquela praça?

Pode-se fazer muitas perguntas. Com base nos estudos de Malinowski, podemos pensar que muitas coisas estavam acontecendo naquele momento que vão além da festa. Como você entenderia essa festa, fazendo uma análise baseada na escola funcionalista de Malinowski?

Não pode faltar

Nesta seção, vamos estudar o Funcionalismo, que consiste no estudo das culturas sob o enfoque das funções. Um importante antropólogo que é considerado primordial para a escola funcionalista foi Bronisław Kasper *Malinowski* (1884-1942), um polonês que se doutorou em física e matemática pela Universidade de Cracóvia. Por gosto e sem compromisso, leu o livro *O ramo de ouro,* escrito por James Frazer. Essa leitura, o fez se apaixonar pela Antropologia. (KARDINER; PREBLE, 1961). Foi professor nos Estados Unidos e na Inglaterra e trabalhou com pesquisas de campo realizadas in loco.

Malinowski, considerado o pai do funcionalismo, foi prisioneiro na Primeira Grande Guerra na Austrália. Por ser judeu polonês, não pôde ficar circulando e, por isso, morou por seis anos na parte mais selvagem da Austrália e Nova Guiné. Lá, ele fez excursões de reconhecimento e pesquisas, quando viveu com os nativos da ilha Mailu e das ilhas Trobriand (1915-1916 e 1917-1918). Desse intenso trabalho, resultaram várias obras e a primeira delas é a mais famosa: *Os argonautas do pacífico ocidental* (ver Figura 3.1), inaugurando a Antropologia funcionalista. Devido às novas propostas antropológicas, Malinowisk dominou de forma incontestável a cena antropológica de 1922 até o ano de sua morte, em 1942 (LAPLANTINE, 1988, p. 79).

Figura 3.1 | Malinowski entre os trobriandeses

Fonte: <https://goo.gl/Bnf5yc>. Acesso em: 21 jun. 2017.

A Primeira e a Segunda Guerras evidenciam a barbárie que a "civilização" produziu. Baseados nos horrores desses conflitos, os intelectuais da época acabaram por questionar o pensamento que justificava estar por cima dos outros ou ser mais evoluído. Justamente por isso, o trabalho antropológico vai procurar ver a sociedade de uma outra maneira, a qual será investigar a sociedade por dentro. Nesse caso, o investigador "será ao mesmo tempo explorador e teórico" (LECLERC, 1973, p. 49). Esta proposta recomenda que o antropólogo se embrenhe na sociedade que estuda para entender como ela funciona. Trabalhando dessa forma, o pesquisador pode perceber que cada particularidade da cultura estudada se justifica no seu universo.

É importante notar que, nessa fase, por razões metodológicas,

> **o antropólogo corta com o mundo branco [...], procura suprimir a sua qualidade de europeu, para passar para a pura observação desencarnada, objetivamente, olhar de um outro indeterminado, e sobretudo observação não observada, despercebida. (LECLERC, 1973, p. 54)**

Além da observação despida de prenoções, também é importante que o pesquisador não intimide o observado com sua presença estranha.

Malinowski, durante suas duas estadias nas ilhas Trobriand, procurou penetrar, o máximo possível, na vida e nas mentalidades dos nativos. Ninguém antes dele havia feito tal aventura, de maneira a se despir de sua própria cultura e se embrenhar na do outro, no sentido de procurar, inesgotavelmente, entender o que aqueles nativos pensavam.

Para Malinowski,

> **é necessário contrapor as ideias às emoções, o comportamento observado ao comentário que sobre ele tece o nativo, a visão que o antropólogo constrói da cultura à síntese inconsciente que, presente "na cabeça do nativo", orienta e dá significado às suas ações. (DURHAM 2004, p. 207)**

Nesse sentido, Malinowski tinha ideias diferentes das de Franz Boas. Boas coletava um número enorme de variáveis ou dados, procurando fazer correlações entre eles. Conforme o pensamento de Malinowski, esse era um trabalho absurdo. À sua maneira de ver, o pesquisador pode encontrar a cultura de uma sociedade por inteiro em coisas bem simples, por exemplo, uma canoa. "Elas são descritas em relação ao

grupo que as fabrica e utiliza, ao ritual mágico que as consagra, às regulamentações que definem sua posse etc." (LAPLANTINE, 1998, p. 84).

A sua análise sincrônica (tudo do momento, no mesmo tempo), cria independência da história, não se importa com a origem da humanidade. Isso quer dizer que a Antropologia, sendo parte da sociologia que estuda as sociedades simples, sem escrita, deixa de se importar com o recurso da história. O sistema sincrônico passa a ser suficiente: a construção histórica é impossível, ilegítima e inútil nessa análise. A investigação dessas sociedades tem sentido no primitivo contemporâneo, não no contexto histórico.

O funcionalismo ofereceu conceitos à Antropologia. O sistema econômico e político, a lei, a educação, a religião, a ciência, a organização social, são as instituições que estruturam o corpo da organização social para este autor.

No livro *Uma teoria científica da cultura*, Malinowski aponta para o conceito de função e a define como "a satisfação de uma necessidade por uma atividade na qual os seres humanos cooperam, usam artefatos e consomem bens." (MALINOWSKI, 1970, p. 44).

Toda instituição tem uma função, por isso é importante a pesquisa de campo, pois nada é algo sem sentido ou resto de um passado longínquo. Assim, Malinowski (1970), escreve:

> **As ações, arranjos materiais e os meios de comunicação que são mais diretamente significativos e compreensíveis são os que se ligam às necessidades orgânicas do homem, com as emoções e com os métodos práticos para satisfazê-las. (MALINOWSKI, 1970, p. 73)**

Isso quer dizer que os atos mais cotidianos da vida de uma pessoa são muito importantes para entendermos sua cultura. Sobre essa questão, Malinowski (1970, p. 73) expõe que "as mais ordinárias satisfações de necessidades humanas elementares são relevantes para todo comportamento organizado".

Além de romper com a história conjetural, isto é, com a reconstituição especulativa dos estágios civilizatórios, Malinowski também rompe com a geografia da teoria difusionista que postula centros de difusão de cultura, que é transmitida por empréstimos. Ao considerar que uma sociedade deve ser estudada

em sua totalidade, o autor propõe que o antropólogo faça suas observações durante a própria vivência que tem em meio a essa sociedade. Embora Malinowski tenha sido aluno de Frazer, eles se diferenciavam em seus métodos de pesquisa. Podemos observar essa questão logo no ponto de partida, que é a pergunta fundamental para a realização da pesquisa.

> **Enquanto Frazer procurava responder à pergunta: "Como nossa sociedade chegou a se tornar o que é?" ; e respondia escrevendo essa "obra épica da humanidade" que é O Ramo de Ouro, Malinowski se pergunta o que é uma sociedade dada em si mesma e o que a torna viável para os que a ela pertencem, observando-a no presente através dos aspectos que a constituem. (LAPLANTINE, 1998, p. 81)**

Foi a partir dessa questão que se mudou fundamentalmente o antigo ponto de vista. A partir disso, Malinowski elaborou o Funcionalismo. Assim, a percepção da coerência interna das sociedades pesquisadas tornou-se o ponto fundamental da teoria desenvolvida por ele (o Funcionalismo). Devemos notar que o autor teve como base o modelo das ciências da natureza, o que explica a ênfase dada às inúmeras necessidades orgânicas do ser humano. Malinowski pontua que toda cultura tem a função de atender essas necessidades fundamentais, elaborando instituições "(econômicas, políticas, jurídicas, educativas...), fornecendo respostas coletivas organizadas, que constituem, cada uma a seu modo, soluções originais que permitem atender essas necessidades." (LAPLANTINE, 1998, p. 81).

Malinowski apresenta, em forma de diagrama, uma série de sequências vitais que existiriam em todas as culturas:

Quadro 3.1 | Sequências vitais permanentes existentes em todas as culturas

(A) *Impulso* →	*(B) Ato* →	(C) Satisfação
Tendência a respirar; Aspiração de ar	Inspiração de oxigênio	Eliminação de CO_2 dos tecidos
Fome	Ingestão de alimentos	Saciedade
Sede	Absorção de líquido	Saciedade

Apetite sexual	Conjugação	Desintumescência
Fadiga	Repouso	Restauração da energia muscular e nervosa
Desassossego	Atividade	Satisfação de fadiga
Sonolência	Sono	Despertar com energia restaurada
Pressão da bexiga	Micção	Remoção da tensão
Pressão do intestino	Excreção	Relaxamento abdominal
Medo	Fuga do perigo	Relaxamento
Dor	Evitação por ato efetivo	Volta ao estado normal

Fonte: Malinowski (1970 p. 78).

Malinowski define, na primeira coluna, o impulso que determina o desempenho fisiológico mostrado na segunda coluna. Na terceira, ele alinha os resultados finais que estão relacionados ao impulso inicial.

Com essa relação, apresentada no quadro acima, Malinowski está querendo dizer que os vários tipos de sistemas culturais podem estar relacionados às necessidades biológicas básicas. No entanto, ele vai mais adiante e relaciona essas necessidades biológicas básicas com as necessidades derivadas e integradoras, que seria todo comportamento social organizado.

Isso quer dizer que cada cultura tem uma maneira diversificada de lidar com o ato gerado pelo impulso fisiológico. Da mesma forma, impulsos fisiológicos puros não podem existir sob condições de cultura. Em resumo: "Ao satisfazer necessidades físicas, o homem produz necessidades derivadas que passam a constituir o que denominamos cultura." (CEMIN, 1995, p. 11).

Exemplificando

Malinowski (1970) exemplifica essa questão no ato de comer, na respiração, no dormir, na micção e na excreção que

> **[...] são realizadas sob condições muito especiais e cercadas por um rígido sistema de regras. Muitos povos primitivos, por motivos de magia e por medo à feitiçaria, assim como também por ideias de perigos emanantes do excremento humano, impõe regras mais rigorosas de recolhimento e isolamento do que encontramos mesmo na Europa civilizada. Em tudo isso, estamos demonstrando como o ato em si mesmo, ou seja, o núcleo de uma sequência vital, é também regulado, definido e em consequência modificado pela cultura. (MALINOWSKI; 1970, p. 87)**

Podemos assim, conforme Malinowski (1970, p. 113) "ver natureza das necessidades derivadas na cultura humana [...] em outras palavras, a cultura impõe um novo tipo de determinismo específico ao comportamento humano".

Isso significa que a cultura oferece ao homem, "potencialidades, capacidades e poderes derivados" (MALINOWSKI, 1970, p. 113) das necessidades primárias. Ao mesmo tempo, as limitações natas do ser humano lhe conferem uma série de limitações.

O antropólogo elabora uma tabela básica, como um artifício sintético que ilustra a relação entre as necessidades básicas (A) e as respostas culturais (B).

Quadro 3.2 | Necessidades básicas e respostas culturais

(A)	(B)
1. Metabolismo (Digestão, secreções colaterais absorção de nutrientes, rejeição de resíduos)	*1. Aprovisionamento (Interação entre organismo e mundo exterior, emoldurada culturalmente)*
2. Reprodução (Renovação do efetivo populacional)	*2. Parentesco*

3. Confortos corporais (Gradação de temperaturas e intempérie)	*3. Abrigo (Roupas, moradias)*
4. Segurança (Comportamento – reação ao perigo ou à dor)	*4. Proteção (Sobrevivência do povo e da cultura)*
5. Movimento (Atividade necessária ao corpo e indispensável à cultura)	*5. Atividades (Oportunidade de obter algum raio de ação para exercício e iniciativa)*
6. Crescimento (Crescimento, amadurecimento e envelhecimento – impõe certas condições gerais sobre a cultura)	*6. Treinamento (Nenhum humano sobreviveria abandonado às suas próprias aptidões)*
7. Saúde (Alívio ou eliminação de doença ou males patológicos)	*7. Higiene (Surgimento de certas reações organizacionais)*

Fonte: Malinowski (1970, p. 89).

O que podemos perceber é que Malinowski define cultura como um conceito bastante amplo que "engloba a tecnologia, as organizações sociais ordenadas através das regras, as crenças, o ritual a arte, isto é, tudo aquilo que é produto da vida do homem em sociedade." (DURHAM, 2004, p. 209).

A inovação de seu trabalho está em "tentar apreender a cultura não apenas um *conjunto de manifestações*, mas como *síntese integrada* de uma multiplicidade de aspectos." (DURHAM, 2004, p. 209).

Assimile

Segundo Eunice R. Durham,

> **A grande contribuição de Malinowski é a de ter sempre presente, em todos momentos da análise, a integração entre ação e representação [...] que nos permite compreender o significado do conceito de totalidade. (DURHAM, 2004, p. 209)**

Assim, Malinowski "considera a cultura como um processo organizado em três dimensões: o aparato material da cultura - artefatos, grupos organizados e o simbolismo. Relaciona a forma dos processos culturais às funções, indicando que essa relação remete ao elemento humano." (CEMIN, 1995, p. 10).

Assimile

Para Malinowski:

> **A cultura é um aparato instrumental; é um sistema de objetos e atitudes; é uma totalidade formada por elementos interdependentes; os diversos aspectos dessa totalidade estão organizados em torno de tarefas importantes e vitais. (CEMIN, 1995, p. 10)**

Uma questão que vem sendo discutida, desde o evolucionismo, é o colonialismo. Devido ao funcionalismo prender-se a uma experiência empírica, o colonialismo não é visto como dominação, mas como contato cultural. Esse contato é entendido como qualquer outro, independentemente do seu motivo. Assim, isso deixa de ser, na escola funcionalista, problema da Antropologia.

Para isso, os funcionalistas trabalham com o conceito de aculturação, que é uma passagem, uma transição de instituições, de crenças de uma cultura para outra e, consequentemente, o povo aculturado acata as mudanças. Dessa forma, aculturação é um conceito neutro, pois não se preocupa com as relações assimétricas (LECLERC, 1973).

Apesar de haver uma divergência entre os antropólogos e os administradores das colônias, os antropólogos dessa época apoiavam a *Indirect Rule* – um sistema de governo usado pelos ingleses e franceses para controlar suas colônias. Nesse sistema, os colonizadores consideravam os nativos como pseudocivilizados e a transformação em civilizados deveria ser feita aos poucos, para não haver processos políticos mais complicados, como as revoltas

e os conflitos violentos que resultariam em muitas mortes. Há uma ideia por trás dessa visão que é uma atitude mais humanista.

Para uma convivência pacífica, os governos precisam saber sobre essas sociedades. Assim, acontecem os acordos entre a prática administrativa e a prática antropológica. Esse acordo aprova a *Indirect Rule* que propiciava o conhecimento das chefias e o consequente conhecimento de novos povos e a realização de pesquisas.

No livro *Os argonautas do pacífico ocidental*, Malinowski procura mostrar como deveria ser feita a pesquisa. Para que os dados não sejam manipulados, as condições em que a pesquisa é feita devem ser minuciosamente descritas, a fim de resultar numa etnografia perfeita.

A teoria é importante, mas os fatos podem falar por si só. Entretanto, deve-se desprezar o relato dos comerciantes, informantes brancos, porque são preconceituosos e analisam os fatos segundo seus interesses. Malinowski aponta três pontos para uma etnografia: captar a totalidade dos aspectos fixos que não estão formulados em lugar algum, mas estão presente nos seres humanos; a carne e o sangue – a vida não deve ser retirada dos ossos – os fenômenos da vida real devem ser notados como na rotina do trabalho, na preparação da comida, nas amizades, na vaidade, na ambição, nos comportamentos e nas atitudes mentais; enfim, na alma, que é o grande objetivo do etnólogo. São os impulsos, as mentalidades, os comportamentos, as explicações, os estados subjetivos que são moldados pela cultura. Este espírito está na língua falada pelo povo. Valorizada a presença do pesquisador entre a população pesquisada, ao mesmo tempo que desvaloriza os informantes devido às posições preconceituosas e etnocêntricas, nada mais justo que o antropólogo aprender a língua nativa. A língua reserva um todo cultural com expressões próprias que expressam o modo de pensar e de viver do povo falante, que é dado pela sua cultura. Malinowski viveu entre os trobriandeses, observou e analisou as ações realizadas pelas pessoas e suas

representações, tendo como um dos importantes artifícios de sua pesquisa, o aprendizado da língua trobriandesa. Ao falar com os trobriandeses, o antropólogo procurava entendê-los no contexto de vida daqueles indivíduos, sem intérpretes, e podia fazer sua própria interpretação e análise. Ao estudar os habitantes das ilhas Trobriand, Malinowski elegeu um fato social para representá-los: o Kula.

O livro *Os argonautas do pacífico ocidental* trata do povo trobriandês, que era composto de navegadores, horticultores e comerciantes, e muito ligados a mitos e magias. Por acreditarem na magia, os feiticeiros bowoga'u e as mulukuausi eram respeitados e temidos. Além disso, o chefe dessa sociedade ocupa o mais alto posto da hierarquia social e detêm muitos poderes. Todos o bajulam e se curvam ou se abaixam em sua presença, pois ninguém pode ficar superior ou na mesma altura que ele.

Pesquise mais

Sobre o Kula: MALINOWSKI, B. Características essenciais do Kula. In: _____. **Argonautas do pacífico ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. 2. ed. São Paulo: Abril, 1978. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1032980/mod_resource/content/1/MALINOWSK%20Bronislaw%20-%20Caracteristicas%20essenciais%20do%20kula.pdf>. Acesso em: 25 jun. 2017.

O Kula é uma instituição repleta de regras, que geram mitos, relações econômicas, poder, relações de confiança etc. Podemos dizer que o Kula é uma instituição enorme e complexa que funciona como um todo configurado de interligações orgânicas. Encontramos no Kula, além do comércio normal, uma série de relações secundárias, e uma importante troca simbólica de braceletes brancos (soulava) e colares vermelhos (mwali). Esses colares podem chegar até cinco metros ou serem tão pequenos que não caberiam numa criança. Esse sistema complexo era realizado num anel de ilhas localizado ao Norte e leste da Nova Guiné.

Figura 3.2 | Ilhas Trobriand, Nova Guiné

Fonte: <https://goo.gl/jCwLrT>. Acesso em:a 4 jun. 2017.

A troca de peças confeccionadas de conchas, além de reconstruírem um tempo passado, pois muitas eram de um valor tradicional inestimável, também proporcionam laços de confiança e solidariedade com os parceiros de troca. Essa troca era constante e era realizada em épocas específicas, com regras e convenções. Nas aldeias, as pessoas participam de maneira diferenciada dependendo do clã ao qual pertencem. Uma pessoa de posição inferior terá poucos parceiros, diferente de um chefe que terá muitos. No entanto, uma vez no Kula, sempre no Kula. É uma corrente que jamais se rompe, porque quem recebe um parceiro pela primeira vez, terá esse parceiro para sempre. As pessoas nunca detêm a propriedade dos objetos que circulam e que ficam temporariamente em sua posse. Há uma rota determinada de troca que é feita por meio de canoas e pode demorar anos para um objeto completar seu ciclo.

Os colares (soulava) eram levados em canoas no sentido horário e as pulseiras (mwali) faziam um caminho no sentido anti-horário entre as ilhas.

Figura 3.3 | O sentido das trocas no Kula

Fonte: elaborada pela autora.

É importante notar que a função principal do Kula não é o comércio, mas sim a relação mútua de direitos e obrigações entre os parceiros. Há um jogo de prestígio que envolve as pessoas. Assim, Malinowski mostra que as trocas econômicas não são somente estas que conhecemos no ocidente.

A teoria por ele elaborada (o Funcionalismo) sofreu críticas. No entanto, ainda hoje seu trabalho é considerado. Foi o primeiro pesquisador a fazer realmente uma observação participante e ensinou que a única maneira de conhecer o outro é participando de sua convivência. Sobre os trobriandeses, pela primeira vez, a organização social do povo nativo "deixa de ser anedótico, curiosidade exótica, descrição moralizante ou coleção exaustiva erudita" (LAPLANTINE, 1998, p. 84). Finalmente, uma das grandes qualidades de Malinowski foi dar vida a esses atores anônimos. Vida esta que é própria do trobriandês e, por isso, ele não será simplesmente um selvagem, mas um Argonauta do Pacífico Ocidental.

Sem medo de errar

Conforme Malinowski, para entendermos o outro é necessário que convivamos com ele. No entanto, ele também nos diz que devemos ter um olho mais atento às "observações sobre o observado". Em nossa situação-problema, essas observações foram dadas na descrição de uma festa de lavagem de igreja. A partir dessas informações, vamos "tentar apreender a cultura não apenas um *conjunto de manifestações*, mas *como síntese integrada* de uma multiplicidade de aspectos." (DURHAM, 2004, p. 209).

Se Malinowski diz que podemos conhecer uma cultura observando uma canoa no seu contexto cultural, podemos tentar fazer uma análise da festa da lavagem no contexto em que ela está inserida. Mesmo aquele que faz parte da religião afro-brasileira, que se manifestou na praça, pode ser como os trobriandeses de Malinowski, que falavam do Kula, mas não entendiam sua estrutura social. Então, vamos ser o antropólogo que vai entender e interpretar esse fato social.

Em nossa situação-problema, o que podemos perceber é que a festa vai muito além da pura comemoração religiosa. Por si só a lavagem das escadas pode nos trazer muitas indicações se soubermos que as religiões afro-brasileiras foram e ainda são vítimas de preconceito. Certamente, quando o povo vestido de branco, colares coloridos no pescoço e turbante na cabeça invade a praça, ele está, naquele momento, enfrentando o preconceito impingido contra ele num ato que, além de religioso, é político. Mostrar-se na praça é afirmar a identidade. É dizer em praça pública que se é um religioso afro-brasileiro, mostrando-se sem medo do preconceito. As outras manifestações culturais, como o jongo, o samba, a capoeira, que também estão presentes na festa, mostram que sua presença têm a função de demonstrar e afirmar a cultura e a identidade afro-brasileira naquela cidade. Os cabelos trançados, as cores da bandeira da irmandade e as roupas demonstram que a lavagem, mais que uma festa, é uma luta contra o preconceito, a intolerância e o racismo.

Faça valer a pena

1. Para Malinowski:

> [...] é necessário contrapor as ideias às emoções, o comportamento observado ao comentário que sobre ele tece o nativo, a visão que o antropólogo constrói da cultura à síntese inconsciente que, presente "na cabeça do nativo", orienta e dá significado às suas ações. (DURHAM, 2004, p. 207)

Assinale a alternativa que explicita o que essa observação de Durham quer dizer sobre a formulação da teoria funcionalista de Malinowski:

a) A observação de Durham exprime que é importante ouvir o administrador, porque ele entende a cultura dos nativos.
b) Significa que é importante levar em conta a explanação do nativo, pois é ela que dará ao antropólogo o entendimento sobre sua cultura.
c) O significado da observação, expressa no texto, significa que a visão do antropólogo é o que interessa para a pesquisa.
d) O texto de Durham mostra que, para Malinowski, o que orienta a pesquisa é a interpretação do antropólogo.
e) O texto quer dizer que, para Malinowski, a síntese inconsciente da cultura está na cabeça do antropólogo.

2.

> Quer consideremos uma cultura muito simples, ou primitiva, ou uma extremamente complexa e desenvolvida, deparamo-nos com uma vasta aparelhagem, em parte material, em parte humana, em parte espiritual, com a ajuda da qual o homem é capaz de lidar com os problemas concretos, específicos, com que se defronta. (MALINOWSKI, 1970, p. 42)

Baseada na explanação de Malinowski a respeito da cultura no texto citado anteriormente, assinale a afirmativa que traz a definição de cultura segundo seu entendimento:
a) Devido ao biologismo da teoria de Malinowski, cultura é cultivo de um tecido vivo em substâncias nutrientes que dá condições à sobrevivência.
b) Conforme o biologismo, instituído na teoria funcionalista, cultura é como o processo de lavrar a terra.
c) A cultura é um sistema totalizante de elementos interdependentes de uma sociedade, organizando-os em torno de tarefas importantes e vitais.
d) O conceito de cultura é definido por Malinowski como aquilo que se refere aos bons costumes, à educação e ao desenvolvimento.
e) A definição de cultura para Malinowski está relacionada ao ideal de elite, por isso é dividida em cultura erudita e cultura popular.

3.

> A partir de sua própria experiência – Limitada a um minúsculo arquipélago que permanece, no início do século, relativamente afastado dos contatos interculturais –, Malinowski, baseando-se no modelo do finalismo biológico, estabelece generalizações sistemáticas que não hesita em chamar de "leis científicas da sociedade". (LAPLANTINE, 1998, p. 83)

Conforme o biologismo do Funcionalismo elaborado por Malinowski, assinale a afirmativa que elucida a relação entre a biologia e a conduta social:

a) Malinowski relaciona as necessidades biológicas básicas com as necessidades derivadas e integradoras, que seria todo comportamento social organizado.

b) Malinowski relaciona a biologia humana com a biologia animal, aproximando o homem da natureza.

c) Malinowski relaciona o instinto dos insetos sociais com a organização social desenvolvida pelo homem.

d) Malinowski relaciona vida social humana com a vida dos animais sociais, provando que o homem é um animal como outro qualquer.

e) Malinowski relaciona o sistema biológico com os fatos sociais que são determinantes das leis sociais.

Seção 3.2

Radcliffe-Brown e o totemismo

Diálogo aberto

Você se lembra de Ademir, o rapaz que trabalha no restaurante da mãe e faz pinturas de casas para complementar o orçamento? Lembra-se também de que ele tem um grupo de amigos que se reúne todas as sextas-feiras para conversar? Ademir ficou uma semana sem comparecer à reunião semanal dos amigos. Ele foi ao casamento de uma prima, numa cidade do interior, juntamente com sua esposa e sua mãe. Quando voltou, na outra sexta-feira, foi ao encontro dos amigos para contar as novidades. Ademir contou que sua mãe estava muito surpresa em saber como as coisas estavam mudadas na família. A família dela era muito conservadora, sempre teve casamentos duráveis, noivas vestidas de branco, crianças que ainda pediam a benção beijando as mãos dos velhos. No entanto, parece que a coisa estava mudada. Logo após a chegada de Ademir e sua família, tia Cota pôs-se a contar para sua mãe sobre as mudanças que estavam acontecendo. Tia Cota falou: "– Você ficou sabendo? O primo Jeremias está se separando, e nem tem 3 anos de casado. Um horror! Ninguém mais tem paciência. É um tal de casa e descasa que a gente nem sabe mais quem é da família. A Lu, sua sobrinha caçula... nem te conto...está grávida". Tia Cota continuava aos suspiros, assombrada: "– Nem foi porque arrumou homem. Ela disse que é produção independente. Ora veja só, uma mulher querer ter um filho sozinha. Pobre criança que vai nascer sem pai". E continuava... "–A Marina vai se mudar para São Paulo. Ao invés de procurar um bom moço para casar, falou que vai fazer a independência dela antes de constituir família. Que absurdo... E ninguém ouve mais conselho. O padre Chico ainda vem aqui em casa todas as quartas para o terço, mas a meninada não quer saber da conversa dele. Dizem que está velho e não entende das coisas de jovens. Veja só, nem religião dá mais conta do recado. Minha irmã, o mundo está perdido!".

Ademir contou essa conversa para os amigos. Alguns se expressaram dizendo: "– Nossa, que família antiquada é a sua!", outros comentaram um pouco mais: "– É, as pessoas estão mudando,

ninguém mais quer saber de casamento e de conversa com o padre. A gente apela para o santo só quando a coisa aperta".

Você, aluno, observando esse fato, como analisaria essa mudança familiar sob a luz da teoria estrutural-funcionalista? O que Radcliffe-Brown acharia que estava acontecendo nessa sociedade quanto à sua estrutura social?

Não pode faltar

Iniciamos esta seção falando de um antropólogo que foi contemporâneo de Malinowski. Seu nome é Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881-1955). Ele era de nacionalidade inglesa, e começou sua vida acadêmica nas Ciências Naturais, mudando posteriormente para a Antropologia. Embora ele seja comumente associado ao Funcionalismo, a teoria por ele desenvolvida é a Estrutural-funcionalista, que se distingue do funcionalismo de Malinowski. Radcliffe-Brown não estudava somente como funcionam as sociedades, mas como as estruturas sociais se associam para permitir a continuidade do sistema social. Defensor da presença do antropólogo no campo, ele pesquisou nas ilhas Andaman (1906-1908) e no oeste da Austrália (1910-1912). Essas pesquisas serviram de base para as obras *The andaman islanders* (1922) e *The social organization of australian tribes* (1930).

Figura 3.4 | Cerimônia em que os homens se desculpam com as mulheres pela guerra

Fonte: <https://goo.gl/w8b43D>. Acesso em: 26 jun. 2017.

A elaboração do estrutural-funcionalismo como uma escola antropológica é do começo do século XX, quando houve, nas ciências sociais, uma reação às teorias evolucionista e difusionista. Nesse sentido, o estrutural-funcionalismo não se difere quanto às ideias proferidas pelas escolas funcionalista e culturalista, porém, elabora uma nova maneira de olhar para a sociedade.

Assim sendo, Radcliffe-Brown constrói, a partir da análise da estrutura social, um modelo teórico. Para esse antropólogo, a estrutura social corresponde às "relações sociais estabelecidas na sociedade, onde cada unidade funcional serve como uma espécie de sustentáculo social [...]" (OLIVEIRA; SANTANA; ALVES, 2014, p. 236).

Assimile

Conforme a concepção de Radcliffe-Brown, estrutura não é o conjunto de fenômenos sociais, mas como esses fenômenos se relacionam.

Isso significa que todas as partes da sociedade estão interligadas como um organismo. Por isso, o antropólogo deve conceber a sociedade como um todo orgânico, cujas partes interligadas são primordiais para o bom funcionamento do organismo social e manutenção da estrutura.

Vale notar o que Radcliffe-Brown explana sobre em que consiste estudar as estruturas sociais:

> **Observe-se que dizer que estamos estudando estruturas sociais não significa a mesma coisa que dizer que estudamos relações sociais, tal como alguns sociólogos definem a matéria. Determinada relação social entre duas pessoas (a menos que sejam Adão e Eva no jardim do Éden) só existe como parte de ampla rede de relações sociais, implicando muitas outras pessoas, e é esta rede que considero objeto de investigações. (RADCLIFFE-BROWN 1973, p. 235)**

Assimile

Segundo Radcliffe-Brown:

> **A continuidade da estrutura é mantida pelo processo da vida social que consiste em atividades e interações dos seres humanos como indivíduos e de grupos organizados nos quais estão unidos. A vida social da comunidade é aqui definida como o *funcionamento* da estrutura social. (RADCLIFFE-BROWN, 1973, p. 222-223)**

Outra questão fundamental do estrutural-funcionalismo de Radcliffe-Brown é o conceito de função. Na sua concepção, função constitui uma "hipótese de trabalho". Partindo do dado de que nenhum trabalho científico pode ser realizado sem hipótese (proposição, verdadeira ou falsa, a partir da qual pode-se deduzir uma série de consequências) de trabalho, o autor nos coloca duas observações: em primeiro lugar, acredita que nem tudo na vida de toda comunidade tem que ter uma função. Se ela existir, vale a pena investigá-la. De maneira que a função que o investigador está considerando para um determinado costume é apenas uma hipótese, pois precisa ser comprovada. Assim, se nada foi comprovado, existe apenas a pressuposição de que há uma função.

Entretanto, para se pensar na estrutura social, a função não pode ser deixada de lado, pois ela é a correspondência que se dá entre uma ação social e o sistema do qual ela faz parte. Dessa forma, segundo a concepção de Radcliffe-Brown, a função é um modo padronizado de agir ou pensar relacionado à estrutura ou sistema de relações sociais.

Em seu estudo *Estrutura e função na sociedade primitiva*, Radcliffe-Brown chama a atenção para o estudo da linguagem. Considerando a linguagem como "uma série conexa de modos de falar", o antropólogo observa que há

> [...] uma relação muito geral entre linguagem e estrutura social. Porém assinala que se considerarmos as características especiais de determinada linguagem – sua fonologia, morfologia e mesmo, em grande grau, seu vocabulário – não haverá conexão direta de determinação unilateral ou mútua entre essas características especiais da estrutura social da comunidade no seio da qual a língua é falada. (RADCLIFFE-BROWN, 1973, p. 241)

Isso significa que duas sociedades diferentes podem ter formas de estrutura social muito semelhantes e possuírem línguas muito diferentes. Logo, a "coincidência de determinada forma de estrutura social e certa linguagem em dada comunidade é sempre resultado de acaso histórico." (RADCLIFFE-BROWN, 1973, p. 241).

Em segundo lugar, o costume é também um fator importante. O que deve ser observado é que um mesmo costume, em diferentes sociedades, pode ter funções diferentes. (RADCLIFFE-BROWN, 1973).

Exemplificando

Um costume como uma festa, em diferentes sociedades e ocasiões, vai além de reunir as pessoas, pois podem ter finalidades religiosas, políticas, de ritos de passagem etc. que lhes dão diferentes funções.

Partindo-se da premissa de que nem todo costume tem uma mesma função, chega-se à necessidade de se fazer a comparação de sistemas estruturais de tipos diferentes. Assim, o método vai ser comparar o máximo de sistemas estruturais possível, o que torna a pesquisa de campo imprescindível.

Nas palavras de Radcliffe-Brown, o método a ser adotado na antropologia social

> Deve combinar um profundo estudo das sociedades simples (isto é, os sistemas estruturais observáveis em determinadas sociedades) com a comparação sistemática de muitas sociedades ou sistemas estruturais diferentes). A comparação é indispensável. O estudo de

> uma sociedade única pode fornecer materiais para estudo comparado, ou ensejar hipóteses que então precisam ser verificadas por referência a outras sociedades; não pode dar resultados demonstráveis. (RADCLIFFE-BROWN, 1973, p. 239)

Figura 3.5 | Grupo dos Grandes Caçadores Andamaneses com os corpos pintados

Fonte: <https://goo.gl/17TkXQ>. Acesso em: 26 jun. 2017.

O estrutural-funcionalismo também presta atenção ao estudo das sociedades num determinado momento. Logo, privilegia uma análise das sociedades do ponto de vista sincrônico. Essa postura vai se opor à análise diacrônica que estuda as sociedades através dos tempos (ou seja, através da história). Portanto, essa teoria não se preocupa com as origens e transformações das sociedades no passar do tempo, como o Evolucionismo e o Difusionismo consideravam.

É importante notar a relação que a teoria estrutural-funcionalista faz entre a vida orgânica e a social. A abordagem teórica de Radcliffe-Brown procura explicar as condições necessárias de existência da organização social através de uma analogia com organismos, isto é, a vida orgânica.

Podemos melhor entender essa abordagem por meio de uma tabela comparativa entre a vida orgânica e a vida social:

Quadro 3.3 | Comparação entre vida orgânica e vida social

VIDA ORGÂNICA	VIDA SOCIAL
O organismo é um aglomerado de células/moléculas que é sua unidade de formação.	A sociedade é um aglomerado de seres humanos (pessoas) que é sua unidade de formação.
A estrutura orgânica é um sistema de relações pelo qual as unidades se relacionam.	A estrutura social é um sistema de relações entre pessoas ou grupos de pessoas.
O processo de continuidade estrutural do organismo é a vida que determina o funcionamento da estrutura.	A continuidade da vida social é mantida pelo processo de vida estrutural, que são as atividades e as interações de pessoas e grupos.
Há uma função do processo fisiológico que corresponde à necessidade do organismo.	A função das atividades sociais corresponde ao seu desempenho na vida social como um todo, contribuindo para a manutenção da continuidade estrutural.

Fonte: elaborado pela autora.

Fica clara a analogia entre o sistema social e o sistema biológico especificado no esquema descrito anteriormente no quadro. Vale notar que a biologia está sempre presente e fundamenta a construção teórica tanto do Funcionalismo quanto do estrutural-funcionalismo, não é à toa o uso da metáfora da sociedade como corpo social.

Assimile

Radcliffe-Brown concebe a sociedade "como um todo orgânico no qual as partes se interligam para manutenção do sistema e da estrutura [...]" (OLIVEIRA; SANTANA; ALVES, 2014, p. 242).

Em vista dessa construção teórica, podemos olhar essa realidade por três enfoques:

1. **Morfológico**: por um lado temos as estruturas orgânicas e por outro, as estruturas sociais, que são:

> as relações sociais estabelecidas na sociedade, onde cada unidade funcional serve como uma espécie de sustentáculo social: a sociedade concebida como um todo orgânico no qual as partes se interligam para manutenção do sistema e da estrutura, esta se relacionando diretamente com aquela. (OLIVEIRA; SANTANA; ALVES, 2014, p. 236)

2. Fisiologia: função e como funcionam as estruturas orgânicas, função e como funcionam as estruturas sociais e porque funcionam. Isso, considerando os sistemas sociais e culturais interligados num todo orgânico.

3. Evolução e desenvolvimento: como surgem as novas estruturas sociais. As alterações que se dão na sociedade diferem sobremaneira das alterações que se dão no organismo animal. O animal acometido de uma doença morre, já o sistema social raramente morre, de uma maneira geral ele luta contra a anomia e muda para novos tipos de estrutura social.

A unidade funcional que permanece é chamada por Radcliffe-Brown de **estática**, ou que tem consistência interna (família, relações entre pai e filho, diferenciação entre indivíduos de classes sociais estruturalmente definidas). Por outro lado, quando há uma disfunção social (anomia) ele a chama de **patologia social**, e acontece a criação de uma nova estrutura social. Essa nova estrutura social acontece para aliviar as tensões. Uma nova forma de aliviar as tensões seria, por exemplo, a criação de uma nova religião, uma vez que a antiga não esteja mais dando conta de sua função.

Reflita

Refletindo sobre a explicação de Radcliffe-Brown, que diz que a condição de anomia é instigadora da criação de mudança da estrutura social, responda: isso realmente acontece? Essa não é uma explicação simplista?

Quanto às alterações da estrutura social, Radcliffe-Brown as considera uma disfunção ou degeneração, pois há uma ruptura na

unidade funcional estática. Ao realizar essa análise, o antropólogo evidencia a influência de Durkheim em seu trabalho. Na obra *As regras do método sociológico*, Durkheim (2007) já escrevia sobre a questão da disfunção social como se fosse uma doença social. Esse autor diferenciava os fenômenos sociais entre o normal e o patológico em uma sociedade. Por exemplo, o suicídio era considerado uma patologia social que caracterizava a sociedade moderna.

Entretanto, Radcliffe-Brown, ao olhar para as alterações que ocorrem nas sociedades, percebe que a analogia com a vida biológica não é possível. Ele escreve que as sociedades não morrem como um organismo doente.

As instituições correspondem a um outro fator importante para a teoria Estrutural-Funcionalista. Elas também têm funções que marcam a estrutura social. Segundo Radcliffe-Brown, as instituições sociais, "no sentido de modo padronizado de conduta, constituem o maquinismo pelo qual a estrutura social, que é uma relação de redes sociais, mantém a existência e continuidade próprias." (RADCLIFFE-BROWN, 1973, p. 246).

Podemos melhor entender essa questão, nas palavras do autor:

> **[...] De modo que talvez possamos dizer que, enquanto um organismo atacado por doença virulenta reagirá, e se a reação falhar, morrerá, sociedade que seja arrastada à condição de desumanidade ou inconsistência funcionais (o que chamamos provisoriamente de disnomia) não morrerá, exceto em casos relativamente raros (como uma tribo australiana subjugada pela força destrutiva do homem branco), mas continuará a lutar no sentido de uma eunomia (*boa ordem*), algo como a saúde social, e poderá, enquanto isto, alterar seu tipo estrutural. (RADCLLIFE-BROWN, 1973, p. 165 – grifo nosso)**

Pesquise mais

RADCLLIFE-BROWN, A. R. **Estrutura e função na sociedade primitiva**. Petrópolis: Vozes, 1973. Introdução e capítulos IX e XX.

Pensando na analogia entre a estrutura orgânica e a estrutura social, proposta por Radcliffe-Brown, percebe-se que ela não dá conta de pelo menos duas questões:

1. A estrutura orgânica pode ser observada fora de seu funcionamento. Já a estrutura social só pode ser observada estando em funcionamento. Ou seja, é impossível fazer a observação da estrutura social sem a fisiologia.

2. Um animal não muda de estrutura no decorrer da vida. Isto é, um porco não se transforma num hipopótamo. Por outro lado, uma sociedade pode mudar o tipo de sua estrutura.

Um dos temas discutidos por Radcliffe-Brown foi o totemismo, fato comum em muitas sociedades tribais e que encantou muitos pesquisadores do começo do século XX. Esse fato consiste em uma associação mística entre um grupo humano (clã ou pessoa) e um animal ou planta (totem). O antropólogo procurou analisar o totemismo baseando-se "no estudo da relação geral entre o homem e as espécies naturais na mitologia e no ritual" (ZANINI, 2006, p. 521). Debatendo com a teoria evolucionista, Radcliffe-Brown diz que não há totemismo, mas totemismos, tais como de clã, de sexo, patrilinear etc. Para o autor, os totens se tornam sagrados quando são escolhidos pelas pessoas ou grupos sociais (clãs) porque já são objetos de comportamentos rituais. "E os rituais teriam por função exprimir e manter viva a solidariedade do grupo social, bem como individualizar e separar o grupo em relação aos demais, ou seja, salientar a sua especificidade." (ZANINI, 2006, p. 523).

Radcliffe-Brown incorpora o mundo animal, isto é, a natureza externa ao homem à ordem social, como se fizesse parte dela. A questão da origem, tão discutida pelos evolucionistas, não tem importância para esse antropólogo.

Radcliffe-Brown (1973) formulou quatro leis gerais a respeito do totemismo que são passíveis de comparação pelo método indutivo (indução é o raciocínio que, após considerar um número suficiente de casos particulares, conclui uma verdade geral):

1. Nas sociedades primitivas as coisas têm uma importância para a vida social. Por ser assim, convertem-se em objetos os rituais que fixam seus valores na vida social.

2. Animais e vegetais que são utilizados para alimentação, podem se converter em objetos rituais.

3. Os diferentes grupos que fazem parte de uma sociedade primitiva tendem a se distinguir uns dos outros por meio de rituais.

4. Esses rituais se relacionam entre si e incluem uma série de espécies encontradas na natureza.

Para Radcliffe, a função dos rituais é "manter viva a solidariedade do grupo social bem como individualizá-lo e separar o grupo em relação aos demais, ou seja, salientar sua especificidade." (OLIVEIRA; SANTANA; ALVES, 2014, p. 523).

Em síntese, podemos dizer que, para o estrutural-funcionalismo de Radcliffe-Brown, o totemismo faz parte de um todo social que permite, à sociedade totêmica, representar o universo como ordem social e moral (OLIVEIRA; SANTANA; ALVES, 2014).

Vale observar que o estrutural-funcionalismo também tem constante preocupação de ajustar seus estudos ao colonialismo. Percebemos isso, por exemplo, quando Radcliffe-Brown fala do colonialismo realizado na África pelos europeus sobre o povo 'inculto' africano e o que essa relação muda na estrutura social africana, com o acréscimo à população de "funcionários do governo, missionários, comerciantes e, em alguns casos, colonos." (RADCLIFFE-BROWN, 1973, p. 248).

Embora o antropólogo identifique as relações permeadas pelo poder entre brancos dominadores e negros dominados, que modifica a estrutura social africana, segue mais adiante com uma nomeação, bastante suspeita, dessa sociedade. Radcliffe-Brown (1973, p. 248) escreve:

> **Europeus e africanos constituem classes diferentes no seio da nova estrutura, com línguas diferentes, diferentes costumes e modos de vida, bem como padrões de ideias e valores diferentes. Termo conveniente para sociedades desse tipo seria 'sociedades compósitas'; foi também sugerido o termo 'sociedades plurais'.**

Como exemplo dessas sociedades, Radcliffe-Brown descreve a União Sul Africana como povos de línguas diferentes e diferentes descendências: europeias, 'homens de cor', malaios, holandeses e hotentotes (grupos étnicos do sudeste da África), hindus e descendentes de certas tribos bantas (grupo linguístico da África subsaariana) (RADCLIFFE-BROWN, 1973).

Na realidade, o autor considera que não se pode chegar a uma conclusão simplista, de que as culturas estão em interação, conforme acreditava Malinowski, pois ele não acreditava que havia uma interação da cultura inglesa com a africana e tantas outras que estão presentes na África do Sul.

Por outro lado, sobre uma tribo transkeiana, escreve: "O que está acontecendo numa tribo transkeiana, por exemplo, só pode ser descrito pelo reconhecimento de que essa tribo foi incorporada num amplo sistema político e econômico." (RADCLIFFE-BROWN, 1973, p. 249).

A Antropologia funcionalista procurava reduzir o abismo entre a política colonialista e a experiência antropológica, que colaborava com o conhecimento sobre as populações colonizadas. Além das questões que envolviam os problemas administrativos, que era governar com administração nativa, a preocupação com o desenvolvimento altera o foco para a 'mudança social', como acontece com Radcliffe-Brown.

Existem algumas distinções entre o funcionalismo e o estrutural-funcionalismo que os diferencia entre si.

Quadro 3.4 | Distinções entre o funcionalismo de Malinowski e o Estrutural-Funcionalismo de Radcliffe-Brown

FUNCIONALISMO	VIDA SOCIAL
No Funcionalismo de Malinowski, o indivíduo era o principal ator nas relações sociais de uma determinada sociedade.	Para o estrutural-funcionalismo de Radcliffe-Brown, o indivíduo é coagido pela estrutura, ou seja, pelas relações sociais estabelecidas no âmbito da coletividade.
Malinowski parte do indivíduo em sua análise funcional da sociedade (lógica internalizada).	Radcliffe-Brown parte da análise do coletivo que age sobre o indivíduo (lógica externalizada).

A sociedade é um conjunto de interações que o homem ou cada indivíduo estabelece entre si, e mantém a sociedade funcionando. Os costumes funcionavam (sendo aprendidos e manifestos funcionalmente) e revelavam as bases sociais e psicológicas. Essas bases mantêm o organismo social.	Influenciado pela teoria de Durkheim, o peso da estrutura detém ou é determinante sobre o indivíduo. Instituições como a família, a política, a religião etc. contribuem para a manutenção do organismo social.
Centra na cultura que tem o sentido de satisfazer as necessidades biológicas primárias do indivíduo.	Concentra-se na estrutura das relações sociais.
O conceito de função é definido por Malinowski como "a satisfação de uma necessidade por uma atividade na qual os seres humanos cooperam, usam artefatos e consomem bens" (MALINOWSKI, 1970, p. 44).	Função para Radcliffe-Brown constitui uma hipótese de trabalho. É um modo padronizado de agir ou pensar relacionado à estrutura ou sistema de relações sociais.

Fonte: elaborado pela autora.

O estrutural-funcionalismo foi uma corrente influente no começo do século XX e, ainda hoje, continua sendo um marco para a Antropologia Social. Inspirou todas as ciências humanas com seu método comparativo e a teoria das estruturas sociais.

Sem medo de errar

A família foi um dos assuntos principais estudados por Radclife-Brown. Isso porque uma instituição como a família contribui para a manutenção da estrutura social. Vimos que a unidade funcional que permanece é chamada por Radcliffe-Brown de **estática**, ou que tem consistência interna (família, relações entre pai e filho, diferenciação entre indivíduos de classes sociais estruturalmente definidas). No caso narrado na situação-problema, a família está mudando sua constituição. Vemos casamentos que se desmancham, mulheres que constituem famílias de mãe e filho, jovens que não querem mais tomar as bênçãos dos mais velhos. Isso significa que a unidade funcional 'família' está se desestabilizando, em relação ao modo como era concebida anteriormente.

Para tia Cota, a família nuclear deveria ser duradoura e constituída de pai, mãe e filhos. Essa seria uma instituição estática com consistência interna para a sociedade concebida pela tia em questão. Embora a família continue a existir, ela muda as funções de seus elementos e, por conseguinte, desestabiliza a estrutura social, como tia Cota deixou claro.

Segundo Radcliffe-Brown, quando há uma disfunção social (anomia), que ele chama de **patologia social**, acontece a criação de uma nova estrutura social. Essa nova estrutura social acontece para aliviar as tensões. Nesse caso, "queira ou não queira", tia Cota vai ter que viver numa nova estrutura social, em que os jovens não mais pensam em se casar, os casamentos são menos duráveis, podendo haver produções independentes" e famílias de pai e filho ou mãe e filho.

Da mesma maneira acontece com a religião. O costume do padre ir à casa de tia Cota para participar do terço tem uma função que vai além da realização da reza. A religião, nesse caso, estrutura as relações familiares. O padre estando presente, na reza do terço, traz consigo seu status, seu poder de religioso e conhecedor das ordens divinas. No entanto, o que parece, na narrativa de tia Cota é que a presença religiosa não está mais dando conta da sua função. Os mais novos dizem que o padre é velho, ou podemos traduzir para 'o que o padre fala está em desacordo com as novas mentalidades'. Percebemos que a tensão existente entre a religião e a juventude se estende para a estrutura social, uma vez que todas as partes da sociedade estão interligadas como um organismo. Por isso, se concebermos a sociedade como um todo orgânico, cujas partes interligadas são primordiais para o bom funcionamento do organismo social e manutenção da estrutura, identificamos, segundo a teoria de Radcliffe-Brown, uma anomia social.

O que podemos pensar é que para aliviar essa tensão, o padre deve modificar seu modo antigo de lidar com os adeptos e trazer uma nova interpretação religiosa, a fim de dar conta da função esperada que a religião deve cumprir, na família de Ademir.

Faça valer a pena

1. O estrutural-funcionalismo, enquanto uma escola antropológica, surgiu em início do século XX muito em reação aos evolucionistas e difusionistas, rejeitando os seus modelos teóricos e analíticos, tendo como seu principal expoente Alfred R. Radcliffe-Brown. Distinguindo-se também do funcionalismo e sua abordagem teórica, a maneira de compreender as sociedades, construindo um modelo teórico e analítico partindo da análise da estrutura social [...] (OLIVEIRA; SANTANA; ALVES, 2014, p. 236).

Assinale a alternativa que especifica como Radcliffe-Brown concebia o conceito de estrutura social:

a) A estrutura social é um sistema de relações entre pessoas ou grupos de pessoas.

b) A estrutura social é uma hipótese de trabalho, que deve ser provada pelo pesquisador.

c) A estrutura social é um conjunto de objetos rituais que têm a função de se tornarem totens.

d) A estrutura social constitui-se em partes dissociadas da sociedade que compõe o todo.

e) A estrutura social é a ideia que associa a vida animal à sociedade humana.

2. A função é concebida pelo estrutural-funcionalismo como uma hipótese de trabalho. Embora essa concepção seja diferente da elaborada pelo Funcionalismo, a função é um conceito importante para entender a estrutura social.

Assinale a alternativa que traga a definição de função, segundo a concepção de Radcliffe-Brown:

a) Função é um método de trabalho que foi muito comum na antropologia do começo do século XX para analisar as relações sociais.

b) Função é a possibilidade de efetuar uma ação social a qual é desprovida de sentido em relação ao sistema social.

c) Função é um modo padronizado de agir ou pensar relacionado à estrutura ou sistema de relações sociais.

d) A função é uma invenção da antropologia para melhor definir a padronização dos sistemas sociais.

e) A função pode ser concebida como a atitude animal que o relaciona com o sistema social totêmico.

3.

> Os fenômenos sociais constituem uma classe distinta de fenômenos naturais. São todos, de um modo ou outro, relacionados com a existência de estruturas sociais, neles implicadas ou resultantes deles. As estruturas sociais são tão reais quanto os organismos individuais. O organismo complexo é um conjunto de células vivas e fluidos intersticiais dispostos em certa estrutura; e a célula viva é analogamente uma disposição estrutural de moléculas complexas. (RADCLIFFE-BROWN, 1973, p. 235)

Analisando o texto no descrito anteriormente, assinale a alternativa que indica que tipo de analogia Radcliffe-Brown está fazendo para entender a estrutura social:

a) É uma analogia entre organismos individuais e a estrutura biológica dos animais.
b) É uma analogia entra a biologia e a vida complexa.
c) É uma analogia entre os organismos complexos e a célula viva.
d) É uma analogia entra a vida orgânica e a vida social.
e) É uma analogia entre estrutura social e a vida resultante da natureza.

Seção 3.3

Evans-Pritchard e a noção antropológica de tempo

Diálogo aberto

Em mais um encontro com os amigos, Ademir vai contar sobre problemas que estão acontecendo no restaurante de sua mãe. Ele narra para seus amigos que os negócios não andam bem. O restaurante é bem localizado, perto de comércios e empresas. Serve almoço para as pessoas que trabalham nas proximidades e estava indo muito bem. Entretanto, já faz alguns meses que a freguesia começou a diminuir. Procuraram fazer propaganda, variar o cardápio, mas a freguesia não retornava e tampouco apareciam novos clientes. Os colegas de Ademir acabam lançando ideias a respeito de qual poderia ser o motivo para a desaceleração do negócio da mãe. Porém, não encontram soluções satisfatórias. Lili, uma das amigas que fazia parte do grupo, depois de ouvir as propostas e as dificuldades para solucionar o problema, resolveu dar sua opinião. Ela disse: –" É inveja. Tenho certeza de que colocaram olho gordo no restaurante de sua mãe". Teve gente que disse que isso era bobagem e que o motivo era a crise. As pessoas deviam estar trazendo marmitas de casa para economizar. Mas, Lili continuou firme: –" Aconteceu a mesma coisa com a cabeleireira de minha mãe. Ela foi perdendo toda a freguesia e quase não ganhava dinheiro para pagar o aluguel do salão. Daí ela foi numa mulher que é benzedeira. Essa mulher mandou ela fazer uma defumação, colocar umas plantas na porta para espantar o mau-olhado e acender umas velas. A cabelereira, que já não tinha mais o que fazer para melhorar os negócios fez o que a benzedeira mandou. Depois de poucos dias, a freguesia começou a voltar. Gente nova veio procurar os serviços da cabelereira e tudo voltou para o normal.

Mesmo com essa história, tinha gente que duvidava. Aí Lili completou: "– Você nunca ouviu falar que tem gente que tem o olho ruim, que seca até pimenteira? Vai saber quem ficou com inveja da mãe do Ademir. Tem que fazer uma limpeza espiritual, defumação, colocar espada de São Jorge na porta, por um santo protetor e acender vela. Só assim as coisas vão melhorar.

Depois dessa conversa, outros componentes do grupo começaram a dizer que conheciam alguns casos e que já tinham passado por isso. Alguns conheciam benzedeiras, mães de santo, padres e pastores que faziam essas limpezas. E mais, disseram que havia quebranto de malquerer e de bem querer. A avó de um dos rapazes benzia e recebera o dom, que era herança de família.

Agora que você conhece a teoria estrutural-funcionalista de Evans-Pritchard e sua pesquisa com os Azande, como olharia para essa questão que está tão presente na sociedade brasileira? O que representa a magia, o benzimento para a estrutura social brasileira?

Não pode faltar

Nesta seção, vamos introduzir mais um pesquisador que pertence à Antropologia inglesa do começo do século XX. Edward Evan Evans-Pritchard (1902-1973) foi um antropólogo que teve grande importância para a formação da Antropologia Social. Recebeu influências de Malinowski e Radcliffe-Brown seguindo o Estrutural-funcionalismo, porém se afastando de algumas questões teóricas de Radcliffe.

Sua primeira pesquisa de campo foi realizada entre os Azande — um povo que habitava as terras do alto Nilo. Essa pesquisa resultou na sua tese de doutorado (1927) e em um livro clássico intitulado *Bruxaria, oráculo e magia entre os Azande* (1937).

Mais tarde, após 1930, começou a pesquisar os Nuer, que era um povo do sul do Sudão, e este trabalho também resultou num livro de grande importância para a Antropologia Social: *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota. (1999).*

Devido a seus estudos sobre populações sudanesas da região sul do Nilo Branco, tornou-se um autor de suma importância para a "história do africanismo e de antropologia política." (MAZZARIELLO; FERREIRA; STUMPF, 2015).

Para esse autor, assim como para seus contemporâneos culturalistas e funcionalistas, o trabalho de campo é primordial para o saber antropológico.

Evans-Pritchard concebia o trabalho do antropólogo como um trabalho de tradução de valores culturais dos nativos para o

entendimento daquele que não conhece essa sociedade e tem valores culturais muito diferentes dela. Na introdução do seu livro *Os Nuer*, Pritchard apresenta as dificuldades que enfrentou tanto no aprendizado da língua quanto na obtenção de informações por meio da conversa com os membros do grupo. Havia uma oposição a dar informações pessoais ao pesquisador. Conforme suas palavras: "No instante em que eu começava a discutir algum costume com alguém, outro interrompia a conversa com um assunto de interesse dele ou com uma troca de gentilezas e brincadeiras" (EVANS-PRITCHARD, 1999, p. 20). Essa postura mostra como os Nuer se esquivavam em dar informações ao pesquisador.

Figura 3.6 | Evans-Pritchard com um grupo de criança Azande no sul do Sudão

Fonte: <https://goo.gl/LctBQK>. Acesso em: 19 jun. 2017.

Considerando o momento em que seus trabalhos foram escritos, percebemos que o debate entre a História e a Antropologia também está presente nas pesquisas de Pritchard. Diante da experiência etnográfica não seria possível pensar a história no singular. Esse antropólogo trouxe uma nova dimensão para o debate.

> Dizia ele: O conhecimento do passado leva a uma compreensão mais profunda da natureza da vida social no presente. A história não é mera sucessão de eventos, mas sim uma relação entre eles; seu processo de desenvolvimento. O passado está contido no presente como este no futuro. (EVANS-PRITCHARD, 1962, p. 100, apud SCHWARCZ, 2005, p. 123)

Isso quer dizer que não há sociedade sem história, pois a história é um processo. Inaugurava, assim, outra maneira de ver a história, que era diferente dessa 'nossa história' examinada por fontes documentais, mas aquela construída a partir de categorias nativas (SCHWARCZ, 2005).

Essa proposição significava algumas posições assumidas pelo antropólogo. Criticava uma 'ignorância da história', e dizia que, devido ao impasse ao qual a Antropologia havia chegado em relação ao distanciamento da história, ela se tornara 'anti-histórica', uma vez que fazia o "uso acrítico de fontes documentais, o pouco esforço para lidar como passado, o suposto de que as populações nativas eram estáticas e, sobretudo, a ideia de que se podia desconhecer a mudança social." (SCHWARCZ, 2005, p. 123).

Entretanto, Pritchard aproximava a História da Antropologia quando dizia que ambas tinham um propósito comum, que era "traduzir ideias para outros termos e torná-las inteligíveis" (SCHWARCZ, 2005, p. 123). Também aproximava essas ciências quando dizia que se diferenciavam apenas por uma questão técnica, uma vez que a História estudava por meio de documentos e a Antropologia estudava, em primeira instância, por meio dos depoimentos dos homens.

Vale notar que Evans-Pritchard apresentava dois níveis de análises para a história: no primeiro a história seria o registro dos eventos; no segundo ela era, também, a representação deles (SCHWARCZ, 2005).

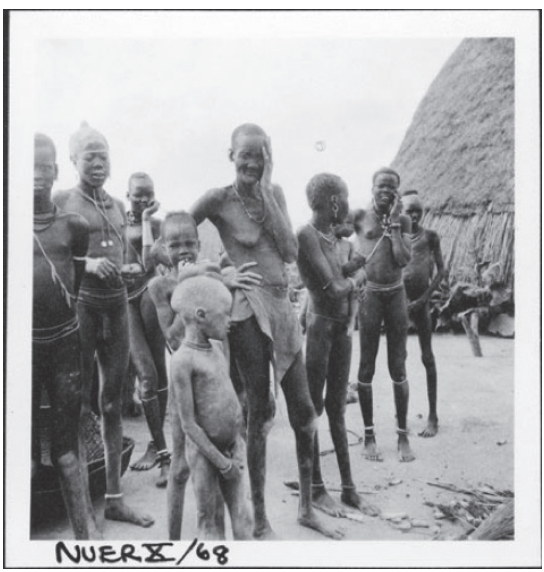
Registrar a história de outras sociedades é um problema que

a Antropologia tem enfrentado por longa data. Evans-Pritchard enfrentou esse problema ao ter que entender a concepção de tempo entre os Nuer. Nota-se que a análise sobre o tempo do autor está vinculada à observação concreta da vida dos Nuer.

Antes de adentrarmos na concepção do tempo entre os Nuer, passaremos a uma breve apresentação desse povo. Nuer é um povo nilota que vivia nos pântanos e savanas nas margens do Nilo, nas terras do Sudão do sul. Segundo a descrição de Evans-Pritchard (1999, p. 7), "são altos de membros longos e cabeças estreitas [...]".

Embora os Nuer exerçam atividades hortículas (termo usado pelo autor) e pesqueiras, "as atividades pastoris têm precedência porque o gado não somente possui utilidade para nutrição, mas também tem um valor social genérico sob outros aspectos" (EVANS-PRITCHARD, 1999, p. 27). Assim, Nuer é um povo que tem uma íntima relação com o gado. Essa relação é transposta para os fatos sociais, para os nomes das pessoas, para os matrimônios, para a estrutura política etc., desempenhando papel significativo em muitos processos sociais. "Na verdade, o relacionamento é simbiótico, homens e animais formam uma única comunidade do tipo mais íntimo." (EVANS-PRITCHARD, 1999, p. 45).

Figura 3.7 | Mulheres e crianças Nuer



Fonte: <https://goo.gl/fi5i2V>. Acesso em: 20 jun. 2017.

A vida dos Nuer é nômade e seus deslocamentos são determinados pelas estações que trazem o excesso ou a falta de água, levando-os a procurar os lugares que são próprios para pesca e o cultivo do sorgo.

Os conceitos Nuer de tempo, segundo o antropólogo, são distinguidos entre "aqueles que são reflexos de suas relações com o meio ambiente – que chamaremos de tempo ecológico – e os que são reflexos de suas relações mútuas dentro da estrutura social – que chamaremos de tempo estrutural." (EVANS-PRITCHARD, 1999, p. 107).

Isso significa que o conceito de tempo ecológico enquadra as estações, as partes do dia, os meses do ano etc. Evans-Pritchard (1999, p. 108) escreve: "O ciclo ecológico é de um ano. Seu ritmo distintivo é o movimento para frente e para trás de aldeias para acampamentos, que constitui a resposta dada pelo Nuer à dicotomia climática de chuvas e secas".

O ciclo de um ano (***ruon***) tem duas estações principais, ***tot***, que é quando há o aumento das chuvas, e ***mai***, quando declinam as chuvas. Essas marcações correspondem mais às atividades econômicas e sociais do grupo do que à estrita marcação do tempo. Além dessas duas estações que dividem o ano ao meio, os Nuer também falam de estações intermediárias. Sobre essa subdivisão, Evans-Pritchard (1999, p. 109) escreve: "Assim como nós falamos de verão e inverno enquanto metades do ano e falamos também de primavera e outono, da mesma forma os Nuer adotam ***Tot*** e ***mai*** enquanto metades do ano e falam também de estações ***rwil*** e ***jiom***".

Rwil faz parte da metade ***tot*** do ano, é tempo de preparo do solo e plantio nas aldeias. Por sua vez, ***Jiom*** (vento) é tempo da colheita, da pesca, das queimadas e dos primeiros acampamentos. ***Jiom*** faz parte de ***mai***. Devemos notar que as divisões não são rígidas nem exatas divisões de tempo.

Dando continuidade às divisões de tempo Nuer, encontramos o tempo estrutural, que é aquele que reflete as relações que as pessoas estabelecem entre si, seriam as "classes de idades, os nomes e locais de acampamento e eventos (passados) de cunho social." (OLIVEIRA, 1993, p. 8).

No entanto, Evans-Pritchard considera que, de um certo modo, todo tempo pode ser considerado estrutural, mesmo aquele tido como ecológico. Chega a essa conclusão, uma vez que os fatores que valem a marcação do tempo em relação ao meio ambiente têm,

muitas vezes, a ver com fatores econômicos e sociais que influenciam os movimentos da sociedade.

Exemplificando

Conforme Evans-Pritchard (1999, p. 109)

> Os movimentos dos corpos celestes além do Sol e da Lua, a direção e variação dos ventos e a migração de algumas espécies de pássaros são observados pelos Nuer, porém estes não regulam suas atividades em relação àqueles, nem os empregam como pontos de referência no cálculo do tempo periódico. Os aspectos pelos quais as estações são definidas com maior clareza são aqueles que controlam os movimentos das pessoas: água, vegetação, movimento dos peixes, etc.; sendo as necessidades do gado e as variações no suprimento de alimentos que traduzem principalmente o ritmo ecológico para o ritmo social do ano, e o contraste entre o modo de vida no auge das chuvas e no auge da seca que favorece os polos conceituais na contagem do tempo.

Oliveira (1993, p. 9) assinala que a importância da separação entre o tempo ecológico e o tempo estrutural para Evans-Pritchard:

> é um artifício utilizado pelo autor para apontar uma diferença, que não é de natureza, mas que se refere às condições de utilização dos conceitos que operam nos dois "tipos" de tempo. Enquanto o "tempo ecológico" é absoluto, o "tempo estrutural" é relativo. (OLIVEIRA, 1993, p. 9)

Isso quer dizer que em qualquer lugar do território dos Nuer, as diversas tribos sabem que atividades estão sendo realizadas, pois estão envolvidas numa mesma categoria de tempo. Entretanto, quando é para localizar temporalmente um acontecimento com companheiros da sua própria sociedade, utilizam eventos conhecidos por eles (mais particulares) e que são desconhecidos pelos Nuer de outros grupos (OLIVEIRA, 1993).

Evans-Pritchard percebeu que o tempo que tem por base as mudanças na natureza e a reposta dada pelo homem é relacionado às estações e, portanto, anual. De outra maneira, são completamente estruturais

os períodos de tempo que são maiores e que estão relacionados a mudanças sociais.

Assimile

A concepção de tempo para os Nuer pode ser dividida, conforme Evans-Pritchard, em tempo ecológico e tempo estrutural.

O tempo ecológico é aquele que está ligado às relações do grupo com o meio-ambiente. Tempo estrutural é aquele que está relacionado às relações sociais, isto é, as relações que as pessoas e os grupos estabelecem entre si (OLIVEIRA, 1993).

A complexa relação de tempo ecológico com as relações sociais e o tempo estrutural traz uma conclusão para Evans-Pritchard: assim ele escreve:

> **Podemos concluir que o sistema Nuer de contagem de tempo dentro do ciclo anual e das partes do ciclo consiste numa série de concepções das mudanças naturais e que a seleção de pontos de referência é determinada pela significação que essas mudanças naturais têm para as atividades humanas. (EVANS-PRITCHARD, 1999, p. 116)**

A noção de tempo Nuer, segundo este autor, está, em alguns casos, relacionada à noção de espaço. O antropólogo também divide a concepção de espaço entre os Nuer entre 'espaço ecológico' e 'espaço estrutural'.

O espaço ecológico é mais do que uma distância física, uma vez que é afetada por aspectos físicos e geográficos que influem na vida dos Nuer. Evans-Pritchard (1999, p. 122) escreve:

> **O espaço ecológico é mais do que a mera distância física, embora seja afetada por ela, pois também é calculado por meio do caráter da região que se situa entre grupos locais e por meio da relação dessa região e com as exigências biológicas desse grupo**

Isso quer dizer que a localização da água, assim como os acidentes geográficos que estão colocados nos caminhos dos Nuer, são fatores que determinam os cálculos das distâncias entre os locais e determinam o posicionamento do grupo em relação ao acidente geográfico, e vice-versa.

Exemplificando

> Uma comunidade de aldeia que tem água permanente por perto está em posição diversa da que tem de viajar na estação da seca a fim de obter água, pastos e peixes. Um cinturão de tsé-tsé cria uma barreira insuperável, dando ampla distância ecológica entre as pessoas que separa e da mesma forma, a presença ou ausência de gado dos povos vizinhos determina a distância ecológica entre estes e os Nuer. A distância ecológica, nesse sentido, é uma relação entre comunidades definida em termos de densidade e distribuição, e com referência a água, vegetação, vida animal e de insetos e assim por diante. (EVANS-PRITCHARD, 1999, p. 122)

No entanto, o espaço ecológico (como o acesso à água) marca as relações sociais entre os grupos, pois pode refletir na produção. Assim, o espaço ecológico tem mais a ver com as relações sociais do que com os aspectos geográficos e físicos da região.

O espaço estrutural, embora seja influenciado em sua dimensão política pelo espaço ecológico, é muito diferente desse último. Quando são acionadas essas modalidades estruturais, a distância ecológica torna-se irrelevante.

Conforme Evans-Pritchard (1999, p. 126): "a distância estrutural é a distância entre grupos de pessoas na estrutura social" e pode ser de diferentes tipos: "a distância política, a distância de linhagem e a distância do conjunto etário". Fazendo uma relação entre a distância física e a distância estrutural, os Nuer consideram mais próximas entre si duas aldeias com distância de 50 km e que pertençam a uma mesma seção tribal do que outras duas aldeias com distância de 5 km entre si e que não pertencem à mesma linhagem.

Percebemos então que o espaço ecológico atua como um princípio absoluto, pois se duas pessoas estiverem num mesmo lugar não haverá divergências quanto à distância entre as localidades. De outra maneira, o espaço estrutural é relativo, pois mesmo que as pessoas estejam em um mesmo lugar, "a percepção das distâncias dentro do território nativo vai variar de indivíduo para indivíduo de

acordo com a posição que ocupem na estrutura social (no sistema político, de linhagens e de classe de idade)." (OLIVEIRA, 2003, p. 10).

Pesquise mais

OLIVEIRA, L. R. C. **As categorias do entendimento humano e a noção de tempo e espaço entre os Nuer**. Série Antropologia. Brasília: 1993. Disponível em: <http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie137empdf.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2017.

O estudo sobre o tempo e o espaço entre os Nuer, desenvolvido por Evans-Pritchard, é uma obra de fundamental importância para a Antropologia. No entanto, a sua primeira pesquisa — sobre o povo Zande (Zande é o singular de Azande) que habitava a África Central entre os rios Nilo e Congo — também merece destaque. Essa pesquisa, realizada na década de 1920, resultou em uma etnologia clássica intitulada *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*.

Pesquise mais

Para saber mais sobre os Azande, leia GILLIES, Eva. Introdução. In: EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Edição resumida e introdução de Eva Gillies; tradução de Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. Disponível em: <http://www.zahar.com.br/sites/default/files/arquivos/trecho_-_bruxaria_oraculo_e_magia.pdf>. Acesso em: 22 jun. 2017.

Entre os Azande, qualquer morte ou qualquer infortúnio era considerado em primeira instância como causado por bruxaria:

> **Dizer que a bruxaria estragou a colheita de amendoim, que espantou a caça, que fez fulano ficar doente equivale a dizer, em termos de nossa própria cultura, que a colheita de amendoim fracassou por causa de pragas, que a caça é escassa nessa época e que fulano pegou uma gripe. (EVANS-PRITCHARD, 2005, p. 50)**

A presença da bruxaria é cotidiana na sociedade Zande e tem um caráter individual. Mesmo que um homem seja parente de um bruxo não significa que ele também faz feitiçaria. No entanto, a identificação

de que uma pessoa seja bruxa só pode ser constatada após sua morte. O corpo deve ser aberto num tipo de autópsia e é perto do intestino delgado que os Azande acreditam existir uma bolsa enegrecida que identifica o bruxo. Portanto, é uma identificação física.

> **O que se deve ter em mente, segundo o autor, em um estudo sobre a bruxaria Zande em primeiro lugar é que essa noção é função de situações de infortúnios, e em segundo lugar que ela é função das relações pessoais. (OLIVEIRA, 2014, p. 257)**

Vale notar que uma acusação de bruxaria entre os Azande só é possível quando se acredita que alguma pessoa foi atingida por ela. Passado esse momento, eles deixam de creditar ao acusado a alcunha de bruxo. O oráculo de veneno é utilizado para identificar a presença de bruxaria. Esse oráculo consiste em dar de comer às galinhas um preparado que as podia ou não matá-las. Acusando ou não o processo de embruxamento.

Como método de pesquisa, procurou conversar, tanto em particular quanto publicamente, com pessoas acusadas de bruxaria. Constatou que havia um comportamento diferenciado entre o que acontecia em público e o comportamento do acusado numa ocasião em particular. Publicamente, a tradição manda que, frente à constatação de bruxaria pelo oráculo de veneno (mesmo que inconsciente), deve-se soprar água em galinhas colocadas aos pés do acusado, indicando a confirmação do ato de bruxaria. Por outro lado, em particular, o acusado sempre se dizia inocente das acusações, e até dizia que o oráculo fora mal consultado pelos seus acusadores.

Conforme o método comparativo utilizado por Evans-Pritchard, a concepção de bruxaria dos Azande era semelhante à ideia de azar dos europeus. No entanto, o modo de agir nos dois casos é distinto. A bruxaria pode ser prevista, evitada e destruída por meio de magia que o sacerdote Zande tem conhecimento.

Reflita

Você pode estar pensando o quanto os Azande eram supersticiosos, no entanto, em nossa sociedade é comum ouvirmos falar da inveja, do olho gordo. Um ditado popular que se refere às pessoas invejosas diz: "Tem um olho de secar pimenteira". Isso quer dizer que tem um olho mau e pode nos dar azar.

Agora pense no quanto somos parecidos com os Azande, quando nos encontramos no limiar do pensamento mágico.

O método de trabalho se distingue entre o início da pesquisa e a parte em que diz respeito aos adivinhos e seus conhecimentos. Na primeira parte de sua pesquisa de campo, Pritchard não só observou o comportamento em relação à bruxaria, como também participou diretamente dos eventos, além de entrevistar os nativos. De outra maneira, os métodos de pesquisa comuns de observação participativa e entrevistas não foram totalmente possíveis quando se tratava de entender e obter explicações sobre o jogo de adivinhação. O pesquisador não conseguiu participar diretamente, tampouco obter respostas sobre o processo divinatório, uma vez que somente os iniciados conheciam os segredos do oráculo e podiam atuar nessa atividade. Mesmo assim, pôde observar as sessões de consultas ao oráculo Zande, nas várias vezes em que houve acusação de bruxaria entre os nativos.

O trabalho de Evans-Pritchard tem um teor estrutural-funcionalista, pois ao mesmo tempo em que se importa com a função das instituições e costumes da sociedade, também procura estabelecer uma relação entre esse modo de pensar e o modo de ser dos nativos com a estrutura social Azande.

Tanto as obras etnográficas voltadas para os Azande, quanto aquela sobre os Nuer, são obras clássicas da antropologia social e leitura obrigatória para os antropólogos de hoje.

Sem medo de errar

O problema apresentado por Ademir, sobre o que estava acontecendo no restaurante de sua mãe, fez surgir uma discussão entre seus colegas. A principal questão é: será que foi a crise que provocou o desaparecimento da freguesia do restaurante ou será que foi olho gordo, mau-olhado, que desencadeou esse problema?

Se fôssemos racionalizar essa questão, provavelmente chegaríamos à conclusão de que a crise financeira foi um dos motivos da redução de clientes no restaurante. No entanto, a questão

se expande para uma visão bastante diferente. Para que o motivo possa ser 'metafísico', isto é, olho gordo ou a inveja, a pessoa tem que acreditar nessa possibilidade. Evans-Pritchard, quando pesquisou os Azande, não estava interessado na bruxaria, mas tinha que aceitá-la se quisesse conviver com os nativos e entender o que significava essa visão para eles. É da mesma maneira que podemos entender a função do mau-olhado para aquelas pessoas e, em certo sentido, também para a estrutura social brasileira. Não há quem não conheça ou já tenha ouvido falar em mau-olhado e em benzimento, que pode ser executado nas mais diversas religiões do Brasil. Essa crença faz parte de uma tradição popular que tem a função de trazer para a normalidade os fatos sociais. No nosso caso, essa normalidade seria a volta dos clientes, que parecem não ter motivos para o afastamento. Para Pritchard, esse fato poderia ser considerado uma anomia, uma vez que se distancia do que é considerado normal para o negócio da mãe de Ademir. Quando Lili trouxe à tona a possibilidade de o problema ter sido causado por mau-olhado e que a solução podia ser trazida por algum tipo de sacerdote, muitos dos componentes do grupo acabaram por concordar com essa possibilidade. Isso quer dizer que, se olharmos sob a perspectiva do Estrutural-Funcionalismo de Pritchard, assim como para os Azande, o infortúnio também foi considerado como um caso de 'bruxaria' ou 'azar', ou melhor, 'mau-olhado'. Ela deve ter sido causada por alguém, que não sabemos quem foi. O que devemos perceber é que o 'mau-olhado'. tem uma função na situação de infortúnio, mas também é uma função das relações pessoais. Quanto às relações sociais, várias pessoas serão envolvidas, desde aquelas que serão suspeitas de terem lançado o mau-olhado, assim como a dona do restaurante, Ademir e seus amigos, a benzedeira e os sacerdotes que oficiarão as cerimônias de retirada do azar.

Faça valer a pena

1. Evans-Pritchard fazia uma crítica à antropologia quando dizia que o "uso acrítico de fontes documentais, o pouco esforço para lidar com o passado, o suposto de que as populações nativas eram estáticas e, sobretudo, a ideia de que se podia desconhecer a mudança social" (SCHWARCZ, 2005, p. 123). Essa crítica está relacionada a um debate que, há tempo, estava sendo realizado pelos antropólogos

Assinale a alternativa que mostra que debate é esse formulado no texto anterior:
a) É um debate entre a antropologia e a história.
b) É um debate sobre a antropologia e as relações sociais.
c) É um debate sobre o funcionalismo e o culturalismo.
d) É um debate da antropologia com o evolucionismo.
e) É um debate entre a antropologia e o estruturalismo.

2. "Casamentos e outras cerimônias, lutas, pilhagens, podem, igualmente, fornecer pontos do tempo, embora à falta de datas numéricas ninguém possa dizer sem fazer longos cálculos há quantos anos aconteceu um fato." (EVANS-PRITCHARD, 1999, p. 118)
Assinale a alternativa que indica que tipo de tempo Nuer o autor está se referindo no texto anterior:
a) Tempo circular.
b) Tempo ecológico.
c) Tempo estrutural.
d) Tempo cronológico.
e) Tempo histórico.

3.

> Um rio largo divide duas tribos nuer de modo mais nítido do que muitos quilômetros de mato abandonado. A mesma distância que parece pequena na estação da seca possui aparência diversa quando a área está alagada pelas chuvas. Uma comunidade que tem água permanentemente por perto está em posição diversa da que tem de viajar na estação da seca a fim de obter água pastos e peixes. (EVANS-PRITCHARD, 1999, p. 122)

Marque a alternativa que indica que tipo de espaço determina as distâncias Nuer no texto:
a) Espaço estrutural.
b) Espaço geológico.
c) Espaço ecológico.
d) Espaço social.
e) Espaço natural.

Referências

CEMIN, A. B. Cultura e sociedade. In _____. **Boletim Presença**, ano 2, n. 6, p. 20-28, 1995. UNIR. Disponível em: <http://www.revistapresenca.unir.br/boletim-presen%C3%A7a/boletim%20n6.pdf>. Acesso em: 1 jun. 2017.

DURHAN, E. **A dinâmica da cultura**. Ensaios de Antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

DURKHEIM, E. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. Disponível em: <https://docs.google.com/file/d/0BxOYJ-xQU9kxWlQydkhyVnpDQ2c/view>. Acesso em: 11 jun. 2017.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Os Nuer**: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota. São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Edição resumida e introdução de Eva Gillies; tradução de Eduardo Viveiro de Castro. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

KARDINER, A.; PREBLE, E. **Eles estudaram o Homem**. Vida e obra dos grandes antropologistas. São Paulo: Editora Cultrix, 1961.

LAPLANTINE, F. **Aprender antropologia**. São Paulo: Editora brasiliense, 1998.

LECLERC, G. **Crítica da Antropologia**. Ensaios acerca da história do africanismo. Lisboa: Editorial Estampa. 1973.

MALINOWSKI, B. **Uma teoria científica da cultura**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.

_____. **Os argonautas do Pacífico Ocidental**. Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MAZZARIELLO, C. C.; FERREIRA, L. B.; STUMPF, L. K. "Edward Evan Evans-Pritchard". In: **Enciclopédia de Antropologia**. SP: FFLCH – USP, 2015. Disponível em: <ea.fflch.usp.br/autor/edward-evan-evans-pritchard>. Acesso: 19 jun. 2017.

OLIVEIRA, E. M. A. de. Resenha: EVANS-PRITCHARD, E.E. Bruxaria oráculos e magia entre os Azande. **Revista Diálogos**, n. 11, abr./ maio, 2014. Disponível em: <www.revistadialogos.com.br/Dialogos_11/resenha_Evans_Emanoel.pdf>. Acesso em: 22 jun. 2017.

OLIVEIRA, E. M. A.; SANTANA, I. C.; ALVES, A. Radcliffe-Brown e o Estrutural-funcionalismo: a questão da mudança na estrutura e no sistema social. **Revista Diálogos**, n. 11, abr./maio, 2014, p. 234-254. Disponível em: <http://www.revistadialogos.com.br/Dialogos_11/pdf/Radcliffe_Emanoel_Iolanda_Adjair.pdf>. Acesso em: 8 jun. 2017.

OLIVEIRA, L. R. C. **As categorias do entendimento humano e a noção de tempo e espaço entre os Nuer**. Série Antropologia. Brasília: 1993. Disponível em: <http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie137empdf.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2017.

RADICLLIFE-BROWN, A. R. **Estrutura e função na sociedade primitiva**. Petrópolis: Vozes, 1973. (Introdução e capítulos 9 e 20).

SCHWARCZ, L. K. M. S. Questões de fronteira. Sobre uma antropologia da história. **Novos Estudos**, n. 72, p. 119-135, jul. 2015.

As leis estruturantes das culturas - O estruturalismo de Lévi Strauss

Convite ao estudo

Caro aluno, chegamos à última unidade de ensino da disciplina *Fundamentos da antropologia*. Vamos, nesta unidade, estudar as leis estruturantes das culturas - O estruturalismo de Lévi-Strauss. O estruturalismo é mais uma das escolas clássicas da antropologia e Lévi-Strauss, evidentemente, é seu representante mais ilustre.

Esta unidade será dividida em três seções. Na primeira delas, vamos estudar o método estruturalista. Para isso, vamos procurar entender a distinção entre natureza e cultura concebida pelo Estruturalismo de Lévi-Strauss. Essa teoria tem como base a teoria linguística saussuriana e, assim, vamos perceber a língua como forma vocal e de sentido e as ideias de significante e significado que serão transpostas para os estudos das sociedades. O trabalho etnográfico também será visto segundo Lévi-Strauss, no tópico "ver de perto para ver de longe". Finalmente, vamos procurar entender as estruturas como modelos explicativos da realidade.

A segunda seção se intitula A*s leis estruturantes das culturas na mente humana*. Entraremos então na função simbólica, para compreendermos a ordem no mundo indígena que está presente no mito, nas relações de parentesco e na cultura concebida como produto da função simbólica.

Na terceira seção, apresentaremos Lévi-Strauss como um antropólogo francês no Brasil, revelado pelo seu livro *Tristes trópicos*. Para entendermos essa proposta, a seção vai procurar mostrar as primeiras impressões do antropólogo no Brasil. Sob a

perspectiva do antropólogo francês no Brasil, voltaremos nosso olhar para sua etnografia dos domingos, a urbanização no novo mundo sob um olhar estrangeiro e uma análise de Lévi-Strauss que chamaremos de: *O velho e o Novo Mundo entre o lento e o veloz, o obsoleto e o moderno*.

Assim, para que possamos melhor entender a proposta estruturalista francesa, pela visão de Lévi-Strauss, iremos contextualizar alguns acontecimentos a fim de analisar as situações-problema que surgirão do contexto.

Lembra que Ademir trabalha no restaurante de sua mãe e faz um trabalho de pintura de residências para completar o orçamento doméstico? Vamos também recordar que ele faz parte de uma turma de amigos que se reúnem para conversar todas as semanas. São homens e mulheres jovens que estão sempre trazendo, para esses encontros, acontecimentos do cotidiano que estão noticiados na mídia, ou mesmo que fazem parte da vida de cada um deles. Vamos dar continuidade a esses encontros e, com olhar atento às teorias desenvolvidas em cada seção desta unidade, procuraremos analisar e entender o que esses jovens nos trazem de novidades.

Seção 4.1

O método estruturalista

Diálogo aberto

O grupo de amigos de Ademir se reuniu como de costume. A conversa estava animada quando chegou Marina que esteve ausente em algumas reuniões porque estava trabalhando na Bahia. Marina trouxe um presente para Ademir. Colocou sobre a mesa, em frente ao seu amigo, uma imagem e disse: "Olha, trouxe esse orixá para sua proteção. É Xangô, orixá do raio e do trovão". Era uma figurinha feita de metal vestida de saia de tiras de panos, com uma coroa em sua cabeça e um machado de dois gumes em uma das mãos. Ademir já ouvira falar dos orixás das religiões afro-brasileiras, porém pouco entendia dela. Ficou sem compreender do que realmente se tratava. Todos passaram a observar a imagem e tentar decifrar o que é que ela trazia de novidade e o que ela queria representar. Paulo, um dos integrantes do grupo, perguntou: "Esse é o orixá que solta fogo pela boca?". Marina, que parecia ser a pessoa que mais entendia sobre o assunto, respondeu: "É sim. Ele recebeu essa força de uma magia que encomendou para um sacerdote africano". Outro integrante do grupo comentou: "Que coisa estranha uma divindade que solta fogo pela boca!". Sem demora, Marina respondeu: "Xangô é o orixá do fogo, dos raios e do trovão, da magia. Ele também rege a justiça, não gosta de mentiras, tem domínio sobre a magia e seu animal votivo é o carneiro". Alguns brincaram sobre as características desse orixá e sem entender o machado de dois gumes, falavam que ele era lenhador. Sobre o fogo que ele solta pela boca, disseram que ele deveria ser um perigo, pois numa conversa poderia colocar fogo na casa. Todos riram. Por fim, a imagem do orixá ficou posta na mesa e quando foi esquecida, as conversas partiram para outros temas.

Após estudar o estruturalismo de Lévi-Strauss, suponha que você seja um etnólogo e que tenha se deparado com esse ancestral divinizado pertencente a uma cultura que você não conhece. Como você começaria sua pesquisa, segundo as propostas de Lévi-Strauss? Quais são as possibilidades de entender a cultura do povo que cultua essa entidade por meio dessa imagem?

Não pode faltar

Nesta seção, vamos estudar a escola estruturalista francesa por intermédio de Claude Lévi-Strauss (1908-2009). Esse antropólogo, filósofo e professor, nascido na Bélgica, integrou a missão universitária francesa no Brasil. Ministrou aulas de sociologia na recém-formada Universidade de São Paulo (1935-1939). Excursionou por regiões centrais do Brasil, experiência que resultou no seu livro *Tristes trópicos*. Foi um dos mais ilustres representantes do estruturalismo francês.

O método da antropologia estrutural de Lévi-Strauss utiliza o modelo linguístico e substitui a análise das funções pela análise dos sistemas sociais (LAPLANTINE, 1988). Isso quer dizer que a ideia é não colocar a pesquisa no nível da investigação da palavra, mas sim da língua, ou seja, dos sistemas sociais que estão presentes nas estruturas de parentesco, nos mitos, na magia etc.

Foi a partir da linguística que o antropólogo elaborou a teoria estruturalista, com o intuito de tornar a Antropologia uma ciência rigorosa. Ele percebeu que a fonologia era um excelente exemplo que endossava seu pensamento, considerando que "a ciência social não se constrói a partir da realidade manifesta, mas sim elucidando a ordem inconsciente na qual se revela a adequação racional entre as propriedades do pensamento e as do mundo" (DESCOLA, 2009, p. 149).

Segundo Descola (2009), o modelo estruturalista apresenta quatro características importantes:

1. Abandona o nível dos fenômenos conscientes para privilegiar o estudo de sua infraestrutura inconsciente.
2. Tem por objeto de análise, não os termos, mas as relações que os unem.
3. Procura mostrar que as relações formam o sistema.
4. Busca descobrir 'leis gerais' do funcionamento da sociedade.

Lévi-Strauss se esforçou para pensar a continuidade e a descontinuidade entre estado de natureza e estado de cultura.

Já vimos anteriormente que a discussão entre natureza e cultura se apresenta desde os primórdios da antropologia. Sabemos que o homem é um ser biológico, mas também devemos considerá-lo um ser social. No entanto, a antropologia vem há tempos se perguntando: onde termina a natureza e onde começa a cultura?

Essa questão pode nos levar a pensar um experimento, que seria isolar completamente uma criança desde o nascimento, a fim de observar o que ela tem de natureza, isto é, de instintos, uma vez que ela não teria contato social algum. Essa é uma experiência absurda e seria completamente artificial. A questão que é proposta é difícil, pois nem sempre fica claro o que a natureza nos oferece e o que é cultural em nossos comportamentos.

> **Frequentemente o estimulo físico-biológico e o estímulo psicossocial despertam reações do mesmo tipo, sendo possível perguntar, como já fazia Locke, se o medo da criança na escuridão explica-se como manifestação de sua natureza animal ou como resultado das histórias contada pela ama. (LÉVI-STRAUS, 2009, p. 17)**

No século XVIII houve um grande interesse pelas crianças selvagens que haviam sido criadas apartadas da sociedade desde tenra idade. Sempre houve muitas especulações a respeito da veracidade desses casos, assim como também a constatação de doenças congênitas nessas crianças. De qualquer forma, sabemos que, diferentemente do que ocorre com cães e gatos abandonados, os seres humanos não voltam ao seu estado de natureza. "Na aparência, é a oposição entre comportamento humano e o comportamento animal que fornece a mais notável ilustração da antinomia entre a cultura e a natureza" (LÉVI-STRAUSS, 2009, p. 19). Entende-se aqui por antinomia uma contradição entre quaisquer princípios, doutrinas ou prescrições, no nosso caso, entre natureza e cultura. Entretanto, não é fazendo a comparação entre os animais (cães, gatos, abelhas, formigas) e humanos que encontraremos a passagem do estado de natureza para o estado de cultura. Isso se justifica porque encontramos nos animais os atributos da natureza que determinam os instintos que são transmitidos hereditariamente, mas não encontramos nenhum traço de cultura, isto é, "linguagem, instrumentos, instituições sociais e sistema de valores estéticos, morais ou religiosos" (LÉVI-STRAUSS, 2009, p. 19).

Entretanto, o autor indica a procura por traços do comportamento humano em macacos antropoides. Mesmo assim, não considera que seja fonte de grandes achados, pois quando são encontrados alguns traços humanos, são tão pobres que estes esboços não passam de uma expressão primitiva (LÉVI-STRAUSS, 2009). Segundo o antropólogo,

há um fosso intransponível que as observações dos macacos não conseguiram resolver. Lévi-Strauss (2009, p. 20) nos fala:

> **Quando se demonstrou que nenhum obstáculo anatômico impede o macaco de articular os sons da linguagem, e mesmo conjunto silábicos, só podemos nos sentir ainda mais admirados pela irremediável ausência da linguagem e pela total incapacidade de atribuir aos sons emitidos ou ouvidos o caráter de sinais. A mesma verificação impõe-se nos outros terrenos.**

Logo, "é impossível tirar conclusões gerais da experiência. A vida social dos macacos não se presta à formulação de nenhuma norma" (LÉVI-STRAUSS, 2009, p. 20). Para o autor, em toda parte em que se manifeste uma regra, podemos ter certeza de estar numa etapa da cultura.

Entretanto, mesmo com toda a dificuldade, não podemos subestimar a passagem entre essas duas ordens, pois iria nos privar da compreensão dos fenômenos sociais ou se converteria em matéria insolúvel.

O que o autor nos coloca é que podemos reconhecer no 'universal' o critério da 'natureza'. Isso quer dizer que aquilo que é universal é constante em todos os homens e escapa ao domínio dos costumes, das técnicas e das instituições pelas quais os grupos se diferenciam e se opõem.

Pesquise mais

Leia o artigo Natureza e cultura. **Revista Antropos**, v. 3, ano 2, dezembro de 2009, pp. 17-26. Disponível em: <https://goo.gl/Cz3doV>. Acesso em: 4 jul. 2017.

Dessa forma, Lévi-Strauss, ao procurar a passagem de um critério para outro, separa o que pertence à norma e o que pertence à universalidade.

Lévi-Strauss foi um grande estudioso das famílias, por isso procura observar essa oposição nessa instituição. Assim, percebe que a proibição do incesto tem os dois atributos contraditórios das duas ordens exclusivas.

A universalidade não é abordada pelos aspectos das exceções. A questão não é se "existem grupos que permitem casamentos que são excluídos dos outros, mas, em vez disso, em saber se há grupos nos quais nenhum tipo de casamento é proibido" (LÉVI-STRAUSS, 2009, p. 23).

A resposta é negativa, pois o casamento sempre tem alguma proibição em relação aos parentes próximos, no entanto, podem ser de categorias diversas e apenas algumas, como meia--irmã com exclusão da irmã, irmã com exclusão da mãe etc. Além disso, essas "uniões consanguíneas ou têm caráter temporário e ritual ou caráter oficial e permanente, mas neste último caso são privilégio de uma categoria social muito restrita" (LÉVI-STRAUSS, 2009, p. 23).

Existem fortes sanções sociais contra o incesto. Em nossa sociedade há uma aura de horror e de terror por falta de respeito com uma coisa sagrada que é uma transgressão social. No entanto, mesmo que a proibição do incesto exista em todas as sociedades, ela se diferencia quanto a que mulher é proibida a quem, o que não invalida a sua existência. Ela é a "afirmação pelo grupo, de que em matéria de relação entre os sexos não se pode fazer o que se quer" (CROMBERG, 2004, p. 202).

Exemplificando

Lévi-Strauss (2009, p. 23) cita o exemplo do estudo de Ralph Linton, que observou:

> **na genealogia de uma família nobre de Samoa, estudada por ele, em oito casamentos consecutivos entre irmão e irmã somente se refere a uma irmã mais moça, e que a opinião indígena tinha condenado como imoral. O casamento entre o irmão e a irmã mais velha aparece, pois como uma concessão ao direito de primogenitura, e não exclui a proibição do incesto, porque, além da mãe e da filha, a irmã mais moça continua sendo cônjuge proibida, ou pelo menos desaprovado.**

Assim, a proibição do incesto é uma regra e, ao mesmo tempo, é também pré-social; havendo dois motivos para isso: "pela sua universalidade; pelo tipo de relação a que impõe sua norma" (CROMBERG, 2004, p. 198).

Segundo Lévi-Strauss, quando a regra organiza a vida sexual, ela invade o campo da natureza. A vida sexual então pode ser o início da vida social, uma vez que o instinto sexual é o único que, para se constituir,

precisa do estímulo de outrem. Logo, é no âmbito da vida sexual que acontece a passagem do estado de natureza para o estado de cultura, que inaugura uma nova ordem.

Assimile

Conforme Lévi-Strauss (1982, p. 49), "a proibição do incesto possui ao mesmo tempo a universalidade das tendências e dos instintos e o caráter coercitivo das leis e instituições".

Vale notar que a cultura tem o papel de garantir a permanência do grupo como tal e, dessa forma, substituir pela organização o acaso. Por isso, o aspecto positivo da interdição do incesto é o princípio da organização, pois afirma que a distribuição das mulheres deve obedecer às regras sociais. Logo, ao mesmo tempo que ela proíbe, também ordena. A proibição do incesto pode ser vista como uma regra de reciprocidade, pois no caso da exogamia (casamento de pessoas não aparentadas ou de parentesco distante), se ela proíbe, por exemplo, uma irmã de um grupo, libera outra mulher de outro grupo para o casamento.

Nesse caso, as mulheres são as valiosas moedas de troca (nos termos de Lévi-Strauss) tanto biologicamente como socialmente, pois determinam a existência da vida. Por ser assim, o casamento é uma aliança, parentesco e, mais, é o limiar entre a natureza e a cultura.

Na concepção de Lévi-Strauss, o sistema de parentesco – assim com todas as manifestações da atividade social como mitos, o vestuário, entre outras – constitui-se como a linguagem. Esse antropólogo se utilizou das estruturas fonológicas, pois considerava que os linguistas tinham um método mais rigoroso e seus resultados eram mais bem estabelecidos (LÉVI-STRAUSS, 1982).

O método fonológico, descrito por Lévi-Strauss no livro *Antropologia estrutural*, baseia-se em Trubetzkoy (1890-1938), um linguista russo que contribuiu para a linguística com seus estudos no campo da fonologia. O método fonológico desse linguista, segundo Lévi-Strauss (1967, p. 48), resume-se em quatro procedimentos fundamentais:

> [...] passa do estudo dos fenômenos linguísticos *conscientes* ao estudo de sua infraestrutura *inconsciente*; ela (a fonologia) se recusa a tratar os *termos* como entidades independentes, tomando, ao contrário, como

> base de sua análise as relações entre os termos; introduz a noção de *sistema* [...] – enfim, visa a descoberta de leis gerais [...] (nota entre parêntese da autora)

Com base nessa teoria fonológica, Lévi-Strauss percebe que os sociólogos e os linguistas não precisam mais trabalhar cada qual em seu canto e propõe, ao estudo da sociologia, a mesma situação do linguista. No caso do parentesco, o antropólogo escreve:

> Como os fonemas, os termos de parentesco são elementos de significação; como eles, só adquirem esta significação sob a condição de se integrarem em sistemas; os 'sistemas de parentesco', como os 'sistemas fonológicos', são elaborados pelo espírito no estágio do pensamento inconsciente; enfim a recorrência, em regiões afastadas do mundo e em sociedades profundamente diferentes [...] faz crer que, em ambos os casos, os fenômenos observáveis resultam do jogo de leis gerais, mas ocultas. (LÉVI-STRAUSS, 1967, p. 48-49)

Isso quer dizer que, na concepção do autor, os "fenômenos de parentesco são do mesmo tipo que os fenômenos linguísticos" (LÉVI-STRAUSS, 1967, p. 49). Essa passagem da linguística para a antropologia só é possível porque o sistema de parentesco é um sistema de comunicação como qualquer língua.

Entretanto, foi a partir das teorias do linguista austríaco Ferdinand de Saussure (1857-1913) que foi elaborado o Estruturalismo. No final do século XIX, a língua passa a ser vista como um fato social integrado num sistema. A fonologia que estudava as funções linguísticas do som da fala foi a grande influência para o estruturalismo de Lévi-Strauss.

Do mesmo modo que a linguística revela as estruturas (gramaticais, fonológicas etc.) que são inconscientes, Lévi-Strauss também vai mostrar que as estruturas sociais dos diferentes sistemas (parentesco, mitológicos etc.) têm propriedades semelhantes às elaboradas pela linguística.

Vamos ver, então, alguns conceitos saussurianos para melhor entender os aspectos estruturais do Estruturalismo de Lévi-Strauss.

Saussure trouxe um esclarecimento sobre o signo na linguística, que está relacionado ao 'conceito' e à 'imagem acústica'. A imagem acústica

é a organização dos sons que vai acionar a imagem no cérebro, que é o conceito. Saussure vai chamar o conceito de significado e a imagem acústica de significante. O signo linguístico, então, vai ser a relação entre o significante e o significado, ou entre a imagem acústica e o conceito.

Exemplificando

Quando você escuta a palavra 'mesa', o seu cérebro vai acionar uma imagem acústica que está relacionada ao conceito que você tem de mesa.

Logo, o signo tem um duplo caráter: um sensível e um inteligível, ou um significante e um significado.

Assimile

Signo linguístico não é realidade, ele "não une um nome a uma coisa [...] o signo não é um conjunto de sons, cujo significado são as coisas do mundo. O signo é a união de um conceito com uma imagem acústica, que não é som material, físico, mas a impressão psíquica dos sons, perceptível quando pensamos numa palavra, mas não a falamos [...]

Ao conceito Saussure chama significado e à imagem acústica, significante. Não existe significante sem significado; nem significado sem significante, pois o significante sempre evoca o significado, enquanto o significado não existe fora dos sons que o veiculam." (FIORIN, 2013, p. 58).

Conforme o dicionário on-line de português (disponível em: <https://www.dicio.com.br/>. Acesso em: 2 ago. 2017), significante é "a imagem acústica ou manifestação fônica do signo linguístico"

"Significado é a forma representativa e mental que se relaciona com a forma linguística; o que o signo quer significar; a parte do signo linguístico definida pelo conceito."

Lévi-Strauss acredita que somente por meio do pensamento simbólico é que pode haver a vida social e cultural. O símbolo é o significante e, como exemplo, por uma associação arbitrária, dizemos 'preto' para poder exprimir o mesmo que 'luto'. Já o signo acaba significando a parte pelo todo: quando dizemos 'coroa', é o que representaria o signo da 'realeza'.

Baseando-se na precedência do significante sobre o significado, o autor escreve: "Como a linguagem, o social é uma realidade autônoma (a mesma, aliás); os símbolos são mais reais do que aquilo que simbolizam, o significante precede e determina o significado" (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 29). Assim, podemos comparar a sociedade ao universo. Mesmo ele se tornando o que é e tendo uma significação, não quer dizer que tenhamos um conhecimento profundo dele. Isso quer dizer que, na história do espírito humano, há o simbolismo que tem um caráter de descontinuidade e um conhecimento marcado pela continuidade. Assim, conforme Lévi-Strauss (2003, p. 41),

> **as duas categorias do significante e do significado se constituíram simultânea e solidariamente, como dois blocos complementares; mas que o conhecimento, isto é, o processo intelectual que permite identificar uns em relação aos outros [...] só se pôs a caminho muito lentamente".**

Assimile

Lévi-Strauss observou em suas pesquisas com os povos indígenas que havia normas inconscientes que conformavam o modo de ser desses povos. Ao fazer a relação com a teoria linguística de Saussure, Lévi-Strauss percebeu que havia uma estrutura inconsciente e que os elementos culturais inconscientes só podem ter sentido se olhados dentro da própria estrutura social.

Reflita

Você percebeu que, ao falarmos nossa língua, não pensamos na gramática que a organiza. Essa é uma estrutura inconsciente, mas que está presente na fala para a qual ela ganha sentido.

Agora pense: quando contamos um mito, que tem forte teor simbólico, como o da mula sem cabeça, boitatá, Saci Pererê, nos parece muito óbvio. No entanto, não pensamos neles como mitos, apenas os reproduzimos inconscientemente, por isso eles funcionam, pois sua estrutura permanece oculta, como o que acontece com a linguagem.

Podemos perceber que o grau de formalização do método fonológico e a analogia entre os objetos legitimaram a transposição do método para a antropologia. Lévi-Strauss formulou um método positivo

e esclareceu a natureza dos fatos que foram submetidos à análise. Isto é, o símbolo, ao revelar-se, determinou a inversão do método indutivo tradicional – que foi abandonado, assim como a perspectiva histórica evolucionista – possibilitando a conceituação da estrutura. Sob essa perspectiva, o objeto não poderia mais ser circunscrito pelo método comparativo e pela abstração de traços comuns. Logo, o objeto passou a ser explicado por suas relações dentro de um sistema.

"O método deve apreender o significado dos fenômenos, relacionando-os a seu contexto" (LÉPINE, 1974, p. 33). A primeira fase da pesquisa etnológica se apoia na apreensão de dados puramente fenomenológicos (em sua natureza aparente) que serão a base para a análise – podemos dizer que é a apreensão da significação de determinada maneira de existir. Assim, percebemos que a Fenomenologia e o Estruturalismo se completam de maneira que a forma constitui a experiência (LÉPINE, 1974).

Existe o problema da compreensão do outro pelo etnólogo. A independência do observador em relação ao observado, que postula nossa tradição positivista, nunca é absoluta. Na antropologia, observador e observado são da mesma natureza, pois a presença do etnólogo modifica o comportamento dos indígenas e, por outro lado, o isolamento do etnólogo (lugar hostil) pode modificar sua percepção (LÉPINE, 1974).

Nesse caso, a resolução do problema não é afastar a subjetividade, mas pelo contrário, mostrar que a objetividade e a subjetividade são complementares. O outro é interiorizado, subjetivado, há um alargamento da experiência que permite que nos seja revelada uma experiência estranha à nossa.

Esse movimento de interiorização do objeto e de objetivação do sujeito, que é a passagem do subjetivo para o objetivo, é mediado pelo inconsciente. Este inconsciente é um sistema de formas universais de operações lógicas que é a função simbólica (LÉPINE, 1974).

A segunda fase do método estruturalista "consiste em passar do dado fenomenológico à infraestrutura [...]. A significação apreendida em nível fenomenológico deve agora aparecer como um elemento de um sistema simbólico e revelar seu caráter relacional" (LÉPINE, 1974, p. 35). Se um clã atribui sua origem a um antepassado primordial, digamos Xangô (divindade africana, iorubá, do raio e do fogo expressa na mitologia), o etnólogo deve apreender a face significante que corresponde a esta significação, e que consiste numa relação entre o grupo humano e o

fogo domesticado. Procura-se assim, perceber uma relação entre coisas diferentes que se referem à estrutura. "O instrumento da ciência do símbolo é a estrutura, que não tem conteúdo próprio, ou melhor, que é o 'próprio conteúdo apreendido numa organização lógica, concebida como propriedade do real'" (LÉPINE, 1974, p. 40).

A mitologia não tem uma função prática, portanto, não está vinculada a uma realidade objetiva. Mitos são criações espontâneas da mente e obedecem às leis da mesma natureza que os sistemas de parentesco. Essas leis são de origem interna, isto é, originam-se do inconsciente.

Em suma, o Estruturalismo francês de Lévi-Strauss conceitua a cultura como "uma modalidade particular da comunicação (das mulheres, das palavras, dos bens), regida por leis inconscientes de inclusão e exclusão" (LAPLANTINE, 1988, p. 132). É importante lembrarmos que, para o autor, a experiência etnológica é uma experiência de uma relação humana no inconsciente, esse podendo ser percebido na concepção freudiana como uma "estrutura inata do espírito humano" (LAPLANTINE, 1988, p. 132). Assim, ao invés do etnólogo procurar o sentido das coisas feitas pelos homens, no que dizem as palavras, deve se centrar no que elas ocultam.

A abordagem teórica de Lévi-Strauss resulta numa série de rupturas com outras abordagens antropológicas. A seguir, apresentamos um quadro que relaciona essas rupturas às suas consequências.

Quadro 4.1 | A relação entre rupturas e consequências

RUPTURA	CONSEQUÊNCIAS
1. Com o humanismo – ideologias do sujeito considerado enquanto fonte de significação.	O sentido não está mais ligado à consciência. A consciência é descentrada pelo estruturalismo. "Eu sou pensado, sou falado, sou agido, sou atravessado por estruturas que me preexistem" (LAPLANTINE, 1988, p. 135). Crise epistemológica da racionalidade – irrupção da problemática do inconsciente.
2. Em relação ao pensamento histórico (evolucionismo) que procura entender o presente através do passado (historicismo).	Uma instituição, um comportamento, um relato visto no momento – noção sincrônica do tempo histórico.

3. Com o atomismo que considera os elementos independentes da totalidade.	Derivado da linguística – o sentido do termo "dó" pode ser compreendido se estiver relacionado com outras palavras. O mesmo acontecendo com as instituições, comportamentos, mitos, organização familiar, religião etc.
4. Com o empirismo.	"O objeto científico deve ser arrancado da experiência da impressão, da percepção espontânea" (LAPLANTINE, 1988, p. 135). O estruturalismo desloca o nível das palavras para a língua, da história consciente para aquela que os homens ignoram.

Fonte: elaborado pela autora.

Assimile

Para Lévi-Strauss, a "estrutura é um sistema de relações suficientemente distante do objeto que se estuda para que possamos encontrá-lo em objetos diferentes " (LAPLANTINE, 1988, p. 136)

Finalmente, Lévi-Strauss escreve:

> **Em etnologia, como em linguística, não é a comparação que funda a generalização, mas o contrário. Se, como cremos, a atividade inconsciente do espírito consiste em impor formas a um conteúdo, e se essas formas são fundamentalmente as mesmas para todos os espíritos, antigos e modernos, primitivos e civilizados (como mostra tão claramente o estudo da função simbólica tal como expressa na linguagem), é necessário e suficiente atingir a estrutura inconsciente, subjacente a cada instituição e a cada costume, para obter um princípio de interpretação válido para outras instituições e outros costumes, contanto, evidentemente, que se avance o suficiente na análise. (LÉVI-STRAUSS, 1967, p. 35)**

Nesse sentido, o inconsciente é a própria constituição do espírito humano, que não está no poder da consciência que o estuda. E mais, este inconsciente é natural porque é universal.

Sem medo de errar

Lévi-Strauss fala que a primeira fase da pesquisa etnológica deve se ater à apreensão de dados puramente fenomenológicos (em sua natureza aparente), que serão base para a análise. Neste nosso estudo, podemos compreender os dados fenomenológicos como sendo a imagem de Xangô, a coroa, o machado duplo e seu arquétipo que é dado por Marina quando fala do seu temperamento, o fogo que sai pela sua boca, o raio e o trovão. Assim, esse é o primeiro contato com os elementos de uma nova cultura que é desconhecida pelo pesquisador.

A questão posta na situação-problema envolve uma figura de um ancestral divinizado chamado Xangô que é 'pai espiritual' de Ademir, segundo a concepção de Marina. Trata-se de um momento correspondente à primeira fase da pesquisa e que revela os dados aparentes. Esse é o nível fenomenológico. É a apreensão da significação de determinada maneira de existir que se revela na imagem do orixá. O que vem depois é exatamente o que aconteceu entre os amigos de Ademir, que é o problema da compreensão do outro pelo etnólogo. Como não se tinha nenhum conhecimento daquela cultura que a imagem representava, a compreensão do 'outro' foi feita a partir da cultura dos integrantes da turma. Dessa forma, a compreensão foi totalmente modificada em relação àquilo que realmente significava Xangô para a cultura do outro. No entanto, esse primeiro contato é importante porque dele surge a pergunta do etnólogo: Que loucura essa gente está fazendo? Vimos isso, de certa forma, com as especulações dos integrantes da turma em relação ao fogo que Xangô expele pela boca.

A segunda fase, postulada pelo método estruturalista, é quando a "significação apreendida a nível fenomenológico deve agora aparecer como um elemento de um sistema simbólico e revelar seu caráter relacional" (LÉPINE, 1974, p. 35). Xangô, tido como protetor de Ademir ou, como se fala nas religiões afro-brasileiras, "pai = primordial" de Ademir, revela-se como um ancestral divinizado. A face significante que corresponde a essa significação é uma relação do humano com o fogo, conforme as informações oferecidas por Marina. Sendo, nesse caso, a domesticação do fogo, pois Xangô pode dominá-lo e fazê-lo sair de sua boca. A relação aqui é entre o homem e o fogo, que são dois elementos diferentes que têm a ver com a estrutura que está oculta nessa sociedade. Assim, ao invés de o etnólogo procurar o sentido das coisas feitas pelos

homens no que dizem as palavras, deve centrar-se no que elas ocultam.

Você se arriscaria a fazer a análise da coroa que a imagem de Xangô traz à cabeça?

Faça valer a pena

1. Sobre a especulação onde começa o estado de cultura e onde termina o estado de natureza nos homens, Lévi-Strauss pensa que talvez os macacos antropoides possam auxiliar nessa busca. Entretanto, ele constata:

> Quando se demonstrou que nenhum obstáculo anatômico impede o macaco de articular os sons da linguagem, e mesmo conjunto silábicos, só podemos nos sentir ainda mais admirados pela irremediável ausência da linguagem e pela total incapacidade de atribuir aos sons emitidos ou ouvidos o caráter de sinais. A mesma verificação impõe-se nos outros terrenos. [...] Dessa forma, é impossível tirar conclusões gerais da experiência. A vida social dos macacos não se presta à formulação de nenhuma norma. (LÉVI-STRAUSS, 2009, p. 20)

Assinale a afirmativa que especifica o que o autor quis dizer com "a vida social dos macacos não se presta à formulação de nenhuma norma" (LÉVI-STRAUSS, 2009, p. 20):

a) Quer dizer que, por ausência de regras, não encontramos o estado de cultura nos macacos.

b) Quer dizer que os macacos são desregrados e, por isso, são culturalmente desorganizados.

c) Quer dizer que o estado de natureza dos macacos antropoides é próximo ao dos homens.

d) Quer dizer que existem macacos que têm regras e costumes, instituindo o estado de cultura.

e) Quer dizer que é muito difícil observar os macacos porque eles não têm regras de comportamento.

2. Para Lévi-Strauss:

> Como os fonemas, os termos de parentesco são elementos de significação; como eles, só adquirem esta significação sob a condição de se integrarem em sistemas; os 'sistemas de parentesco', como os 'sistemas fonológicos', são elaborados pelo espírito no estágio

> do pensamento inconsciente; enfim a recorrência, em regiões afastadas do mundo e em sociedades profundamente diferentes [...] faz crer que, em ambos os casos, os fenômenos observáveis resultam do jogo de leis gerais, mas ocultas. (LÉVI-STRAUSS, 1967, p. 48-49)

Marque a alternativa que mostra porque a passagem da fonologia para a antropologia foi possível no Estruturalismo de Lévi-Strauss:
a) Porque o sistema linguístico expressa as diversas maneiras de organização de parentesco.
b) Porque o sistema de parentesco foi a principal instituição estudada por Lévi-Strauss.
c) Porque, para Lévi-Strauss, o sistema de parentesco é um sistema de comunicação como qualquer língua.
d) Porque o sistema de parentesco é um sistema que distingue os membros de um grupo social por totens.
e) Porque o sistema de comunicação pela língua é aprendido no grupo social ao qual a pessoa pertence.

3. A abordagem teórica de Lévi-Strauss resulta em uma série de rupturas com outras abordagens antropológicas.
Analise as afirmativas logo a seguir, que correspondem a essas possíveis rupturas, e assinale V para as verdadeiras e F para as falsas:
( ) Rompe em relação ao pensamento histórico-evolucionista e procura entender o presente através do passado (historicismo).
( ) Rompe com a história que os homens ignoram e se firma na da história consciente.
( ) Rompe com o empirismo.
( ) Rompe com o atomismo que considera os elementos independentes da totalidade.
( ) Rompe com a noção sincrônica do tempo histórico.
Assinale a alternativa que traz as sequências corretas entre verdadeiros e falsos):
a) V; F; V; V; V.
b) V; F; V; V; F.
c) F; F; V; V; F.
d) F; F; V; F; F.
e) V; V; V; V; F.

Seção 4.2

As leis estruturantes das culturas na mente humana

Diálogo aberto

Ademir e seus amigos continuam se reunindo toda semana. Dessa vez, a conversa girou em torno dos medicamentos, seus preços abusivos e a falta deles nos postos de saúde. Esse foi um tema abordado naquela semana nos jornais das emissoras de televisão. Nos noticiários, as pessoas reclamavam da impossibilidade de conseguir medicamentos pelo sistema de saúde e da dificuldade da população de menor poder aquisitivo para comprar remédios com altos preços. A partir dessa discussão, surgiu a lembrança de como os familiares mais antigos se tratavam. Ademir e seus colegas perceberam que não havia tantos remédios como hoje em dia e que as pessoas se tratavam com ervas do mato tidas como curativas para cada tipo de enfermidade. Marina lembrou que sua avó preparava chá de 'pariparoba' para problemas digestivos e dores de cabeça. Ela dizia que "era tiro e queda". "Resolvia muito rápido. A gente não tomava sal de frutas e esses remédios modernos. Era no chá que a minha avó curava a gente". Muitos deram risada por causa do nome da planta. Outros questionaram: "Essas ervas não têm comprovação científica. Ouvi na televisão que a gente não deve tomar esses chás se não for comprovada sua eficácia cientificamente. Elas não são seguras para o uso". Ademir interviu: "Em minha família, também usamos muitos remédios que foram ensinados pelos mais antigos e que vêm passando por gerações. Posso citar: malva-branca para gargarejo, quando a gente tem dor de garganta e aftas; chá de cabelo de milho para problemas urinários; boldo e alumã para problemas de fígado; chá de pata de vaca para diabetes, erva-terrestre para febre e tosse e muito mais. Minha mãe sabe uma porção delas". Marina completou: "E todo mundo sabe dos chazinhos de camomila, erva-doce, cidreira, hortelã que são muito comuns em nossas cozinhas como curadores de muitos males. Esses são remédios baratos que podem dar na nossa horta. Podemos plantar até em apartamento".

Teve gente que ficou pensando nos vários remédios caseiros que tinham experimentado na infância. Outros ficaram irredutíveis quanto

à utilização de remédios sem aval da pesquisa farmacêutica. Afinal, pensavam eles, sabemos qual é o elemento ativo dos remédios de farmácia e eles foram testados em pessoas quanto à sua eficácia.

Não pode faltar

Vimos, na seção anterior, que o Estruturalismo de Lévi-Strauss se inspirou na teoria linguística de Saussure. Assim, como a linguística almeja estabelecer o entendimento da língua como uma estrutura, Lévi-Strauss também procura aplicar essa mesma abordagem para a antropologia, ou seja, o estudo da cultura como uma estrutura.

A linguagem é alçada, na linguística estruturalista de Saussure, ao status de objeto científico, passando a ser concebida como um fato social. Por isso, a linguagem para esse estruturalista passa por um processo de objetificação, ou seja, ela é extraída de seus contextos socioculturais a partir de uma análise sincrônica (atemporal). A antropologia estruturalista de Lévi-Strauss aplica esse mesmo método ao estudo das sociedades humanas e suas culturas.

> Novas perspectivas então se descortinam. Já não se trata mais de uma colaboração apenas ocasional, em que linguistas e sociólogos, cada qual trabalhando em seu canto, lançam mutuamente, de tempos em tempos, o que creem poder ser de interesse para o outro. No estudo dos problemas de parentesco (e certamente também no estudo de outros problemas), os sociólogos se veem numa situação formalmente análoga à dos linguistas fonólogos: como os fonemas, os termos de parentesco são elementos de significação; como eles, só adquirem essa significação se integrados em sistemas; os "sistemas de parentesco", assim como os "sistemas fonológicos", são elaborados pelo espírito no estágio do pensamento inconsciente; e, por fim, a recorrência, em regiões afastadas do mundo e em sociedades profundamente diferentes, de formas de parentesco, regras de casamentos e atitudes igualmente prescritas em certos tipos de parentes etc. leva a crer que, num caso como no outro, os fenômenos observáveis resultam da operação de leis gerais, mas ocultas. O problema pode, portanto, ser formulado do seguinte modo: numa *outra ordem de*

> *realidade*, os fenômenos de parentesco são fenômenos do *mesmo tipo* que os fenômenos linguísticos. Poderiam os sociólogos, utilizando um método análogo *quanto à forma* (senão quanto ao conteúdo) ao que é utilizado pela fonologia, levar sua ciência a um progresso análogo ao que acaba de se dar nas ciências linguísticas? (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 46)

Para Lévi-Strauss, a cultura é um sistema simbólico, e a construção do social só existe devido a esse sistema e sua capacidade de, em certos eventos surgidos em contextos psicológico, histórico e social específicos, induzir uma cristalização afetiva (que incute uma ideia, uma representação, um conceito ou um mito) derivada de uma estrutura preexistente às coisas do mundo social. Esses sistemas simbólicos, ou leis estruturais, são atemporais (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 218). Os homens elaboram suas estruturas de casamentos, familiares, de linguagem, mitológicas, totêmicas etc., e aos antropólogos cabe descobrir o que realmente significam as 'coisas' sociais, isto é, compreender a organização da cultura à nível mental.

A vida de qualquer ser humano se organiza em função dessas estruturas e, segundo Lévi-Strauss (2008), seria esse conjunto de estruturas que formariam o que o autor chama de inconsciente:

> O inconsciente deixa de ser o inefável refúgio das particularidades individuais, o repositório de uma história única, que faz de cada um de nós um ser insubstituível. Reduz-se a um termo com o qual designamos uma função, a função simbólica, especificamente humana sem dúvida, mas que em todos os homens se exerce segundo as mesmas leis. Que na verdade se reduz ao conjunto dessas leis. (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 219)

O estudo do pensamento selvagem mostra que ele é homólogo ao pensamento civilizado, ao contrário do preconizado pelos evolucionistas, que o interpretavam como louco, desorganizado, sem regras. Acontece, para o autor, que o pensamento selvagem é diverso em relação ao pensamento civilizado.

O pensamento selvagem é errático, isto é, menos organizado comparado ao pensamento científico ocidental, porém, não

podemos pensar que ele não tenha regras, é apenas diferente do pensamento domesticado. Em outras palavras, o pensamento selvagem é automatizado, entra nos mecanismos "associativos"; por exemplo: uma folha em forma de coração serve para cura de males do coração.

Figura 4.1 | Claude Lévi-Strauss em expedições no interior do Brasil, década de 1930

Fonte: <http://www.sociologia.seed.pr.gov.br/modules/galeria/detalhe.php?foto=874>. Acesso em: 17 ago. 2017.

Para a antropologia clássica, a mente racional era civilizada e a mente primitiva, pré-lógica. No evolucionismo, pressupunha-se um caminho da humanidade que ia aos poucos descobrindo a lógica da racionalidade.

Lévi-Strauss procurou superar essa contradição dizendo que o pensamento racional não é anterior ao pensamento selvagem, eles são concomitantes. Tanto os selvagens quanto os civilizados vivem os dois pensamentos. "Lévi-Strauss nos demonstra que não há mentalidade pré-lógica e que, na realidade, o pensamento selvagem revela a mesma necessidade de ordem, o mesmo desejo de descobrir relações, que nosso pensamento científico" (LÉPINE, 1974, p. 48).

O selvagem é um exímio classificador, pois tem grande capacidade de agrupamento e classificação.

O reconhecimento da capacidade desses povos desperta um questionamento entre os antropólogos: se ele é selvagem, como são tão organizados nas suas classificações?

A primeira resposta se voltou para a 'utilidade', isto é, seriam as exigências adaptativas do selvagem que os fariam conhecer as coisas da natureza. Por exemplo, ele é um bom classificador porque tem fome. Essa é uma explicação de uma atividade intelectual que vem atrelada a uma necessidade física e que o faria, portanto, classificar e organizar uma série de plantas propícias para o consumo humano.

Para Lévi-Strauss, o processo de pensamento selvagem não está só baseado na utilidade. O antropólogo escreve: "[...] é claro que um conhecimento desenvolvido tão sistematicamente não pode ser função apenas de utilidade prática" (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 25).

Exemplificando

Para chegar à conclusão de que o conhecimento selvagem vai além da utilidade, Lévi-Strauss dá exemplos:

> **Os produtos naturais usados pelos povos siberianos para fins medicinais ilustram, por sua definição precisa e pelo valor específico que lhes é dado, o cuidado, a engenhosidade, a atenção ao detalhe e a preocupação com as diferenças que devem ter empregado os observadores e teóricos nesse tipo de sociedade: aranhas e vermes brancos engolidos (itelmene e iakute – esterilidade); gordura de escaravelho negro (Ossete – hidrofobia); barata esmigalhada, fel de galinha (russos de Surgut – abcessos e hérnia) [...]. (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 23)**

Assim, o autor conclui: "De tais exemplos que se poderia retirar de todas as regiões do mundo, concluir-se-á, de bom grado, que as espécies animais e vegetais não são conhecidas porque são úteis; elas são consideradas úteis ou interessantes porque são primeiro conhecidas". (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 24)

Isso quer dizer que o conhecimento é desinteressado, o homem tem curiosidade e descobre coisas que são úteis ou não. Essa curiosidade intelectual faz parte do homem, o que invalida a ideia de que existe uma mentalidade pré-lógica e motivada pela fome, pela subsistência.

Pesquise mais

LÉVI-STRAUSS, C. A ciência do concreto. In: **O pensamento selvagem**. Campinas: Papirus, 1989. cap. 1, p. 15-49. Disponível em: <http://nupaub.fflch.usp.br/sites/nupaub.fflch.usp.br/files/Pensamento%20Selvagem003.pdf>. Acesso em: 14 jul. 2017.

Reflita

Você já pensou que nossos avós tinham um conhecimento de ervas que curavam? A ciência tem dúvida em relação aos chás, emplastos, compressas que possam aliviar dores, porque não foram pesquisados pelo método científico. Agora que você conhece a ciência do concreto, você acha que esses remédios antigos são ineficazes porque não foram pesquisados por laboratórios? O que será que existe por detrás desse questionamento?

O homem pode tanto fazer coisas estéticas quanto úteis. Lévi-Strauss compara a operação mental de tipo selvagem com a operação mental de tipo organizado. Para isso ele utiliza o conceito de bricolage, como uma "ciência primeira". "O *bricoleur* é o que executa um trabalho usando meios e expedientes que denunciam a ausência de um plano preconcebido e se afastam dos processos e normas adotados pela técnica" (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 32).

Assim, o *bricoleur* tem muitas coisas na garagem e cria novas coisas com objetos, peças velhas e novas, mas sem um projeto. Entretanto, a bricolagem, que é o resultado do trabalho do *bricoleur*, não tem possibilidades infinitas, isto é, tem grandes possibilidades, mas são limitadas. Ele primeiro recolhe o material para posteriormente elaborar um projeto. A seguir, apresentamos quadro comparativo entre as características do *bricoleur* e do engenheiro.

Quadro 4.2 | Comparação entre bricoleur e engenheiro

BRICOLEUR	ENGENHEIRO
Operação de tipo selvagem	**Operação de tipo organizada**
Trabalha com restos e sobras. Escolhe o material para depois pensar no que pode realizar com ele. Não trabalha com um projeto antecipado.	Trabalha com a técnica desenvolvida em sua época. Faz o projeto e depois vê o que precisa de material e ferramentas para realizá-lo. Trabalha com um projeto antecipado.

Utiliza coisas velhas.	Produz coisas novas.
É preso ao passado.	É voltado para o futuro.

Fonte: elaborado pela autora.

O pensamento mítico se enquadra na categoria do pensamento selvagem, pois ele trabalha com material limitado, isto é, são construções de grandes esquemas que introduzem diversos elementos da vida cotidiana e que vão sendo organizados. Assim, os mitos são resultados de organizações mentais iguais à bricolagem. Uma sociedade conta os mitos e os passa de geração para geração, migram de um lugar para outro. Eles respondem a indagações e, mesmo que entrem em declínio, não desaparecem; sofrem transformações, são contados de maneira diferente, porém, num mesmo tempo. Isso é feito da maneira como um *bricoleur* quando realiza seu trabalho com coisas antigas.

O espírito humano tem uma lógica que é comum e se realiza no mito. Por isso, existem mitos em todas as sociedades, embora sejam mais centrais em algumas delas. Eles têm a característica da repetição, uma vez que reavivam coisas do passado. Lévi-Strauss os compara com um caleidoscópio, que possui um determinado número de elementos dentro dele e que pode formar um grande número de figuras. O mito é por excelência um produto do pensamento selvagem.

No capítulo XI "Estrutura dos Mitos" do livro *Antropologia estrutural,* Claude Lévi-Strauss (2008) escreveu seu primeiro texto sobre mitologia. O autor se dedicou a este tema pelo resto de sua vida.

Mito é uma construção falada e reproduzida por uma sociedade que revela alguma coisa de si. No entanto, Lévi-Strauss (2008, p. 224) nos diz que: "Se quisermos dar conta das características específicas do pensamento mítico, devemos, portanto, estabelecer que o mito está ao mesmo tempo na linguagem e além dela". É uma comunicação ordinária para que os homens se entendam. Entretanto, o mito vem como um enigma em que a comunicação não se realiza diretamente. Para o ouvinte, que não está acostumado com esse tipo de história, tudo pode parecer absurdo.

Quando Malinowski escreveu sobre os mitos trobriandeses, ele os qualificou como a expressão cultural de um povo. Lévi-Strauss vai além disso e diz que nem sempre o mito tem uma ancoragem na sociedade. Os mitos, segundo esse antropólogo estruturalista, não têm uma relação

exclusiva com a sua sociedade, mas vão conversando com outros. Lévi-Strauss (2008) percebe isso da seguinte maneira:

1. Sempre começa com o mito de referência.
2. A partir desse mito, coleciona novas versões da área cultural.
3. Passa gradativamente para uma área cultural mais distante.
4. Vai, então, acompanhando as trilhas pelas quais o mito vai passando sem se importar com o porquê.

Esse é um exemplo de **bricolagem**, pois o mito muitas vezes não expressa mais a sociedade, no entanto, ele continua sendo contado. Uma das coisas que chama a atenção no mito é que ele fala de qualquer coisa. No entanto, a sua substância é restrita, da mesma forma que se efetua no par de oposição língua e fala.

Lévi-Strauss explica que a língua se constitui em esquemas, regras, estruturas mentais que dão suporte à fala que, por sua vez, é uma dimensão viva e contingente da linguagem.

Posta numa dimensão temporal, a língua pertence ao domínio do tempo reversível e, por ser um conjunto de regras, está sempre na base do ato da fala. É como se a língua desmentisse a passagem do tempo. Já a fala pertence ao domínio do tempo irreversível.

O mito também se define por uma dimensão temporal, podemos perceber isso pelas expressões utilizadas no início das narrativas: "naquele tempo", "faz muito tempo", "nos primórdios dos tempos" etc. É um tempo que foi e não volta mais, portanto, irreversível.

O mito, ao ser repetidamente contado, fornece aos homens um esquema que se transformará em rito. O rito atualiza o tempo que já se foi. Isso é possível porque o rito repete um esquema que foi transformado e é continuamente ou temporariamente repetido, transportando-nos para 'aquele' tempo.

Em nossa sociedade, o mito parece não existir, porém, ele apenas mudou de lugar. Nossa sociedade fala de si mesma por outros saberes, pois o mito perdeu a centralidade que possuía anteriormente. O que mais se parece com mitos em nossa sociedade são as ideologias políticas. Por exemplo, a revolução francesa, retomada pelos historiadores não é somente uma sequência de acontecimentos, pois ela possibilita 'voltar' no tempo tornando, assim, o tempo reversível. Também o discurso da arte, do cinema, do romance se assemelham ao mito.

Lévi-Strauss faz uma interessante relação entre a narrativa do mito, a

poesia e a tradução. Ele diz que é mais fácil traduzir uma prosa que uma poesia, pois esta é bastante destituída de contextos formais. A poesia é fundamentalmente a forma com que é dito o conteúdo. Não é possível traduzir uma poesia porque ela perde a forma e deixa de ser poesia. Nesse caso, traduzir é trair (*traduttore, traiditore*).

Pelo contrário, o mito, a despeito de qualquer tradução, está sempre revelando aquilo que ele quer mostrar. "O mito poderia ser definido como modo do discurso em que o valor da fórmula *traduttore, traditore* tende praticamente a zero" (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 225). Assim, ele é o oposto da poesia e pode ser traduzido porque ele 'quer' passar de uma cultura para outra. Dessa forma, faz parte do trabalho do mitólogo recolher todas as versões do mito, pois mesmo as versões mais rústicas podem trazer coisas importantes para seu entendimento.

Lévi-Strauss (2008) faz um resumo das conclusões a que chegou sobre o mito. Conforme suas palavras, elas são três:

Quadro 4.3 | Conclusões sobre o entendimento dos mitos

1.	O sentido dos mitos deve-se ater à maneira como os elementos, que entram em sua composição, estão combinados.
2.	Embora o mito faça parte da linguagem, a maneira que ela é utilizada manifesta propriedades específicas.
3.	Essas propriedades são de natureza mais complexa do que aquelas que encontramos numa expressão linguística de qualquer tipo.

Fonte: elaborado pela autora.

O mitólogo deve pegar uma versão do mito e procurar apreender aquilo que for a unidade mínima, que é composta por pequenos núcleos. Depois, fazer a mesma coisa com as outras versões. Dessa forma, observar que os "mitemas" têm sequências. Será necessário numerá-los e captar os pontos de conexão entre eles.

Assimile

Segundo Octavio Paz (1977, p. 18) "As unidades constitutivas do mito são frases ou orações mínimas que, por sua posição no contexto, descrevem uma relação importante entre os diversos aspectos, incidentes e personagens do relato. Lévi-Strauss propõe que chamemos a essas unidades de mitemas."

Lévi-Strauss faz uma associação dos mitos com uma orquestra. Numa orquestra, mesmo que esteja realizando um concerto de piano, todos os instrumentos têm sua partitura, por exemplo: o piano, os violinos,

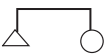
os sopros etc. têm suas partituras particulares. A partitura pega os vários textos que se articulam para o ouvinte. Da mesma maneira, o intérprete dos mitos vai juntar as versões e formar uma partitura para ter uma leitura harmônica, a fim de encontrar uma lógica que é a estrutura do mito.

Vale notar que cada sociedade em particular não tem a capacidade de ver essa estrutura. Entretanto, é por meio dos mitos que as pessoas pensam sobre elas mesmas, por exemplo, por que os homens têm ciúmes, por que brigam pelas mulheres, por que comem muito e defecam muito, por que comem pouco e defecam pouco.

Para Lévi-Strauss, a estrutura está no plano do espírito e não na sociedade. É a lógica do espírito humano que elabora essa estrutura. Seguindo esse mesmo caminho teórico, Lévi-Strauss pensa as estruturas elementares do parentesco.

Já vimos anteriormente a problemática do incesto. Lévi-Strauss faz a refutação da determinação biológica como base para a proibição do incesto.

O parentesco, segundo o autor, é uma questão social. Assim, parentesco é um vínculo cultural. Dessa forma, para falarmos em parentesco, temos que levar em conta todas as relações, isto é:

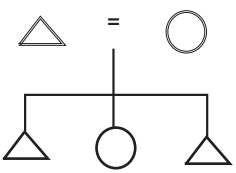
1. Relação de consanguinidade.  (definindo classificação entre irmãos).
2. Relação de filiação (definindo a ascendência).

3. Relação de aliança △ = ◯ (definindo o encontro de cônjuges possíveis).

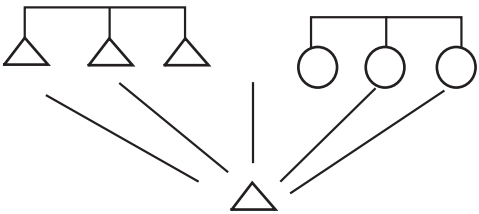
onde é △ homem e é ◯ mulher

A partir dessas três relações, chegamos ao átomo do parentesco. Este átomo, baseia-se no laço biológico, pois não pressupõe uma aliança. Para que a aliança ocorra, é necessária uma articulação entre dois grupos familiares.

ÁTOMO DE PARENTESCO



A regra de filiação e consanguinidade são dados que os homens não controlam. É na aliança que a cultura pode intervir. Conforme Lévi-Strauss (1982, p. 523), o "vínculo de aliança com uma família diferente assegura o domínio do social sobre o biológico, do cultural sobre o natural". O parentesco é uma questão social, por exemplo, um grupo de irmãos pode ser pai e mãe para um grupo de filhos. Para melhor entendimento observe o esquema logo a seguir:



Neste caso, percebemos que os irmãos do homem que constituiu o casal têm também o status de pai para o filho dele. O mesmo acontece com as irmãs da mãe que têm a mesma função familiar de mãe para o filho do casal.

O sistema de parentesco escolhido por Lévi-Strauss (1982) em seu estudo foi o fenômeno do *avunculado*:

> [...] o relacionamento onde o tio materno exerce autoridade familiar e possui certos direitos sobre seu sobrinho, e, no entanto, pode manter uma relação informal e espirituosa com seu sobrinho. Lévi-Strauss nota uma correlação entre este conjunto de atitudes e a atitude do jovem homem para com seu pai. Em grupos onde a familiaridade caracteriza o relacionamento entre pai e filho, tio e sobrinho tem um relacionamento de respeito formal; enquanto o pai representa a autoridade familiar, é o tio que é tratado com intimidade. (GARDNER, 2003, p. 252)

Lévi-Strauss (1982) procurou, em seu trabalho sobre as estruturas elementares do parentesco, levar em conta as relações entre todos os elementos que compunham o sistema familiar: as relações entre irmão e irmã, marido e mulher, pai e filho, e irmão da mãe e filho da irmã.

A diferença fundamental entre homens e mulheres se refere ao fato de que são as mulheres que dão continuidade para seu povo.

Pensando assim, do ponto de vista da reprodução, os homens não são tão fundamentais.

Exemplificando

Sobre a importância do homem, do ponto de vista reprodutivo, podemos citar o exemplo de povos que sofreram a exterminação dos homens com a sobrevivência apenas de um deles. A continuidade da população poderia, rapidamente, ser dada com apenas este homem, que geraria filhos em muitas mulheres, entretanto, o inverso não é verdadeiro.

Portanto, devido à importância da reposição dos seres humanos na sociedade, a valorização das mulheres tende a aumentar, segundo o raciocínio de Lévi-Strauss. Embora seja uma posição controvertida, o autor afirma que há, entre as sociedades do mundo, uma tendência maior à poligenia (homens com maior número de cônjuges) em detrimento da poliandria (mulheres com maior número de cônjuges). Em muitas sociedades menores, a monogamia (união com um só cônjuge) é mais presente para os homens comuns e a poligamia para os chefes e cargos religiosos.

Lévi-Strauss, introduz o jogo do parentesco numa teoria geral da aliança. O parentesco é regido por regras que regulam a distribuição (geralmente descrita como "troca" na obra do autor) das mulheres de maneira que, por meio da mediação social, o homem aprende a abdicar das mulheres, estabelecendo um sistema de trocas simbólicas. Nesse sentido, aquilo que é dado pela arbitrariedade é regulado pela cultura.

No decorrer da abordagem estrutural de Lévi-Strauss, podemos perceber que cultura é concebida como um sistema de estruturas. Trabalhando com a linguagem, a arte, o mito, o parentesco, o autor procurou descobrir como essas construções culturais são elaboradas pela mente humana. Claude Lévi-Strauss, "define cultura como um sistema simbólico que é uma criação acumulativa da mente humana" (LARAIA, 2001, p. 61). É no mundo das regras que a cultura se desenvolve e, para o autor, isso começa com a proibição do incesto. Esse tabu está presente em todas as sociedades, por isso está no âmbito da universalidade, ao mesmo tempo em que institui regras que proíbem as relações dos homens com determinadas categorias de mulheres.

No entanto, a decodificação de um texto cultural, como queria o próprio Lévi-Strauss, é uma tarefa difícil e essa questão é, ainda hoje, muito presente na antropologia.

Sem medo de errar

Em nossa situação-problema, vamos considerar justamente a questão do pensamento selvagem versus pensamento científico, que foi trabalhada por Lévi-Strauss no capítulo "A ciência do concreto" do livro *O pensamento selvagem* (1989). Logicamente, não estamos aqui falando de selvagens, mas de um tipo de pensamento diferente do pensamento científico e que se assemelha ao pensamento selvagem. Lévi-Strauss falava que esse tipo de pensamento existe tanto no homem civilizado quanto no selvagem. Não é pré-lógico porque o selvagem classifica não por ordem prática, mas intelectual. Então o autor pergunta: Se ele é selvagem, como são tão organizados nas suas classificações?

Isso é assim porque o conhecimento é desinteressado, o homem tem curiosidade e descobre coisas que são úteis ou não. Essa curiosidade intelectual faz parte do homem, o que invalida a ideia de que existe uma mentalidade pré-lógica e motivada pela fome, pela subsistência.

Então, a não existência de uma pesquisa farmacêutica científica sobre os produtos naturais utilizados pelos nossos ancestrais não invalida sua eficácia, pois esses produtos para fins medicinais, assim como aqueles dos povos siberianos ditos por Lévi-Strauss (1989, p. 23),

> **ilustram, por sua definição precisa e pelo valor específico que lhes é dado, o cuidado, a engenhosidade, a atenção ao detalhe e a preocupação com as diferenças que devem ter empregado os observadores e teóricos nesse tipos de sociedade.**

Não estamos aqui para questionar a pesquisa científica, tampouco os medicamentos farmacêuticos, mas também não podemos invalidar a eficácia dos medicamentos legados pela sabedoria popularsimplesmente por não terem o aval científico. Afinal, sua eficácia é comprovada pela sua utilização, que a tradição transmite por gerações, embora utilize um método de pesquisa diferente do método científico. O primeiro observa e escolhe o material para depois pensar no que pode realizar com ele, e o segundo faz o projeto e, depois, procura o material que vai utilizar nele.

Faça valer a pena

1.

> [...] a noção de fato social total ultrapassa o entendimento de que tudo o que é observado faz parte da observação: ela pressupõe que o observador se torna também parte da observação. A objetividade do antropólogo em relação ao outro deve ser complementada pela apreensão subjetiva da experiência e dos fenômenos. Nesse processo, o etnógrafo deve se identificar com o outro, correndo sempre o risco de que sua apreensão subjetiva dos fenômenos nada possua em comum com a do outro. (FRÓES, 2013, p. 38)

Baseado no texto anterior, assinale a afirmativa que explicita qual é o mediador entre os dois sujeitos, segundo o estruturalismo de Lévi-Strauss:

a) Segundo Lévi-Strauss, a observação participante é o termo mediador entre dois sujeitos.

b) Segundo Lévi-Strauss, a linguagem é o termo mediador entre os dois sujeitos.

c) Segundo Lévi-Strauss, a objetividade do pesquisador é o termo mediador entre os dois sujeitos.

d) Segundo Lévi-Strauss, a racionalidade é o termo mediador entre os dois sujeitos.

e) Segundo Lévi-Strauss, o inconsciente é o termo mediador entre dois sujeitos

2. O parentesco, segundo Lévi-Strauss, é uma questão social. Logo, parentesco, mais do que um fator biológico, é um vínculo cultural. Dessa forma, para falarmos em parentesco temos que levar em conta todas as relações que estão envolvidas. Lévi-Strauss fala em três tipos de relações que basicamente devem ser levadas em conta no estudo estrutural do parentesco.

Assinale a alternativa que indica as três relações que devem ser levadas em conta no estudo do parentesco:

a) Relações familiares, entre parentes e com a comunidade.

b) Relações de consanguinidades, de poder e casamento.

c) Relações de consanguinidades, filiação e aliança.

d) Relações sociais, de poder e aliança.

e) Relações entre sobrinhos e tios, pai e mãe, irmãos e irmãs.

3. Lévi-Strauss escolheu um fenômeno social para estudar o parentesco que é,

> o relacionamento onde o tio materno exerce autoridade familiar e possui certos direitos sobre seu sobrinho e, no entanto, pode manter uma relação informal e espirituosa com seu sobrinho. Lévi-Strauss nota uma correlação entre este conjunto de atitudes e a atitude do jovem homem para com seu pai. Em grupos onde a familiaridade caracteriza o relacionamento entre pai e filho, tio e sobrinho tem um relacionamento de respeito formal; enquanto o pai representa a autoridade familiar, é o tio que é tratado com intimidade. (GARDNER, 2003, p. 252)

Assinale a afirmativa que explicita qual é todas as deste tipo de relação de parentesco:

a) Afinidade.
b) Avunculado.
c) Adoção.
d) Vinculares.
e) Geracional.

Seção 4.3

Um antropólogo francês no Brasil - Tristes trópicos

Diálogo aberto

Como acontecia em todas as sextas-feiras, os amigos de Ademir estavam reunidos numa conversa animada. Nesse dia, a novidade era Clara, uma portuguesa que estava no Brasil para estudar por intercâmbio. A conversa se animou com as diferenças culturais (como a língua) entre os dois países, que são considerados irmãos. As palavras com significações diferentes divertiam os amigos brasileiros. Comentavam que, em Portugal, as pessoas entram na bicha da loja para comprar camisola, cueca, e na padaria compram cacetinho. A graça era porque, em Portugal, bicha é fila, camisola é camiseta, cueca é calcinha e cacetinho é pãozinho. Todos riam muito, faziam troças com as diferenças de significados dentro de uma mesma língua.

Clara havia chegado ao Brasil pelo Rio de Janeiro e depois ido para São Paulo. Sabendo que o Rio de Janeiro é considerado a Cidade Maravilhosa, cantada em versos e prosa, famosa no mundo todo pela sua beleza, praias e o carnaval, perguntaram o que Clara havia achado de lá. De uma certa maneira, todos esperavam uma resposta positiva, com grandes elogios que alimentariam a vaidade dos brasileiros devido às belezas da terra.

No entanto, para a surpresa de todos, Clara disse: "Que decepção! Não sei o que acham de tão especial no Rio de Janeiro. O centro da cidade é escurecido, quebrado. Os prédios são malcuidados, como se o tempo fosse muito mais cruel aqui do que em Portugal. Parece que as pessoas têm um descaso com as construções históricas e que nem são tão antigas assim. Ao mesmo tempo, estão sempre derrubando tudo e reconstruindo. Nada se conserva. Muito diferente do mundo que conheço onde, quanto mais velho, melhor, mais prestigiado, mais impregnado da história. Velhice, lá na Europa, não quer dizer 'arruinado'".

Foi constrangedora a resposta da moça. Afinal, onde estava Copacabana, o Cristo Redentor, o Corcovado e o Pão de Açúcar e aquela orla maravilhosa? Além disso, havia a feira da Praça XV, a de São Cristóvão, a do Lavradio, entre tantas outras que trazem do peixe seco às coisas religiosas. Um rapaz, para abrandar o constrangimento, disse:"Bom, nem todo mundo gosta da mesma coisa. O Brasil é novo, Portugal é velho. Não poderiam ser iguais".

Após o conhecimento acerca do livro de Lévi-Strauss, *Tristes trópicos*, como você analisaria a observação de Clara sobre o Rio de Janeiro? O que é que tem de diferente o novo mundo do velho mundo, segundo Lévi-Strauss?

Não pode faltar

Iniciamos mais uma seção sobre o Estruturalismo de Lévi-Strauss. Nesta seção, vamos conhecer a obra de Lévi-Strauss, *Tristes trópicos*, que é biográfica e de teor teórico estruturalista, que conta a experiência do antropólogo no Brasil. A obra é qualificada tanto como etnográfica quanto como literária. O autor conta, por meio de suas memórias, seu desembarque no Brasil, as impressões sobre São Paulo e seu interior, os colonizadores, os negros e o contato com os indígenas. Escrito com primor, esse relato de viagem pode ser considerado, como disse Laplantine (1988, p. 177), um "romance etnológico".

Sobre a qualidade literária de *Tristes trópicos*, Vagner Gonçalves da Silva (1999, p. 79) escreve:

> O interesse de Lévi-Strauss pela literatura confunde-se com o desejo que acalentou, durante muito tempo, de ser escritor. Entretanto, [...] o romance que iniciou nos anos 50 não passou das páginas iniciais. Dessa incursão pela ficção literária, como disse o próprio Lévi-Strauss, haveria de restar dois resíduos: o título original do romance nunca escrito, Tristes trópicos, que acabou por nomear seu livro de memórias de viagem pelo Brasil, e uma descrição da paisagem dos trópicos que, sendo formulada inicialmente para compor o romance, permaneceu como um capítulo, incluído nessas memórias com o título "O pôr-do-sol".

Figura 4.2 | Claude Lévi-Strauss

Fonte: <https://goo.gl/gvrVaf>. Acesso em: 26 jul. 2017.

A formação multifacetada – filosofia, direito, psicanálise, geologia, economia política –, proporcionou o olhar interdisciplinar a Lévi-Strauss. O autor escreve que foi por acaso que veio para o Brasil.

> A minha carreira foi decidida num domingo de outono de 1934, às nove horas da manhã, com um telefonema [...]'Você continua com vontade de fazer etnografia?' 'Sem dúvida!' 'Então, apresente sua candidatura como professor de sociologia da Universidade de São Paulo. Os arredores estão cheios de índios, poderá dedicar-lhes os seus fins de semana. (LÉVI-STRAUSS, 1957, p. 43)

Esse telefonema se referia a uma oportunidade que surgira com a implantação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, da Universidade de São Paulo.

> Na época duas escolas de nível superior nasciam e conviviam no Estado de São Paulo. A Escola livre de Sociologia e Política, criada em 1933 sob os auspícios de um grupo de empresários, professores e jornalistas, e, no contexto da Universidade de São Paulo, a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, criada em 1934, durante o governo estadual de Armando de Sales Oliveira e com o apoio do grupo Mesquita (jornal O Estado de São Paulo). (SANTIAGO, 2005, p. 8)

A visão do Brasil pelos intelectuais europeus era bastante distorcida, como pôde constatar Lévi-Strauss ao chegar em São Paulo e não encontrar índios em suas cercanias. Entretanto, mais espantosa foi a observação feita por um embaixador brasileiro sobre a população indígena de seu país:

> **Índios? Infelizmente, meu caro senhor, há já alguns lustres que desapareceram todos. Oh! Isso é uma página muito triste, muito vergonhosa, da história de meu país. Mas os colonos portugueses do século XVI [...] apanhavam os índios, amarravam-nos à boca dos canhões, e despedaçavam-nos vivos a tiros. (LÉVI-STRAUSS, 1957, p. 44)**

Essa postura do embaixador brasileiro, constatada por Lévi-Strauss (1957), tinha a ver com o horror que a elite brasileira tinha em relação aos índios e à "vida primitiva", jamais podendo admitir uma herança biológica doada por uma avó indígena.

Na verdade, muito depois dos colonizadores do século XVI, o genocídio indígena e a consequente conquista de suas terras aconteceram por meio de roupas infectadas com varíola, que eram deixadas nas suas trilhas, contaminando-os.

Muito diferente das informações que havia obtido ainda na França sobre a cidade de São Paulo, o pesquisador percebeu que em seus arredores não existiam índios, por isso Lévi-Strauss passou a mapear os colonos vindos para o Brasil logo após a abolição da escravatura. Provenientes de uma população miserável europeia, o processo civilizatório elaborado pelas elites no Brasil os atraiu para uma incipiente industrialização. Vieram para fazer a América e ainda a estavam fazendo.

Exemplificando

Lévi-Strauss (1957, p. 109), descreve o tipo de população encontrada na sua estadia:

> **Em São Paulo, podíamos praticar a etnografia do domingo. Não junto dos índios dos arrabaldes que me haviam prometido, pois os arrabaldes eram sírios ou italianos e a curiosidade etnográfica mais próxima,**

> a uma quinzena de quilômetros, consistia numa vila primitiva cuja população vestida de trapos traía, por seus cabelos loiros e seus olhos azuis, uma origem germânica recente, já que foi por volta de 1820 que grupos de colonos alemães vieram instalar-se nas regiões menos tropicais do país.

Lévi-Strauss encontrou sírios, italianos (muitas vezes maltrapilhos) e japoneses (agricultores que habitavam os arredores da cidade de São Paulo). Ele encontraria filhos desses imigrantes nas suas aulas – o que prometia o surgimento de uma nova elite produzida pelo trabalho livre e a educação universitária (SILVIANO, 2005).

No coração da cidade, o autor encontrou mercados mantidos por negros, onde observava-se uma grande variedade racial "podiam-se aí distinguir os mestiços, cruzados de branco e negro, os caboclos, de branco e índio, os cafuzos, de índio e negro" (LÉVI-STRAUSS, 1957, p. 110).

Podia-se também encontrar muito "folclore":

> Festas de maio, em que as vilas se ornavam de palmas verdes, lutas comemorativas, fiéis à tradição portuguesa, entre mouros e cristãos; procissão da nau catarineta, navio de papelão munido de velas de papel; peregrinagem a longínquas paróquias protetoras de leprosos [...] Além disso, havia as superstições 'cura do terçol pela imposição de um anel de ouro. Divisão de todos os alimentos em dois grupos incompatíveis: comida quente, comida fria. E outras associações maléficas: peixe e carne, manga com bebida alcoólica ou banana com leite'. (LÉVI-STRAUSS, 1957, p. 110)

Todas essas observações, segundo o autor, eram dignas de um estudo mais sistemático. No entanto, apesar de parecer encantado com a descoberta dessa São Paulo, diferente daquela esperada e descrita anteriormente nas informações por ele obtidas, o autor dizia que as cidades do Novo Mundo iam "[...] da frescura à decrepitude sem se deterem na Antiguidade" (LÉVI-STRAUSS, 1957, p. 112).

Isso queria dizer que a idade era um atributo valorizado para as cidades europeias, enquanto para as cidades americanas essa característica significava decadência. Era um outro tipo de civilização. As cidades americanas eram edificadas para se renovarem, assim que acabassem de ser erguidas. Lévi-Strauss as compara com uma feira onde as barracas são montadas para ter um tempo curto de duração. As impressões de Lévi-Strauss sobre São Paulo refletem os estragos que o tempo fez na cidade pelo modesto envelhecimento de meio século e o descaso com que são tratadas. Ao invés da conservação, constroem-se novos prédios. A cidade se modificava com uma velocidade estrondosa. "A América não desconhece a cultura europeia de que é produto; desconhece os valores estáveis e fortes da idade madura e é por isso que as suas principais cidades são, contraditoriamente, adolescentes decrépitas." (SANTIAGO, 2005, p. 88).

Assimile

Confrontando as cidades do velho e do novo Mundo, Lévi-Strauss (1957, p. 97) escreve: "Algumas cidades da Europa adormecem devagarzinho na morte; as do Novo Mundo vivem febrilmente numa doença crônica; perpetuamente jovens, nunca chegam a ser, entretanto, sãs".

Embora descrevesse São Paulo como uma cidade feia, para Lévi-Strauss ela nunca se pareceu assim. Era, para o autor, uma cidade selvagem. Entretanto, considera ruim essa característica de constante renovação da cidade na mesma velocidade com que foram construídas.

Reflita

Você acredita que a conservação histórica das cidades do Velho Mundo são melhores do que a que acontece no Novo Mundo? O que você pensa sobre a preservação de prédios históricos no Brasil?

Sobre suas impressões à respeito da Universidade de São Paulo e do corpo acadêmico, Lévi-Strauss (1957, p. 103) nos conta que ficou impressionado com a condição dos professores comparada às que ele conhecia na França, pois, no Brasil, eram

> **miseravelmente pagos, obrigados a executarem trabalhos obscuros para poderem comer, senti orgulho de pertencer a um**

país de cultura antiga no qual o exercício duma profissão liberal estava rodeado por um conjunto de garantias e prestígios.

Ao mesmo tempo, acreditava que o Brasil, um país jovem, havia compreendido a lição. A cultura, que havia sido um 'brinquedo para ricos', chegava aos mais pobres por meio da criação da Universidade de São Paulo.

Mesmo com todas as dificuldades, os alunos, muitas vezes professores, iam assistir "com um fervor suspeito" (LÉVI-STRAUSS, 1957, p. 104) às aulas dos franceses, pois estavam mais interessados nos empregos que poderiam conseguir com os diplomas.

O autor foi bastante crítico em relação aos alunos, que em sua visão não tinham vocação nem vontade de adquirirem erudição, submetidos à ignorância total quanto ao passado, e os chamava de clientela que ficava rodeando os professores. Tanto foi crítico que escreveu: "Que todos os que lançarem os olhos nestas linhas, encantadores discípulos, hoje colegas estimados, não sintam nenhum rancor" (LÉVI-STRAUSS, 1957, p. 106).

Já falamos da formação multifacetada do autor e Lévi-Strauss não deixa de fazer uma menção mais detalhada sobre o assunto, quando escreve o capítulo "Como se faz um etnólogo".

Pesquise mais

PEIXOTO, F. Lévi-Strauss no Brasil: a formação do etnólogo. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 79-107, abr. 1998. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131998000100004>. Acesso em: 27 jul. 2017.

O autor inicia esse capítulo contando sua experiência com a Filosofia. Ele escreveu que, quando ainda era aluno, as aulas de filosofia começavam pelas teorias mais sutis, menos aprofundadas e gradativamente passavam para uma mais adequada à questão proposta. O que acontecia era que, ao invés de se abordar sobre questões falsas e verdadeiras, o interesse dos professores, em razão da extrema preocupação histórica, era explicar como as últimas tinham gradualmente nascido das primeiras. Nas palavras de Lévi-Strauss (1957, p. 49), isto quer dizer que: "o ensino filosófico era comparável ao de uma história da arte que proclamasse o gótico necessariamente superior ao romano, e, na ordem do primeiro, o florido mais perfeito

que o primitivo, mas na qual ninguém se indagasse o que é o belo e o que não é".

Embora essa fosse uma questão que influenciou seu afastamento da filosofia, foram causas mais pessoais que concretizaram essa decisão. Após ter preparado e ministrado aulas por um ano, ele percebeu que teria que fazer a mesma coisa no ano seguinte. Lévi-Strauss (1957) percebeu que passaria o resto de sua vida a repetir as aulas. Isso lhe causou um grande desconforto, fazendo-o perceber que tinha dificuldade em se fixar duas vezes num mesmo objeto, procurando, assim, sempre uma inovação em seus trabalhos futuros.

Nessa época, o autor não sabia nada de etnologia e, como não se adaptou com o ensino de Filosofia, um professor lhe recomendou os estudos jurídicos, que pareciam ser mais adequados ao seu temperamento. Assim inscreveu-se na escola de Direito. Essa também não lhe agradou. Lévi-Strauss (1957) disse que o Direito estava, naquela época, preso entre a teologia e o jornalismo. Assim, a esterilidade do estudo e a clientela dos cursos de direito que o repugnava foram fatores preponderantes para seu afastamento.

Sobre suas motivações, Lévi-Strauss (1957, p. 53) escreve: "Às particularidades individuais e às atitudes sociais devem-se juntar motivações de natureza propriamente intelectual".

Com a difusão das teorias psicanalíticas, Lévi-Strauss (1957, p. 56) aprendeu que

> **as antinomias estáticas em torno das quais nos aconselhavam a construir nossas dissertações filosóficas e mais tarde nossas lições – racional e irracional, intelectual e afetivo, lógico e pré-lógico – não eram mais que um jogo gratuito. (LÉVI-STRAUSS, 1957, p. 56)**

Logo, o importante é o significante que é a mais alta maneira de ser do racional. Lévi-Strauss escreve que estava convencido que "[...] que seres e coisas podem conservar os seus valores próprios sem perder a nitidez dos contornos que os delimitam uns com relação aos outros e dão a cada um uma estrutura inteligível." (LÉVI-STRAUSS, 1957, p. 53).

Percebe-se a proposta de um estudo estruturalista que já vinha sendo elaborado pelo autor. Sobre essa evolução intelectual, o autor diz que é o resultado de sua curiosidade que o encaminhou para a geologia. Lévi-Strauss (1957, p. 55) é quem nos explica:

> Quando vim a conhecer as teorias de Freud, elas me pareceram com a maior naturalidade a aplicação ao homem individual dum método de que a geologia representava o cânone. Nos dois casos, o pesquisador é colocado em cheio diante de fenômenos na aparência impenetráveis; nos dois casos, ele deve, para inventariar e aquilatar os elementos de uma situação complexa, aplicar qualidades de finura: sensibilidade, faro e gosto. E, entretanto, a ordem que se introduz num conjunto à primeira vista incoerente, não é nem contingente, nem arbitrária.

O etnógrafo, então, é em grande parte geógrafo.

O marxismo também exerceu grande influência em seu modo de pensar. Desde os dezessete anos, quando foi iniciado no marxismo, Lévi-Strauss sentiu que um mundo todo se revelava. Para o autor,

> Em nível diferente da realidade, o marxismo me parecia proceder do mesmo modo que a geologia e a psicanálise entendida no sentido que lhe dera seu fundador: os três demonstram que compreender consiste em reduzir um tipo de realidade a outro; que a verdadeira realidade jamais é manifesta, e que a natureza da verdade já transparece no cuidado com que ela procura esconder-se. (LÉVI-STRAUSS, 1957, p. 56)

Além disso, houve uma intimidade com a etnologia anglo-americana, por meio da leitura e por contatos pessoais mais tarde.

As relações que o autor faz com as diferentes disciplinas têm a ver com o método teórico que ele desenvolveu: o Estruturalismo.

Assimile

Em síntese, "[...] o convite para lecionar na recém-fundada Universidade de São Paulo [...] as ideias pouco claras sobre o Brasil e a América do Sul, resumidas a clichês; a insatisfação com o curso de Filosofia e com o magistério; as influências intelectuais da Psicanálise e da Linguística; e, enfim, a descoberta da Etnologia anglo-americana. Todos esses elementos, intercalados e expostos com grande minúcia biográfica, resultaram na escolha profissional premente – professor no Brasil – e na escolha intelectual de Lévi-Strauss – Etnologia e Estruturalismo" (FRANÇA, 2006, p. 91).

Lévi-Strauss não encontrou os índios nas imediações de São Paulo, ele os encontrou a 3.000 km de distância. Não estavam dizimados como foi informado pelo embaixador brasileiro na França. No Brasil, os índios não eram suburbanos, porém haviam aldeias inexploradas e distantes.

Para realizar seu projeto etnográfico e sua passagem para a antropologia, Lévi-Strauss aproveitou as oportunidades e planejou algumas viagens exploratórias pelo interior do Brasil. O trabalho de campo, quase como um rito de passagem, o tornaria um antropólogo.

A primeira experiência no campo ocorreu entre os anos de 1935 e 1936 quando visitou as comunidades Kadiwéu e Bororo. O seu primeiro artigo etnológico de peso foi sobre os Bororo, em 1936 (RESSINK, 2007).

Posteriormente, com a Expedição Serra do Norte ao Brasil Central, que teve o apoio do Museu do Homem (França), o estudioso teve oportunidade de pesquisar os Nambikwara, Tupi-Kawahib e Mundé. Entretanto, em *Tristes trópicos*, sua maior atenção foi com os Nambikwara: "[...]os povos indígenas, em geral, e os Nambikwara, em particular, figuram proeminentemente neste livro. A fama destes índios junto a um público enorme e internacional se fez nesta obra" (RESSINK, 2004, p. 3).

Algumas das questões trabalhadas por Lévi-Strauss entre os Nambikwara foram: a influência política de seus chefes, a família poligâmica, entre outras habilidades que o chefe tem que ter para exercer seu poder.

Lévi-Strauss (1957) narra que o poder entre os Nambikwara não pareceu ser disputado ardentemente. Muitas vezes, a escolha de um novo chefe não é aceita por aquele que foi escolhido. São muitas as obrigações de um chefe, não se tornando uma posição almejada. No entanto, conforme diz o autor, o nome que designa o chefe na língua Nambikwara é *Uilikandé* que parecia querer dizer "o que une" ou "aquele que amarra"; na análise de Lévi-Strauss (1957, p. 329), "o chefe aparece como a causa do desejo do grupo em se constituir como grupo e não como efeito da necessidade de uma autoridade central, sentida por um grupo já constituído".

Pesquise mais

Assista ao vídeo sobre a importância de Lévi-Strauss para a antropologia, sobre o seu encontro com os índios e a diversidade cultural. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0y1MSAcEXRw>. Acesso em: 26 jul. 2017.

Outra característica necessária para um bom chefe é a generosidade, que é um atributo essencial do poder. É o chefe que acode as pessoas quando têm alguma necessidade e, mesmo que ele não tenha muito, sempre dividirá o que tem com os demais. Assim,

> **Quando um chefe chega a dizer: Chega de dar! Chega de ser generoso! Que outro seja generoso no meu lugar! Deve estar verdadeiramente seguro do seu lugar, pois o seu reinado passa pela mais grave das crises. (LÉVI-STRAUSS, 1957, p. 331)**

O chefe também tem que ser engenhoso, isto é, "deve dar mostras de iniciativa e habilidades".

Exemplificando

"O chefe deve ser um bom cantor e um bom dançarino, um parceiro alegre, sempre disposto a distrair o bando e a quebrar a monotonia da vida cotidiana". Assim, "o engenho (também) é uma forma de generosidade (LÉVI-STRAUSS, 1957, p. 331).

Com raras exceções, o chefe é também o feiticeiro. Além disso, somente o chefe e o feiticeiro podem ter várias mulheres. Conforme Lévi-Strauss (1957), é um tipo de poligamia em que há um casamento monogâmico com a primeira mulher e um casamento de outra ordem com mulheres mais jovens.

A primeira mulher respeita a divisão do trabalho entre os sexos. As outras mulheres podem exercer trabalhos de ambos os sexos, inclusive acompanhar o marido nas guerras. Para Lévi-Strauss (1957, p. 333)

> **A união poligâmica apresenta-se assim como a superposição duma forma pluralista de camaradagem amorosa sobre o casamento monogâmico, e ao mesmo tempo como um atributo de chefia dotado de um valor funcional, tanto do ponto de vista psicológico quanto do ponto de vista econômico.**

A utilização do sistema de casamento poligâmico, no qual temos muitas mulheres como esposas de um só homem, acaba por diminuir a quantidade de mulheres jovens disponíveis para o ciclo normal de casamentos. Logo, os jovens podem ficar por muito tempo solteiros. Assim, uma das soluções para o problema, era casar os homens jovens com viúvas ou mulheres velhas repudiadas pelos maridos. Outra solução estava nas relações homossexuais ou como os Nambikwaras chamavam "amor de mentira". Esse relacionamento só podia ser praticado com primos cruzados, isto é, onde um está comprometido com a irmã do outro. Neste caso, o irmão servia como substituto da irmã que fora recrutada para o casamento poligâmico. Este tipo de casamento, segundo o autor, servia para recompensar o chefe tanto fisicamente, quanto sentimentalmente e ajudá-lo a cumprir seu dever.

Entretanto, conforme Ressink (2004, p. 18) "Todas estas imagens Nambikwara merecem comentários, reparos e correções a partir das pesquisas posteriores"

Contudo, Lévi-Strauss é o grande mestre, e fez a fama dos Nambikwara que se cristalizou nos estudos posteriores dessa população. "A força literária das memórias dos *Tristes trópicos* marca, em larga medida, o que até hoje são as representações mais comuns sobre os trópicos dos Nambikwara" (RESSINK, 2004, p. 22).

Embora Lévi-Strauss tenha trabalhado com os Bororos nas Mitológicas e no *Tristes trópicos*, foram os Nambikwara que marcaram sua vida, abrindo seu caminho para a etnografia e, o Museu do Homem em Paris, implicando conquistas que ele almejava há muito tempo.

Isso acontece porque, nos anos de 1930, a etnologia ganhou prestígio entre os intelectuais franceses. Se você quisesse ser um etnólogo, que não tivesse frequentado as aulas do sociólogo e antropólogo Marcel Mauss (1872-1950), o caminho a seguir era fazer uma viagem e um trabalho de campo. Os caminhos dos aspirantes a etnólogos eram poucos e a oportunidade de vir ao Brasil, mesmo que fosse com a proposta exclusiva de ministrar aulas, apresentou-se como uma grande oportunidade para Lévi-Strauss.

Em *Tristes trópicos*, Lévi-Strauss, desafiado pelas paisagens das cidades tão diferentes daquelas que ele conhecia na Europa, revela o prazer do contato com o novo. No mesmo livro, num tom bucólico, o autor revela uma paisagem urbana devastada pelo tempo, fruto da

estética de seu povo. Essa obra nos revela que a parte está contida no todo e que o todo pode ser capturado pelas suas partes. "Nesse sentido, há que se ler, hoje, *Tristes trópicos* no sentido de descobrir a tristeza, não dos Trópicos, mas do pensamento moribundo de um Velho Mundo que agoniza e onde as promessas de um destino faustiano da época da Europa das Vitórias não se cumpriram" (ECKERT; ROCHA, 2000, p. 19).

Sem medo de errar

Parece que a brancura e a limpeza eram os únicos critérios que Clara possuía para observar a cidade do Rio de Janeiro. Conforme Lévi-Strauss (1956), as cidades como o Rio devem ser objeto de contemplação e reflexão, não apenas instrumentos da função urbana. Ela existe num sistema sem dimensão temporal. O autor dizia que as "cidades do Novo Mundo: vão da frescura à decrepitude sem se deterem na Antiguidade" (LÉVI-STRAUSS, 1957, p. 112).

Isso quer dizer que enquanto para as cidades europeias a idade era um atributo valorizado, para as cidades americanas essa característica significava decadência. A cidade era reflexo, portanto, de um outro tipo de civilização. Clara deixa isso óbvio quando observa a decadência do centro do Rio de Janeiro, onde seus prédios históricos nem sempre são bem cuidados. Isso acontece em muitas cidades mais antigas do Brasil. No entanto, o que é valorizado aqui, assim como nas belas cidades do novo mundo, é o novo, e não o velho que, para o novo mundo, significa decadência. Parece que as cidades americanas são edificadas para se renovarem, não para ficarem velhas. Lévi-Strauss as compara com uma feira onde as barracas são montadas para ter um tempo curto de duração. As impressões de Lévi-Strauss sobre São Paulo talvez valham para a análise do centro do Rio de Janeiro, que leva em consideração os estragos que o tempo faz na cidade pelo modesto envelhecimento de meio século e o descaso com que é tratada. Ao invés da conservação, constroem-se novos prédios. A cidade se modificava rapidamente, deixando para trás as antigas construções, renovando-se numa aparência sempre jovem. No entanto, não é por isso que devem ser consideradas feias.

Faça valer a pena

1. *Tristes trópicos,* um dos livros mais famosos de Lévi-Strauss, é qualificado como uma obra etnográfica e literária. O relato do antropólogo belga fala de sua passagem pelo Brasil nos anos 1930. Este foi um livro que se tornou um marco da antropologia.

Assinale a alternativa que indica qual foram os principais assuntos abordados neste livro:

a) Relata sobre os afro-brasileiros e imigrantes italianos em São Paulo.

b) Relata sobre a experiência entre os imigrantes italianos, japoneses e alemães e as cidades do Nordeste brasileiro.

c) Relata seu desembarque às impressões sobre São Paulo e seu interior, os colonizadores, os negros e o contato com indígenas.

d) Relata sua experiência com os companheiros de viagem e seu desembarque no Brasil.

e) Relata a vida do caipira no interior de São Paulo e as cidades desenvolvidas da Europa.

2. Lévi-Strauss escreve que foi por acaso que veio para o Brasil. O autor nos conta:

"A minha carreira foi decidida num domingo de outono de 1934, às nove horas da manhã, com um telefonema [...] 'Você continua com vontade de fazer etnografia? 'Sem dúvida!' 'Então, apresente sua candidatura como professor de sociologia da Universidade de São Paulo. Os arredores estão cheios de índios, poderá dedicar-lhes os seus fins de semana'." (LÉVI-STRAUSS, 1957, p. 41)

Assinale a alternativa que explicita como o autor qualifica essa visão do intelectual francês sobre o Brasil:

a) Era uma visão de quem conhecia bem a realidade brasileira por meio dos estudos de indígenas.

b) Era uma visão distorcida, pois existiam índios somente a mais de 3.000 km de São Paulo.

c) Era uma visão distorcida, pois os índios brasileiros haviam sido dizimados no século XVI.

d) Era uma visão distorcida, pois os indígenas habitavam próximo aos rios Tietê e Pinheiros.

e) Era uma visão realista que expressava o conhecimento de quem já havia estado recentemente em São Paulo.

3. Lévi-Strauss dizia que as "cidades do Novo Mundo: vão da frescura à decrepitude sem se deterem na Antiguidade." (LÉVI-STRAUSS, 1956, p. 112). Essa era uma análise feita pelo autor que comparava as cidades do Novo Mundo com as do Velho Mundo.

Assinale a alternativa que explica o que Lévi-Strauss quis dizer com a frase: "cidades do Novo Mundo: vão da frescura à decrepitude sem se deterem na Antiguidade." (LÉVI-STRAUSS, 1957, p. 112):

a) Isso quer dizer que enquanto para as cidades europeias a idade era um atributo valorizado, para as cidades americanas essa característica significava decadência.

b) Isso quer dizer que enquanto para as cidades americanas a idade era um atributo valorizado, para as cidades europeias essa característica significava decadência.

c) Isso quer dizer que enquanto as cidades europeias eram muito velhas e descuidadas, as cidades americanas eram novas e cuidadas.

d) Isso quer dizer que para as cidades europeias eram edificadas para durarem pouco, as cidades americanas eram jovens e duradouras.

e) Isso quer dizer que as cidades americanas, por pertencerem ao Novo Mundo, tinham um passado muito recente em relação às cidades do Velho Mundo.

Referências

CROMBERG, R.U. **Cena incestuosa**: abuso e violência sexual. São Paulo: Editora Casa do Psicólogo, 2004. (Coleção Clínica Psicanalítica.)

DESCOLA, Philippe. Claude Lévi-Strauss, uma apresentação. **Estud. av.**, São Paulo, v. 23, n. 67, p. 148-160, 2009. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142009000300019>. Acesso em: 4 jul. 2017.

ECKERT, C.; ROCHA, A. L. de C. da. A desintegração do tempocentrismo como contemplação estética: as reminiscências de Claude Lévi-Strauss sob os tristes trópicos. **Iluminuras**, Porto Alegre, n.2, 2000. 20p.Disponível em: <http://hdl.handle.net/10183/30106>. Acesso em: 27 jul. 2017.

FRANÇA, M. de M. **Tristes trópicos, de Claude Lévi-Strauss**: entre a etnografia e a literatura. 2006. Dissertação (Mestrado em Letras)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, São Paulo: 2006.

FRÓES, H. Conceito de inconsciente em Lévi-Strauss revisitado. **Pólemos**, Brasília, v. 2, n. 4, dez. 2013. Disponível em: <periodicos.unb.br/index.php/polemos/article/viewFile/10484/7635>. Acesso em: 20 jul. 2010.

GARDNER, H. **A nova ciência da mente**. Uma história da revolução cognitiva. São Paulo: Edusp, 2003.

LAPLANTINE, F. **Aprender antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

LARAIA, R. de B. **Cultura um conceito antropológico**. Rio de janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

LÉPINE, C. **O inconsciente na antropologia de Lévi-Strauss**. São Paulo: Ática S.A., 1974.

LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural**. São Paulo: Cosac & Naify, 2008.

_____. **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes, 1982.

_____. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papirus Editora, 1989.

_____. Natureza e cultura. **Revista Antropos**, [on-line] v. 3, ano 2, dez. 2009. Disponível em: <http://revista.antropos.com.br/downloads/dez2009/Artigo%203%20-%20Natureza%20e%20Cultura%20-%20Claude%20L%E9vi-Strauss.pdf>. Acesso em: 4 jul. 2017.

_____. Prefácio. In: _____; MAUSS, M. **Sociologia e antropologia.** São Paulo: Cosac & Naif, 2003.

_____. **Tristes trópicos**. São Paulo: Anhembi, 1957.

Paz, Octavio. **Claude Lévi Strauss ou o Novo Festim de Esopo**. São Paulo: Perspectiva, 1977.

RESSINK, E. Lévi-Strauss e os trópicos, dos Nambikwara. **Revista portuguesa de história do livro e da edição**, [on-line] ano 6, n. 22, 2007. Disponível em: <https://goo.gl/QE1RQV>. Acesso em: 27 jul. 2017.

SANTIAGO, S. **Democratização no Brasil 1979-1981 (Cultura versus Arte)**. Brasília: FUNAG, 2005.

SILVA, V. G. O sentir das estruturas e as estruturas do sentir: poesia que lévistrouxe. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 42, n. 1 e 2, 1999. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77011999000100006>. Acesso em: 25 jul. 2010.

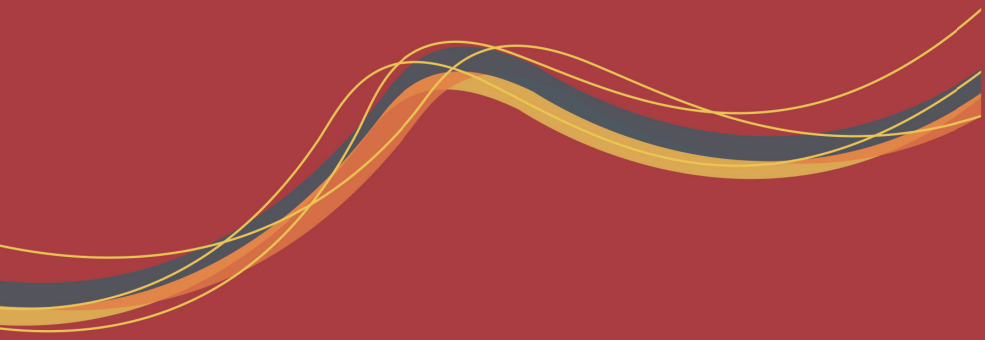
SILVIANO, S. **A viagem de Lévi-Strauss aos trópicos.** Democratização no Brasil 1979-1981 (Cultura versus Arte). Brasília: Instituto Rio Branco, Fundação Alexandre de Gusmão, 2005. (Coleção Rio Branco.)

SKOWRONSKY, S. B. **Sigmund Freud** (1856 - 1939)). In: Bibliografias – Federação brasileira de psicanálise. [s.d.] Disponível em: <http://febrapsi.org.br/biografias/sigmund-freud/>. Acesso em: 13 jul. 2017.

Anotações

Anotações

Anotações



ISBN 978-85-522-0256-1