

# **Antropologia: uma introdução**

*Prof. Dr. Euler David Siqueira*

Copyright © 2007. Todos os direitos desta edição reservados ao Sistema Universidade Aberta do Brasil. Nenhuma parte deste material poderá ser reproduzida, transmitida e gravada, por qualquer meio eletrônico, por fotocópia e outros, sem a prévia autorização, por escrito, do autor.

**PRESIDENTE DA REPÚBLICA**

*Luiz Inácio Lula da Silva*

**MINISTRO DA EDUCAÇÃO**

*Fernando Haddad*

**SECRETÁRIO DE EDUCAÇÃO A DISTÂNCIA**

*Carlos Eduardo Bielschowsky*

**DIRETOR DO DEPARTAMENTO DE POLÍTICAS EM EDUCAÇÃO A DISTÂNCIA – DPEAD**

*Hélio Chaves Filho*

**SISTEMA UNIVERSIDADE ABERTA DO BRASIL**

*Celso Costa*

**COMISSÃO EDITORIAL DO PROJETO PILOTO UAB/MEC**

*Marina Isabel Mateus de Almeida (UFPR)*

*Teresa Cristina Janes Carneiro (UFES)*

*Antonio Roberto Coelho Serra (UEMA)*

*Jonilto Costa Sousa (UnB)*

*Vicente Chiaramonte Pires (UEM)*

*Ozório Kunio Matsuda (UEM)*

*Anderson de Barros Dantas (UFAL)*

**PROJETO GRÁFICO**

*Annye Cristiny Tessaro*

*Mariana Lorenzetti*

**DIAGRAMAÇÃO**

*Annye Cristiny Tessaro*

*Victor Emmanuel Carlson*

**REVISÃO DE PORTUGUÊS**

*Sérgio Meira (Soma)*



# Sumário

## **UNIDADE 1 – Introdução à antropologia: conceito, história e objetivos**

Por que estudar a história da antropologia?.....	9
O que é a antropologia?.....	14
Áreas da antropologia.....	18
A Crise da antropologia. A antropologia volta dos trópicos.....	22
Qual é o rumo que a disciplina vai tomar?.....	25
As escolas antropológicas.....	28
Atividade de aprendizagem.....	52

## **UNIDADE 2 – O conceito de cultura**

Cultura: um conceito cultural.....	55
Cultura e senso comum.....	59
Civilização X Kultur: o debate franco-alemão.....	62
A construção social do conceito antropológico de cultura.....	72
Elementos da cultura: ritos e rituais, mito, imaginário e representações sociais....	75
Cultura e subculturas: empresarial, corporativa e organizacional.....	82
Atividade de aprendizagem.....	98

## **UNIDADE 3 – Identidade e etnocentrismo**

Identidade e identificação: uma questão de relação.....	103
Globalização e fragmentação das narrativas identitárias: nós x eles.....	108
Identidades: social, cultural, étnica e nacional.....	114
As faces do etnocentrismo: etnocídio e genocídio.....	124
Atividade de aprendizagem.....	132

## **UNIDADE 4 – O trabalho de campo: conceito, história e objetivos**

A importância de trabalho de campo e a profissionalização da antropologia....	135
Os antropólogos vão para os trópicos.....	137
A antropologia volta dos trópicos. O trabalho de campo em “casa”.....	146
Atividade de aprendizagem.....	152
Referências.....	153
Minicurriculo.....	160



UNIDADE



# **Introdução à antropologia: conceito, história e objetivos**

# Objetivo

Aprender sobre a importância da antropologia como ciência que busca compreender o outro e diferente. Entender o processo de formação da antropologia, seu campo de atuação, divisões internas do saber e primeiras escolas do pensamento. Saber como se pode investigar a diferença a partir do método de pesquisa dos antropólogos: o trabalho de campo e a observação participante.

## Por que estudar a história da antropologia?

Ao longo da história do homem, inúmeros contatos entre povos de culturas distintas ocorreram, seja para o bem ou para o mal. Nem sempre os encontros eram pacíficos e cordiais. Em muitas situações, havia conflito, luta, morte e sofrimento. Contudo, a despeito de todas as tragédias na história do homem, o encontro entre **outros** diferentes era uma constante.

O grande antropólogo francês Claude Lévi-Strauss, no seu texto *Raça e História* (1975), relata uma história vivida pelos colonizadores e os índios americanos que mostra claramente como ambos os grupos estavam interessados buscando entender esse **outro**. No momento da descoberta, a pergunta que os colonizadores e os índios estavam se fazendo era sobre se os **outros** eram homens. Os colonizadores buscavam a resposta a partir da existência da alma nos ditos selvagens; isto é, se tem alma então são homens. E os índios buscavam na resposta no corpo, afundando os corpos dos europeus mortos na água para observar se acontecia o mesmo que com os corpos dos índios; se apodrecer, como eles próprios, podiam concluir que também eram homens. O que essa anedota nos mostra é que a curiosidade movia, e ainda move, os homens quando se encontram com aqueles que são diferentes.

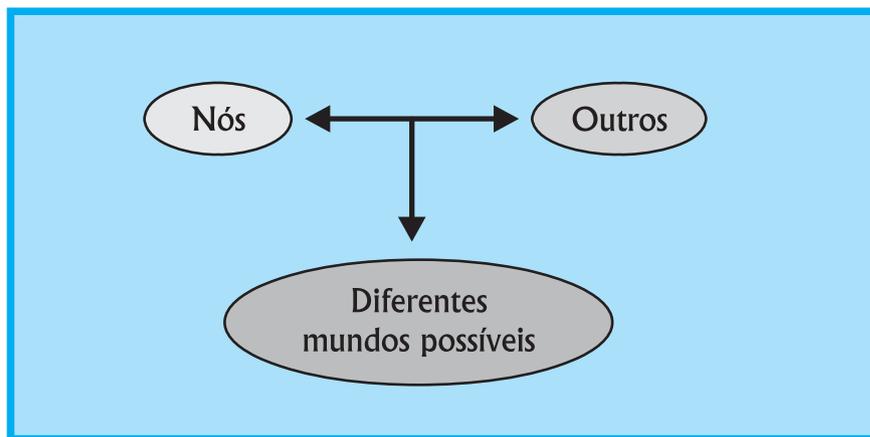
Quando no Século XV as fronteiras do mundo se ampliaram radicalmente, esses **outros** começaram a estar mais presentes. O contato que a cultura européia estabelecia com a cultura dos outros, dos índios, fazia necessário que se pensasse sobre como cada um vivia no mundo. Assim, não faltaram pensadores que se puseram a pensar a diferença entre os homens.

Se a Antropologia é a ciência humana e social que busca conhecer a diferença e alteridade, então estudá-la pode nos fazer compreender que, longe de haver somente uma formação cultural que dê senti-

do às ações dos homens, toda e qualquer cultura é coerente em si mesma quando vista de forma total e a partir de seus próprios pressupostos. Mais ainda, podemos aprender que nossa cultura e sociedade não são as únicas, nem as mais verdadeiras, originais e autênticas; não obstante, a Antropologia nos ensina que todo e qualquer esquema cultural e ou classificatório é mais um dentro dos inúmeros outros, que também coabitam o mundo juntamente conosco.

A antropologia pode nos ensinar uma importante lição: nossa sociedade não é superior a qualquer outra, seja ela uma tribo do Sudão, na África, ou uma tribo indígena no Mato Grosso do Sul, no Brasil. Vistos a partir dos quadros centrais de qualquer cultura, os homens se julgam sempre mais humanos do que os outros; mais fortes, inteligentes e sinceros do que os outros, quaisquer que sejam

Enfim, a antropologia nos ensina a nos descentrarmos de nós mesmos assim como de nossa própria sociedade e cultura. Isso é um exercício fantástico e que nos abre as portas para novos universos, novas possibilidades e alternativas de aprendermos com os outros e de nos vermos através dos outros, conhecendo-nos mais profundamente. Afinal, como disse Sahlins (1979, p.08), “o homem apreende o mundo a partir de **esquemas simbólicos** que ordenam o mundo, mas que jamais são os **únicos possíveis**”. Isto quer dizer que outros grupos podem organizar o mundo de forma diferentes da nossa, e nesse sentido sempre lidamos com diferentes mundo possíveis.



## Os muitos começos da disciplina

Podemos dizer, então, que sempre existiu uma relação com aqueles outros povos, mas não por isso temos que pensar que essa relação ao longo dos tempos teve os mesmos efeitos. A forma de se relacionar com o outro dependia, em cada época, do conhecimento e dos interesses que cada cultura tinha.

Nas páginas anteriores dissemos que sempre existiu o contato entre os homens. Mesmo antes que a cultura Ocidental se expandisse pelo mundo, as próprias culturas tradicionais estabeleciam contatos entre elas. Então, não é meramente o contato que produz antropologia, não é a relação com o outro, com a alteridade que gerou o conhecimento antropológico. Para que se começasse a falar em antropologia, foi necessário que se produzisse uma série de mudanças que levaram ao desenvolvimento de uma disciplina científica.

Num primeiro momento, que poderíamos chamar de **Pré-história da antropologia**, nos Séculos XV e XVI, as notícias sobre os povos distantes eram produzidas por viajantes ou missionários. Nesse momento, delinear-se duas ideologias concorrentes, a primeira se manifestava por uma recusa pelo estranho e a segunda, por uma fascinação.

A primeira posição se fundamentava na idéia de que os povos primitivos eram selvagens dominados pela natureza, pelo clima, que não tinham história, nem hábitos culturais. Eram povos definidos pela **falta**. Ou seja, eles não tinham tudo o que nós tínhamos. Os defensores da segunda posição sublinhavam como esses povos tinham conseguido desenvolver sistemas políticos e econômicos que eram melhores que os nossos; assim como tinham alcançado um grau de harmonia com a natureza que nós não tínhamos. Alguns desses pensadores do Século XVI chegaram a se perguntar se os bárbaros não éramos nós; como diz Françoise Laplantine (2000), eles defendiam e valorizavam a “ingenuidade original” do estado de natureza.

Podemos perceber como por trás dessas duas posições há uma visão sobre o Ocidente; porque aqueles que tinham uma visão negativa, de recusa do estranho, tinham uma visão positiva sobre nós, sobre

o nosso modo de vida. Pelo contrário, aqueles que viam as virtudes dos povos tradicionais tinham uma visão negativa do Ocidente.

No Século XVIII, a segunda posição derivou na idéia do **bom selvagem**; os povos tradicionais representavam os povos da natureza; que viviam livres e felizes gozando da vida. Essa ideologia rousseauiana pode ser encontrada ainda hoje em filmes. Pensem por exemplo no épico *Dança com lobos* no qual se apresenta uma visão romântica dos povos tradicionais. No filme, é a cultura Ocidental que chega destruindo um modo de vida que estava em harmonia com a natureza.

Foi no Século XVIII que essas viagens de exploradores para conhecer o mundo adquiriram o caráter de pesquisas científicas, mas, como ressalta Paul Mercier (1990): “as explorações desse Século e do Século XIX, ainda não serão feitas por especialistas”. Somente na segunda metade do Século XIX é que o estudo do homem vai virar o que hoje se conhece como antropologia; somente nesse momento tomará a forma de uma disciplina científica. Para isso foi necessário que se produzissem algumas mudanças na forma de coletar os dados.

**Para que uma disciplina seja considerada científica tem que ter um objeto, um método e um paradigma, isto é, uma idéia chave que guie as observações.**

Vimos anteriormente que antes do Século XIX já existia a preocupação com a alteridade e com as formas culturais diferentes das encontradas na Europa. A isso damos o nome de **estudo do outro**. Esse será o objeto da antropologia. Nesse momento, aquelas sociedades, que no Século XVIII se conheciam como sociedades da natureza, começaram a ser chamadas de sociedades ou culturas **primitivas**. E esse vai ser o objeto empírico da antropologia.

Também havia um método. Ele consistia em estudar os relatos das viagens nas quais se descreviam esses diferentes modos de vida. No final do Século XIX, com a incipiente profissionalização da disciplina, se percebeu que era necessária alguma forma de controlar esses relatos; uma dessas formas foi que os próprios antropólogos começa-

sem observações. Com isso, começou a se definir o método da antropologia, conhecido como **trabalho de campo** (ampliaremos essa idéia nas páginas a seguir). Só estava faltando uma idéia norteadora para os observadores; essa idéia vai estar madura na segunda metade do Século XIX e foi o **conceito de evolução\***.

Com ele a antropologia encontrou uma forma de interpretar a diversidade cultural e, desse modo, estabelecer uma ordem nas culturas diferentes do mundo.

ANTROPOLOGIA		
Objeto	Método	Paradigma
Estudo do outro, da diferença	Trabalho de campo	Conceito de evolução

Para completar o contexto histórico-cultural em que se originou a disciplina antropológica temos que lembrar que, na segunda metade do Século XIX, se cristalizou uma nova situação geopolítica no mundo, que é a **conquista colonial**. Em 1885 se assina o Tratado de Berlin, no qual as nações européias dividem o continente africano e o resto do mundo entre si. Lembre-se, caro aluno, que a 1ª Grande Guerra Mundial estará ligada aos interesses dos Estados imperialistas.

## GLOSSÁRIO

**\*Evolução:** processo de desenvolvimento natural, biológico e espiritual no qual toda a natureza, com seus seres vivos ou inanimados, se aperfeiçoa progressivamente, realizando novas capacidades, manifestações e potencialidades. De um ponto de vista meramente biológico, a evolução pode ser definida como descendência com variações.

## O que é a antropologia?

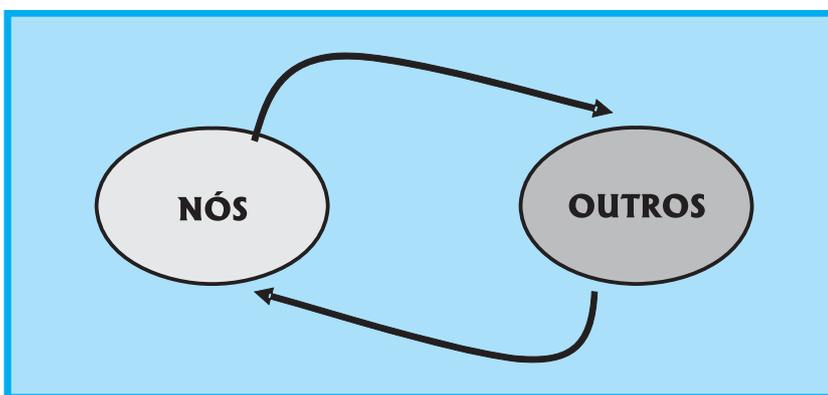
Na definição mais geral de antropologia, talvez a clássica, é entendida como o estudo do homem. Mas podemos nos perguntar: qual é a especificidade da antropologia? Dado que a psicologia, a medicina, e todas as ciências humanas têm como objetivo o estudo do homem, de algum ponto de vista específico, qual é o objeto da antropologia?

Na sessão anterior, prezado aluno, dissemos que o objeto da antropologia era o estudo do outro, das culturas chamadas na época de primitivas. Mas o interesse não está meramente em entender como elas percebem o mundo, qual é a visão do mundo dessas culturas. A antropologia sempre busca um **retorno reflexivo**; se buscarmos entender como elas percebem o mundo é porque acreditamos que podemos aprender alguma coisa de nós mesmos **com elas**. Perceba que é a relação, acima de tudo, entre nós e elas, que está em jogo na antropologia.

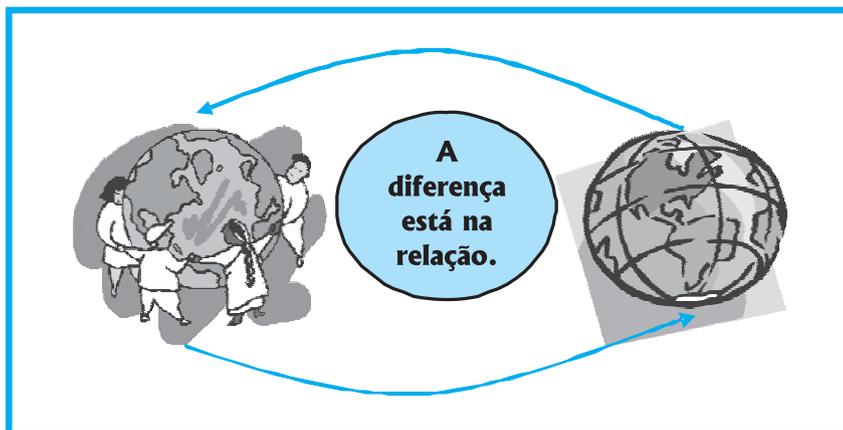
A percepção que temos de nós mesmos é mudada quando nos percebemos em relação aos outros; quando ao observar que os outros podem fazer as mesmas coisas, mas de forma diferente, nos indagamos sobre as nossas próprias maneiras. Por exemplo, pensem em que há de “natural” em comer com garfo e faca? Ou em dormir em camas? Ou ainda em escovar os dentes após as refeições? Isso é mais natural que comer com as mãos ou de que dormir em redes ou de não escovar os dentes? É “natural” para nós, mas é para os membros de uma outra cultura, os Bororo do parque do Xingu, por exemplo?

Um outro exemplo: há um costume em diversas culturas indígenas chamado de **couvade**. Ele consiste em que no momento em que uma mulher fica grávida, o pai da criança tem que cumprir os mesmos tabus rituais que a mulher, ficar em casa deitado, repousando, por exemplo. É uma forma de expressar para a sociedade que ele é o pai. Já pensaram as conseqüências de tal costume na nossa sociedade? Essa não seria uma forma “natural” de viver uma gravidez para nós.

Assim, podemos começar a pensar numa definição de antropologia como **o estudo do outro em relação a nós**. Essa relação nos permite pensar em uma das dimensões fundamentais da antropologia que é a **dimensão comparativa**. Sempre estamos comparando as culturas, não para dizer que uma é melhor que a outra, mas para poder **perceber a diferença**. É na relação de contraste, de comparação, que percebemos a alteridade. Assim poderíamos dizer que a antropologia busca produzir um conhecimento sobre nós, mas através do desvio pelo outro. Observe o quadro abaixo com atenção.



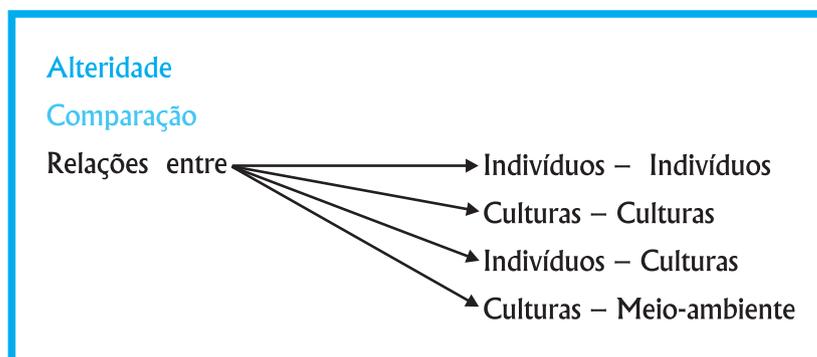
O que estuda a antropologia são diferenças e essas diferenças só são acessíveis através da relação. É como se alguém perguntasse para vocês alunos: onde estão as diferenças entre as duas figuras abaixo?:



As diferenças não estão nem em uma nem em outra imagem, mas estão na relação que estabelecemos entre elas. No caso da antropologia é a mesma coisa. Para poder entender a diferença, para poder estudar a alteridade precisamos da comparação, precisamos das relações.

Podemos, agora, nos perguntar: quais são os elementos que a antropologia relaciona? Encontramos quatro níveis de relações: entre os indivíduos, entre as culturas, do homem com a sua cultura e das culturas com o meio ambiente.

Já temos vários elementos da definição que são importantes. Preste atenção:



Entretanto, para completar nossa definição precisamos de mais um elemento importante. O homem tem uma característica diferencial em relação a todos os outros animais: ele é ao mesmo tempo um ser biológico e um ser cultural/simbólico. Por um lado pertencemos a natureza, somos animais mas, por outro, demos um passo fundamental que nos separou para sempre da natureza: inventamos a cultura. Depois desse movimento essencial de separação da natureza, passamos a ter uma diferença radical com o resto dos animais: **a cultura**.

O que diferencia a perspectiva antropológica sobre o homem das outras ciências humanas, em primeiro lugar, é que a antropologia busca uma explicação **totalizadora** do homem, que leve em conta a dimensão biológica, psicológica e cultural; em segundo lugar, a perspectiva antropológica possui uma dimensão temporal muito mais abrangente, abarcando tanto o momento atual quanto o passado da humanidade. Assim, já temos todos os elementos para definir a antropologia. Prezado aluno, observe com cuidado o quadro abaixo:

Antropologia: o **estudo do homem** buscando um enfoque **totalizador** que integre os aspectos **culturais e biológicos**, no presente e no passado, focalizando as relações entre o homem e o meio, entre o homem e a cultura e entre o homem com o homem.

## Áreas da antropologia

Como é impossível para um antropólogo ter hoje conhecimento de toda a produção que existe na antropologia? O efeito totalizador que busca o saber antropológico se alcançaria ao relacionar o conhecimento produzido. Ainda, como no processo de estruturação da antropologia se desenvolveram problemas e técnicas de pesquisas diferenciais é necessário que sejam determinadas diferentes áreas de produção do conhecimento. Assim, podemos reconhecer três grandes áreas em que se divide a produção antropológica: **Antropologia Biológica, Antropologia Social e Cultural e Arqueologia.**

Tempo	Biologia	Cultura
Presente	Adaptações genéticas e extragenéticas	Antropologia social e cultural
Passado	Evolução humana	Arqueologia

Assim temos duas divisões centrais, uma temporal, presente e passado, e outra fundamentada nas duas dimensões constitutivas do homem, a natureza e a cultura.

A **antropologia biológica** consiste no estudo das variações dos caracteres biológicos do homem no espaço e no tempo. Sua problemática é a das relações entre o patrimônio genético e o meio geográfico, ecológico, social; divide-se entre uma preocupação com o passado, que é o objeto do estudo da **evolução humana**, através do registro de fósseis e métodos de análise das variações genéticas entre as populações; esta dimensão da pesquisa da antropológica abrange o processo de modificação genética das populações.

Na dimensão do presente, a antropologia biológica estuda os processos de **adaptação extra-genética**, analisa as particularidades

morfológicas e fisiológicas ligadas ao meio ambiente, bem como a evolução destas particularidades. Ela levará em conta os fatores culturais que influenciam o crescimento e a maturação do indivíduo inserido em um determinado contexto.

A diferença com o estudo da evolução humana é que as transformações aqui estudadas produzem transformações **passageiras**; por exemplo podemos pensar na adaptação à altitude. É sabido que nas regiões onde a altitude é elevada, o ar é rarefeito, ou seja, há pouco oxigênio no ar; em consequência disso nosso organismo tem que produzir modificações para solucionar o problema causado por esse ar rarefeito. Como isso ocorre? Produzindo mais glóbulos vermelhos, que são os encarregados do transporte do oxigênio no organismo. Uma vez que voltamos para regiões onde a altitude é no nível do mar, já não necessitamos mais dessa cota suplementar de glóbulos vermelhos. Por essa razão, o organismo não vai produzi-los na mesma quantidade. Para melhor visualizar esse exemplo pensemos nos jogos de futebol na Bolívia. Alguns times de futebol chegam com alguns dias de antecedência para que o organismo dos jogadores se adapte à altitude. Viram? A antropologia biológica se relaciona com campos surpreendentes, como o futebol.

Na sua dimensão cultural, também encontramos a mesma diferenciação entre o passado e o presente. A **arqueologia**, em alguns contextos chamada também de antropologia pré-histórica (escolheremos chamá-la de arqueologia, porque esse termo remete a uma temporalidade maior do que a antropologia pré-histórica), é a encarregada de estudar os vestígios materiais das culturas desaparecidas, tanto em suas técnicas e organizações sociais quanto em suas produções culturais e artísticas.

Dizemos que a arqueologia estuda as culturas e não as sociedades do passado porque **as sociedades seriam as redes de relações** que se estabelecem entre os indivíduos e os grupos e isso não deixa “vestígios”; entretanto, a cultura material, isto é, os utensílios, as artes, as construções, permanecem depois que aqueles que as fizeram desapareceram (DAMATTA, 1981). Contudo, sabemos que os objetos materiais são, de alguma forma, a expressão das redes de relações sociais, logo, são vestígios de uma sociedade.

Se avançarmos do estudo do passado para o presente da dimensão cultural, entramos no campo de estudos da **antropologia social ou cultural**; o objeto desta área da antropologia são as formas em que as sociedades percebem o mundo e como organizam o seu cotidiano. Veja o quadro abaixo e pense por um instante.

A **antropologia social e cultural** estuda a cultura de um grupo tanto na sua dimensão instrumental, chamada de cultura material, que se refere às coisas que os homens produzem e com as quais intervêm na natureza, quanto na sua dimensão cosmológica-cognitiva-organizacional, que abrange os sistemas de idéias e de valores, através dos quais se organiza a percepção do mundo. Esta dimensão diz respeito aos elementos ideológicos que compõem a definição de cultura (que posteriormente estudaremos), a saber, a língua, a religião, o sistema de direito, etc.

A parte organizacional da antropologia social ou cultural diz respeito às **formas** que os grupos humanos concebem para estabelecer a circulação dos indivíduos no seu interior, isto é, as regras de casamento e de parentesco, as divisões em grupos menores como **clãs, fraternias e linhagens**.

Em outras palavras, a **antropologia social e cultural** diz respeito a **tudo que constitui uma sociedade**: seus modos de produção econômica, suas técnicas, sua organização política e jurídica, seus sistemas de parentesco, seus sistemas de conhecimento, suas crenças religiosas, sua língua, sua psicologia, suas criações artísticas, suas técnicas, etc.

Para terminar com esta diferenciação das áreas da antropologia temos que nos referir rapidamente por que denominamos a dimensão cultural no presente como antropologia social ou cultural. Basicamente, é uma diferenciação derivada de interesses distintos das escolas antropológicas inglesa e americana. Os antropólogos ingleses se interessaram pela **organização social e política dos grupos** que estudavam, e assim, focaram seus estudos na idéia de sociedade, por isto a escola foi chamada de **antropologia social** (embora alguns, como Malinowski, tenham utilizado na sua produção o conceito de cultura).

Já os americanos se interessavam pelas **variações culturais**, pela sua difusão e como os **indivíduos são moldados pela cultura**; por isto se denominou a essa escola como **antropologia cultural ou culturalismo**.

## A Crise da antropologia. A antropologia volta dos trópicos

A antropologia havia descoberto o seu método de pesquisa, o trabalho de campo, e identificado seu objeto, o estudo das culturas tradicionais ou “primitivas”, como eram consideradas no Século XIX, momento em que se constitui a disciplina científica. Poder-se-ia dizer que era o momento para começar o processo de institucionalização e de acúmulo de conhecimento mas, na metade do Século XX começava-se a perceber que o objeto da antropologia, as “culturas primitivas”, estavam desaparecendo. Então, o que fazer? Seria o fim da disciplina?

Produto do processo de aculturação, ou seja, do contato com os impérios coloniais, com as sociedades nacionais que estavam em amplo processo de expansão, aqueles outros “exóticos”, diferentes, que a antropologia tomou como objeto, estavam ou se tornando Ocidentais ou se ocidentalizando ou morrendo fisicamente (genocídio).

A antropologia não era alheia a esse processo de transformação do mundo; muito pelo contrário. Para que fosse possível a prática da antropologia era necessário que o processo de contato com as “sociedades primitivas” já tivesse sido iniciado pelo administrador colonial. Assim, paradoxalmente, os antropólogos na prossecução do seu trabalho cooperavam, indiretamente, para que seu objeto desaparecesse. Ou seja, eram parte desse processo que trazia até as “sociedades primitivas” uma outra cultura, que tinha mais força e mais dinamismo: a Cultura Ocidental. Como diz o antropólogo francês Lévi-Strauss:

Ao se espalharem por toda a terra, as civilizações que – com ou sem razão – se julgavam superiores: a cristã, a islâmica e a budista, e em outro plano, esta civilização mecânica que com elas se parece, se impregnam de gêneros de vida, de modos de pensar e agir, que são justamente o objeto de estudo da antropologia e que, sem que tenhamos consciência clara disso as transformamos interiormente. É que os povos ditos “primitivos” ou “arcaicos” não desaparecem do nada. Antes se dis-

solvem incorporando-se, de maneira mais ou menos rápida, à civilização que os cerca. E ao mesmo tempo, esta adquire caráter mundial (LÉVI-STRAUSS, 1962, p. 20).

### A pergunta que a antropologia se fez no momento em que percebeu como as sociedades tradicionais estavam desaparecendo foi: a antropologia vai desaparecer junto com o seu objeto?

Caro aluno, perceba que a esse processo de contato, que era inevitável, no qual as culturas tradicionais vão assimilando costumes do Ocidente, ao mesmo tempo em que a cultura ocidental vai tomando elementos culturais das outras culturas, se acrescentou outro, em meados do Século XX, que vai problematizar o desenvolvimento da antropologia: **o processo de descolonização**. Como consequência deste processo, por exemplo, nas sociedades africanas que eram objeto da disciplina, a antropologia vai ter que lidar com um estigma negativo, que se manifesta numa intolerância às pesquisas etnográficas (LÉVI-STRAUSS 1962, p. 23).

Em razão disto, a antropologia tem dois caminhos: se transformar ou desaparecer. Para Lévi-Strauss não existe a possibilidade da morte da antropologia porque o que sempre a caracterizou foi uma relação específica com seu objeto; isto é: estudar seus objetos “de fora”. Assim, o que caracterizaria seria um **olhar** e não um objeto (LAPLANTINE, 2000).

Além disso, como dissemos anteriormente, o interesse da antropologia versa sobre as diferenças entre os homens e, como diz Lévi-Strauss:

para prever seu desaparecimento seria preciso conceber um estado de civilização em que, em qualquer parte da terra, o gênero de vida, a educação, as profissões, as idades, crenças, simpatias e antipatias de todos os homens fossem, até o mais profundo de sua consciência, perfeitamente transparentes aos outros homens (LÉVI-STRAUSS, 1962, p. 26).

Prezado aluno, não parecemos estar nesse caminho. Portanto, podemos concluir que **sempre haverá outros** que despertem em nós uma curiosidade e o estranhamento. Assim, a antropologia, na segunda metade do Século XX, não corria risco de desaparecer, mas tinha de enfrentar o desafio de mudar.

## Qual é o rumo que a disciplina vai tomar?

Segundo Laplantine (2000), são três os caminhos que a antropologia podia tomar. Observe o quadro abaixo e anote.

1. Transformar-se numa parte da sociologia; que ele chama de sociologia comparada.
2. Voltar-se para o estudo de setores da nossa sociedade que tenham semelhança com as sociedades tradicionais que foram seu objeto originário.
3. Começar a se caracterizar não por um objeto, mas por um método, por uma abordagem epistemológica: a antropologia “por um olhar”, como definimos nas páginas acima.

Podemos dizer que a resolução da crise foi um misto das três possibilidades, porque por um lado, ao se voltar para a própria sociedade, começa a estreitar seus laços com a sociologia e estudará enclaves sociais bem delimitados e com características específicas, isto é, que tenham dimensões restritas, de modo de permitir a utilização do método de trabalho de campo e que guardem uma relação de diferenciação com as tendências hegemônicas da sociedade. Podemos mencionar dois exemplos da escolha que a antropologia fez. O primeiro exemplo nos remete à Escola Sociológica de Chicago, na qual nas primeiras décadas do Século XX começaram a tomar como objeto os diferentes grupos que viviam na cidade de Chicago; assim, tornam-se objeto de pesquisa grupos de migrantes ou grupos profissionais. O segundo exemplo nos leva às décadas de 1950 e 1960 e aos estudos de comunidades camponesas. O camponês passou a representar o “selvagem de dentro” (LAPLANTINE, 2000, p. 15).

Esse processo de mudança estava mostrando uma ampliação dos horizontes empíricos, que derivou no que hoje se conhece como **an-**

**tropologia das sociedades complexas.** Isto é, tomar como objeto a nossa própria sociedade, numa perspectiva que se poderia chamar de **micro-sociológica**. Essa noção de complexidade remete à idéia de uma heterogeneidade cultural e à coexistência de uma pluralidade de tradições.

Como exemplo dos primeiros estudos nas sociedades complexas, podemos mencionar os trabalhos de Clyde Mitchell (1971), sobre as relações de parentesco e amizade nas sociedades africanas urbanizadas; ou os estudos de Eric Wolf (1956), que mostram como nas relações entre padrões-clientes existem estruturas complementares e paralelas que subjazem às estruturas formais e institucionalizadas daquelas sociedades.

Esses trabalhos trazem conceitos novos a partir dos quais se começará a entender as sociedades complexas; a analogia não vai ser estabelecida com um sistema orgânico, cuja estrutura se mantém por procedimento do costume, como em Radcliffe-Brown; nem como um conjunto de instituições complexas, como em Malinowski. Esses modelos são deixados de lado, porque os conceitos de grupo, associações e relações diádicas (relações entre duas pessoas ou sujeitos sociais) são inadequados para pensar os novos problemas. Assim, os conceitos de redes e quase-grupos começam a ganhar maior significação permitindo uma ponte entre as estruturas e a ação individual.

Esses estudos pioneiros sobre as sociedades complexas influenciam o que se conhece como antropologia urbana, no Brasil, ou como estudos culturais, nos EUA e Inglaterra. Na antropologia urbana que se pratica no Brasil, a preocupação continua associada aos diversos grupos sociais e suas relações, suas particularidades e semelhanças, assim como as diferentes formas de entender a sociedade. Em parte desses trabalhos se começa a utilizar a idéia de sub-cultura, que posteriormente explicaremos. Já os estudos culturais enveredaram-se por uma via que ligava uma perspectiva acadêmica e um movimento político. Podemos citar Adam Kuper, para resumir em poucas linhas a perspectivas dos estudos culturais: “a alta cultura oficial é questionada, e a cultura produzida pela massa, condenada como falsa, ou como irremediavelmente corrompida, mas a cultura popular é tratada com

simpatia” (Kuper, 2002, p. 291). Assim, o dever daqueles engajados nos estudos culturais será o de subverter, contestar, intervir, combater o poder opressivo da classe dirigente realizado através da cultura de elite.

A sub-área de antropologia urbana, no Brasil é subdividida em múltiplas temáticas. Entre as que podemos mencionar, temos a antropologia das cidades, do corpo, da saúde, do turismo, da religião, etc; todas elas têm como objetivo estudar um elemento específico da realidade das sociedades complexas. Uma listagem dos trabalhos incluídos na antropologia urbana no Brasil seria interminável, por essa razão só mencionaremos os trabalhos de Gilberto Velho (1973), o qual, a partir da vida em um prédio em Copacabana, tematiza estilos de vida e questões de mobilidade social; de Luiz Fernando Dias Duarte (1986) sobre a doença dos nervos nas classes trabalhadoras de Niterói; ou os trabalhos de Regina Novaes (1997) e Otávio Velho (1995, 2003) sobre antropologia da religião.

Mas antes de continuar avançando sobre a produção atual da antropologia no Brasil ou no mundo, é necessário rever o caminho que permitiu a paulatina construção dos conceitos a partir do final do Século XIX, que, como mencionamos antes, é o momento em que se produz a profissionalização e a construção da antropologia como ciência do homem.

## As escolas antropológicas

### O Evolucionismo

Anteriormente dissemos que a antropologia surge na segunda metade do Século XIX como ciência social, dotada de objeto de conhecimento e metodologia próprias. O contexto em que se estrutura como disciplina científica era de profundas transformações sociais em todo o mundo. A expansão dos Estados-nações europeus irá se intensificar ao final do Século XIX, demandando um tipo de cientista-pesquisador capaz de investigar a forma como outros povos se organizam, pensam e agem. Os primeiros antropólogos, chamados de **evolucionistas**, foram influenciados por um contexto de forte influência da ciência dita positiva – chamamos isso de positivismo, um movimento de idéias que atribuía um grande valor à ciência da natureza e que visava usar o modelo de uma ciência positiva para as ciências sociais ou do homem.

O projeto de antropologia evolucionista foi muito ambicioso, já que se buscava uma explicação que abrangesse toda a humanidade. Mas é justamente nesse ponto que podemos encontrar duas contribuições para a antropologia; a primeira foi que pela primeira vez as sociedades “primitivas” são incorporadas à história da humanidade e a segunda foi que pensaram a hipótese da “unidade da espécie humana”.

Como corolário dessas duas idéias, as mesmas leis que governam a sociedade complexa também governariam a sociedade primitiva. E com esta última idéia, chegamos a terceira grande contribuição do evolucionismo, que é a existência de leis que governam a vida social. Os principais representantes dessa primeira escola do pensamento antropológico foram os ingleses Edward B. Tylor (1832-1917) e James Frazer (1854-1941) e o americano Lewis Morgan (1818-1881). Eles acreditavam que todas as sociedades estavam submetidas às leis

naturais do desenvolvimento humano assim como a natureza também obedecia a determinadas leis de seu desenvolvimento.

No primeiro capítulo do livro chamado **Cultura Primitiva**, de 1871, Edward Tylor, na busca de estabelecer uma filosofia da história, e preocupado com a quantidade de dados com os quais teria que trabalhar, chega à conclusão de que é possível alcançar uma explicação histórica de largo alcance, tomando como objeto a **cultura**. Daí o nome do capítulo “A ciência da cultura”.

Na busca dessa ampla explicação histórica é que se apresenta o problema-chave com que se defrontaram os antropólogos evolucionistas: como explicar a **universalidade** e a **diversidade** das técnicas, das instituições e dos comportamentos. A escolha foi pela universalidade, como se pode ver nas seguintes frases extraídas desse primeiro capítulo:

não é preciso dedicar muita atenção às datas históricas nem à situação geográfica; os antigos suíços que viviam próximos aos lagos podem ser agrupados com os astecas medievais, e os ojibwa da América do Norte com os zulus da África do Sul. Como o Dr. Johnson disse, desdenhosamente, quando leu sobre os habitantes da Patagônia e das Ilhas dos Mares do Sul, nas Viagens de Hawkesworth, “um conjunto de selvagens é como qualquer outro”. Qualquer museu etnológico pode demonstrar até que ponto essa generalização é correta (TYLOR, 2005, p. 89).

Observemos, por exemplo, o moderno camponês europeu utilizando o seu machado e a sua enxada; vejamos sua comida fervendo ou assando sobre o fogo de madeira; notemos o exato lugar ocupado pela cerveja na sua valorização da felicidade; escutemos seu relato a respeito do fantasma da casa mal-assombrada mais próxima e da sobrinha do fazendeiro que foi enfeitiçada com nós em suas vísceras, até que caiu com espasmos e morreu. Se selecionarmos dessa maneira coisas que se alteraram pouco ao longo dos Séculos, poderemos traçar um quadro no qual haverá pouca diferença entre o lavrador inglês e o negro da África Central. (*Ibid*)

Um primeiro passo para estudar as culturas vai ser dissecá-las nas suas partes constituintes, isto é: cultura material (dentro destas armas, utensílios domésticos, etc), mitos, ritos, língua, etc. Num segun-

do momento, através desses elementos culturais isolados, as culturas podem ser ordenadas numa escala que vai desde os mais primitivos até a nossa civilização. Esse tipo de metodologia entra numa flagrante contradição com a noção de cultura com a que Tylor abre o livro:

Cultura ou civilização, em sentido etnográfico amplo, é aquele todo complexo que inclui o conhecimento, as crenças, a arte, a moral, o direito, os costumes e quaisquer outros hábitos e capacidades adquiridos pelo homem como membro da sociedade (*Ibid*).

Tylor postula que a cultura é um todo integrado, mas na sua metodologia diz que o primeiro passo é dissecar a cultura; portanto perdemos o todo. Esta questão merece ser destacada porque vai ser importante para entender desenvolvimentos posteriores na antropologia inglesa.

A partir da idéia de que toda e qualquer sociedade está submetida a leis que governam seu desenvolvimento, toda e qualquer diferença – deve-se entender diferença aqui em um sentido relacional e complementar, ou seja, diferença é sempre diferença a algo ou alguma coisa que se tem como central, verdadeira e autêntica – é explicada a partir do estágio ou da etapa que cada uma dessas sociedades ocupa em uma linha que teria como ponto final de chegada as sociedades modernas ou capitalistas avançadas.

Nessa perspectiva, todos os povos estariam trilhando uma mesma história, um mesmo caminho. Os que já chegaram ao final do caminho impõem a classificação de todos os demais que ainda se encontram espalhados ao longo de uma única linha de evolução. As diferenças são explicadas justamente como sendo de posição relativa às sociedades ocidentais capitalistas desenvolvidas, conforme os princípios escolhidos por estas sociedades, mercado, produção industrial, sistemas de governo democráticos, tecnologia, educação, letras, artes e ciência, que dão o tom para se comparar as demais culturas: quanto mais próximas das instituições capitalistas desenvolvidas, mais avançadas, quanto mais afastadas, mais primitivas, atrasadas e involuídas.

Através dessa linha evolutiva se podia classificar toda a humanidade desde os primeiros estágios, chamados de **selvageria**, passando pela **barbárie**, até a **civilização**. Se a nós corresponde o grau mais alto na escala evolutiva pode se perceber que o evolucionismo construiu uma idéia de sociedade primitiva como o negativo da nossa sociedade e cultura. Daí que essas sociedades primitivas sejam conhecidas como as sociedades da falta.

A idéia do **progresso** no caminho da civilização se pode observar claramente na obra de Morgan (1976) quando descreve a evolução dos modos de subsistência, da organização política, da organização familiar e da idéia de propriedade. A idéia central é que quando nas diferentes sociedades primitivas esses itens começam a se assemelhar a nós, ditas sociedades avançam na escala evolutiva. Se tomarmos como exemplo a organização familiar, a evolução começaria com a família **consangüínea** (da qual não se tinha exemplos etnográficos) que se caracterizava por casamento entre irmãos dentro de um grupo, passando pela família por pares, ou **sindiásmica**, um homem e uma mulher sem coabitar; o próximo estágio seria o da família **patriarcal**, um homem e várias mulheres; até chegar no último estágio, que é o da família **monogâmica**, de um homem e uma mulher coabitando juntos na mesma casa.

A idéia subjacente à obra de Morgan e à toda a escola evolucionista pode ser resumida na seguinte frase do próprio Morgan:

A inferioridade mental e moral do homem selvagem, pouco desenvolvido, inexperiente, subjugado pelas suas paixões e apetites animais, está largamente demonstrada. (...). A condição atual das tribos selvagens que, com um baixo nível de desenvolvimento, vivem abandonadas em certas regiões isoladas da terra, como se fossem monumentos do passado, revela ainda melhor esta inferioridade (MORGAN, 1976, p. 56).

Para finalizar merece ser destacado que hoje é fácil questionar as idéias da antropologia evolucionista, denunciar o viés etnocêntrico do seu esquema geral, mas este momento da produção do conhecimento foi que deu impulso definitivo para que a disciplina se constituísse como ciência, por ser um primeiro momento em que a reflexão estava baseada num paradigma.

## A Escola Americana de Antropologia ou Culturalismo

Enquanto o evolucionismo florescia na antropologia inglesa em meados do Século XIX, embora tenha também tido expoentes americanos como Morgan, na América começava a se formar a escola de antropologia americana, conhecida como culturalismo. A figura fundamental desse momento foi o geógrafo e físico alemão **Franz Boas** (1859-1942).

Boas nasceu em 1858 e acaba radicando-se nos EUA em 1886, após fazer pesquisa com o povo esquimó da Bahia de Baffin, no Canadá. Sua preocupação era com questões relacionadas ao determinismo geográfico, mas foi nessa viagem de campo, que se transformará na sua conversão em antropólogo, que reconhece a importância da cultura no processo de adaptação dos grupos sociais ao meio-ambiente.

A antropologia que Boas defendia se fundamentou numa férrea oposição aos grandes esquemas evolucionistas; seu interesse não se dirigia para encontrar um grande esquema explicativo que abrangesse todas as culturas, mas se perguntava pela diversidade e pela mudança cultural. Isto é porque alguns povos aceitam um traço cultural e outros não. E para isso devemos olhar para os indivíduos e grupos reais, do ponto de vista da psicologia e história. Esses interesses levam a que o conceito de cultura deixe de ser utilizado no singular e passe a se falar em culturas no plural.

Boas não se opunha à explicação histórica, mas, em oposição aos evolucionistas, ele defendia um novo método histórico que tinha sua novidade em estudar pequenas áreas e não em fornecer grandes sínteses explicativas. Por essa preocupação metodológica, para entender o ponto de vista boasiano temos que ressaltar a importância dos estudos empíricos e indutivos e históricos.

Nessa oposição ao evolucionismo é que Boas pontuou, no texto clássico *As limitações do método comparativo da antropologia*, de 1896, a importância fundamental das diferenças e não das semelhanças. Nas suas palavras:

devemos considerar que todas as engenhosas tentativas de construção de um grande sistema de evolução da sociedade têm valor muito duvidoso, a menos que se prove também que os mesmos fenômenos tiveram sempre a mesma origem. Até que isso seja feito, o pressuposto mais aceitável é que o desenvolvimento histórico pode ter seguidos cursos variados (BOAS, 2004, p. 33).

Se cada cultura pode seguir um rumo particular fica clara então a explicitação de Boas de que o objetivo da pesquisa antropológica tem que ser o “estudo dos **processos** pelos quais certos estágios culturais se desenvolveram. Os costumes e as crenças, em si mesmos, não constituem a finalidade última da pesquisa. Queremos saber as razões pelas quais tais costumes e crenças existem – em outras palavras, desejamos descobrir a história de seu desenvolvimento” (*Ibid*, p. 33).

Para Boas, então, o importante era o estudo dos processos sociais pelos quais uma determinada cultura adquire sua forma; e esse processo é específico para cada micro-área. Por esta razão sua abordagem foi chamada também de **particularismo histórico**.

De acordo com Boas, só em um segundo momento, depois que tenhamos conseguido mapear as culturas de uma área determinadas, é que podemos considerar realizar sínteses explicativas. Mesmo quando aceita a possibilidade de essas sínteses explicativas determinarem que essas reconstruções históricas devem ser feitas e terão validade só para as áreas em que foram propostas.

Nesse texto de 1896, a possibilidade de comparação permite pensar em descobrir leis gerais (*Ibid*, p. 37), mas em outro texto de 1932, *Os objetivos da pesquisa antropológica*, ele escreve:

parece justificável indagar se é possível almejar atingir quaisquer conclusões generalizáveis que reduzam os dados antropológicos a uma fórmula que possa ser aplicada a cada caso, explicando seu passado e prevendo seu futuro.

Acredito que seria vão alimentar essa esperanças. Os fenômenos de nossa ciência são tão individualizados, tão expostos a acidentes externos, que nenhum conjunto de leis pode explicá-las (BOAS, 2004, p. 106).

Seu argumento culmina com a afirmação de que a antropologia é uma ciência cuja tentativa está centrada em compreender os fenômenos individuais, mais do que estabelecer leis gerais, já que essas leis serão de uma natureza tão vaga que seriam de pouca ajuda para a compreensão dos fenômenos em questão.

### Ponto chave

- Enfoque indutivo
- Estudos de pequenas áreas geográficas
- Ênfase nos processos históricos particulares

Embora existam historiadores da antropologia que afirmam que Boas não criou uma tradição antropológica, ou uma escola, mas que ajudou a organizar institucionalmente a antropologia americana (ROHNER, 1969), consideramos que a sua importância reside na formação da geração da antropologia americana que produziu suas pesquisas na primeira metade do Século XX. Isto transparece nas preocupações que ele demonstra no texto de 1936, no qual começa se referindo aos estudos sobre as raças, logo aos estudos de história cultural, aos fenômenos da dinâmica e difusão dos traços culturais, aos estudos da linguagem e, finalmente, às relações que se estabelecem entre os indivíduos e a cultura da que são parte.

Olhando esses diferentes interesses presentes na obra de Boas, encontramos as quatro diferentes áreas em que foi estruturada a antropologia americana (antropologia social, biológica, arqueologia e lingüística) e as diferentes linhas que podemos encontrar no chamado **culturalismo**.

Denis Cuche (1999) expressa a idéia de que existiriam três correntes no culturalismo americano: a que enfatiza a linha histórico-cultural, a escola de cultura e personalidade e aquela que enfatiza a linha da lingüística. Stocking Jr. (2004) diferencia esses culturalismos pela posição que os discípulos tinham com o mestre Boas; assim, ele enumera três possibilidades: os boasianos “estritos” (Spier, Lowie), os boasianos “evoluídos” (Benedict e Mead) e os boasianos “rebel-des” (Kroeber e Sapir).

Alfred Kroeber foi um dos expoentes fundamentais da linha histórico-cultural. Seu interesse está nos processos de difusão e de distribuição dos elementos culturais no espaço. A difusão seria o resultado dos contatos entre as culturas. Os conceitos-chaves desta perspectiva do culturalismo seriam o de **área cultural\*** e **traço cultural**.

No centro da área é quando encontramos as características fundamentais de uma cultura. À medida que nos distanciamos desse centro em direção à periferia dessa área começamos a perceber que seus traços se misturam com os das áreas vizinhas.

A segunda linha importante do culturalismo foi a **Escola de Cultura e Personalidade**. O interesse desse grupo estava nos processos de socialização; em outras palavras, como a cultura é incorporada, vivida, e como pode modelar esses indivíduos. A pergunta-chave que eles se faziam era: por quais mecanismos indivíduos de natureza idêntica acabam adquirindo diferentes tipos de personalidade? O conceito importante é o de **personalidade\***.

Para Ralph Linton (1893-1953) e Abram Kardiner (1891-1981), cada cultura forma um **tipo básico de personalidade** que vai caracterizar os indivíduos que vivem nela. Mas é importante sublinhar que os indivíduos não são depositários passivos da cultura.

Já Ruth Benedict (1887-1948), no seu clássico *Padrões de Cultura*, desenvolve a idéia de que, no nível da cultura, o tipo básico de personalidade se manifestava como um **padrão cultural**; ou seja, cada cultura teria seu estilo, sua **configuração\*** ou modelo cultural.

Assim, a cultura não é uma mera combinação de traços culturais, mas uma forma coerente de combiná-los; isto implica uma idéia de totalidade e coerência no estudo da cultura. Ao realizar uma comparação entre os índios Pueblo, do Novo México, que tinham uma personalidade tranqüila, solidária, comedida na expressão dos sentimentos, e os Kwakiult, das planícies, que tinham uma personalidade individualista, ambiciosa, agressiva e violenta, ela define dois tipos de padrões: culturas **apolíneas** para os Pueblo e **dionisíacas** para os Kwakiult.

Na mesma época, Margaret Mead (1901-1978), na Nova Guiné, se interessava pelos processos de educação para tentar compreender como a cultura se inscreve no indivíduo, e em outro trabalho, *Sexo e*

## GLOSSÁRIO

**\*Área cultural** – região geográfica, que compreende várias etnias, que apresentam convergência em um certo número de elementos culturais semelhantes ou comparáveis.

**\*Personalidade** – esta consistiria num vínculo de hábitos organizados e relativamente persistentes que se encontram rodeados por zonas de elementos de conduta mais fluidos que estão num processo de se tornar hábito.

**\*Configuração** – padrão integrativo básico dominante numa cultura ao redor da qual se organizam as formas de vida de um povo.

*Temperamento*, se interessou em mostrar como os comportamentos sexuais não são iguais em todas as culturas. Este trabalho foi fundamental para a posterior formulação da noção de gênero.

Para não estendermos demasiado a análise dos diferentes autores que foram os herdeiros diretos ou não de Boas, podemos mencionar que existem pontos de convergência e divergência entre eles. Um dos pontos que mostra uma diferença interna entre os autores é o modo como entendiam a cultura: no caso da Ruth Benedict e Kroeber (1876-1960), mais cristalizada e reificada, e no caso de Sapir, por exemplo, mais fluida e não essencializada.

Um dos pontos de convergência é que nessas primeiras três décadas do Século XX a antropologia americana compartilhava uma perspectiva crítica em relação à cultura americana; neste momento se produz uma associação direta entre antropologia e crítica cultural. Isso se percebe claramente na obra de Sapir, especificamente no texto *Cultura autêntica e Cultura espúria*, no qual apresenta uma crítica ácida sobre a cultura americana.

Finalmente, uma das contribuições mais importantes da escola antropológica americana foi introduzir a perspectiva do **relativismo cultural\*** na antropologia.

No pensamento de Boas, quando oferece como alternativa às explicações evolucionistas unilineares a idéia de que cada povo possui uma história própria e particular, está introduzindo a idéia do relativismo cultural. Ou seja, cada cultura segue seu caminho, e teríamos assim várias histórias e não apenas uma.

Essa perspectiva relativista foi fundamental para passar de uma visão da **cultura no singular para a cultura no plural**. Mas é importante ressaltar que para de Boas essa perspectiva relativista era metodológica; isto é, ao estudar uma cultura particular temos que abordá-la sem preconceitos, sem aplicar nossas categorias culturais para compará-las com aquelas da cultura estudada. O problema com esta perspectiva relativista se estabelece quando esse relativismo metodológico se transforma num relativismo ético, porque nesse momento se introduz um julgamento de valor sobre as culturas e a diferença. Como diz Cuche (1999p. 241): “relativizar o relativismo cultu-

## GLOSSÁRIO

**\*Relativismo cultural** – princípio segundo o qual não é possível compreender, interpretar ou avaliar de maneira significativa os fenômenos sociais a não ser que sejam considerados em relação ao papel que desempenham no sistema cultural

ral é algo que se impõe”, e voltar ao uso original, que diz respeito ao princípio metodológico (voltaremos a esta questão na unidade do relativismo e do etnocentrismo).

## A Escola Inglesa de Antropologia Social

Enquanto nos EUA, no começo do Século, o culturalismo boasiano florescia, na Inglaterra, a antropologia estava começando a se distanciar das idéias evolucionistas da geração anterior. Nesse movimento, ganhavam importância duas figuras que iriam balizar a escola inglesa de antropologia social durante a primeira metade do Século XX: estamos nos referindo a Alfred R. Radcliffe-Brown (1881-1955) e Bronislav Malinowski (1884-1942).

Embora Radcliffe-Brown tenha começado a produzir alguns anos antes, os dois autores coincidiam em várias idéias-chaves, o que levou a que sejam agrupados numa mesma escola que passou a ser conhecida na história da antropologia como **Escola Funcionalista**. Este rótulo permaneceu em que pese à oposição de Radcliffe-Brown, como fica claro no texto de 1940, *Sobre a estrutura social*, no qual afirma que a escola funcionalista não existe e que foi um invento de Malinowski.

Em parte essa confusão pode ter começado pelo fato dos dois usarem o conceito de função para entender a realidade dos grupos sociais, por defenderem uma perspectiva **não historicista**, que se manifestava numa ênfase não nas reconstruções históricas, mas na busca do **funcionamento** da sociedade a partir das relações entre suas partes ou de suas instituições sociais. Apesar das coincidências, as diferenças são importantes, inclusive na forma como cada um entendia o conceito de função. Também podemos estabelecer uma distinção no que diz respeito às contribuições dos dois autores. Assim, encontramos em Radcliffe-Brown uma preocupação na elaboração dos conceitos muito mais apurada, enquanto Malinowski se manifesta como um excelente pesquisador de campo.

## GLOSSÁRIO

**\*Função** – a função de qualquer atividade se define como a contribuição que esta atividade faz para a manutenção da continuidade estrutural.

**\*Estrutura social** – é a série de relações existentes num momento dado e que ligam os seres humanos. Em outras palavras, é a rede de relações sociais.

Não obstante os dois tenham sido referentes importantes para a antropologia inglesa, sua influência se manifestou em diferentes momentos em virtude das trajetórias de cada um. Assim, a figura de Radcliffe-Brown vai ganhar maior importância após 1940, quando passa a estar definitivamente radicado na Inglaterra, acontecimento que coincide com a saída de Malinowski para morar nos EUA, onde morre em 1942.

Radcliffe-Brown (1973, p. 233) entendia a antropologia como a ciência comparada das sociedades humanas e deveria usar como método aquele empregado pelas ciências físicas e naturais. Considerava a antropologia como uma sociologia comparada. Nessa perspectiva seu primeiro trabalho sobre os nativos das Ilhas Andaman é da primeira década do Século XX, no qual se percebe uma perspectiva mais historicista; mas poucos anos depois, ao entrar em contato com a sociologia de Durkheim, muda completamente sua perspectiva, que passa a ter um enfoque sociológico. Para Radcliffe-Brown os fatos sociais se explicam em relação a outros fatos sociais. Assim o objetivo final dessa sociologia comparada era estabelecer generalizações que permitam constituir leis gerais.

Sua antropologia se baseava na relação de dois conceitos fundamentais: o de **função\*** e o de **estrutura\***.

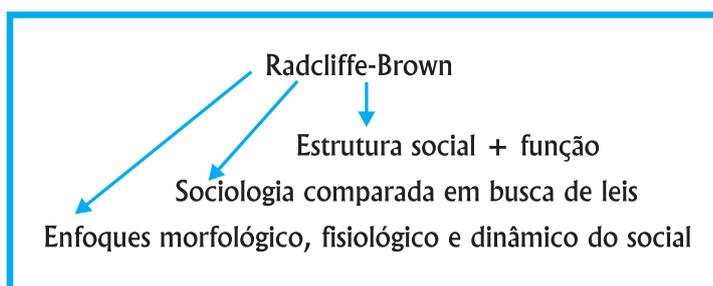
Assim, a função de cada atividade é fundamental para a manutenção da vida social. O objetivo é manter esse **todo funcional** que é a sociedade.

É interessante lembrar que a estrutura social corresponde à ordem da realidade tanto quanto aos indivíduos; isto quer dizer que para Radcliffe-Brown essa estrutura social não corresponderia aos modelos construídos pelo pesquisador, como, posteriormente veremos, será interpretada por Lévi-Strauss.

O interesse da sua antropologia vai recair sobre a integração das partes, porque é dessa integração que vai depender a estabilidade da sociedade. E essa integração só é possível se cada parte cumpre com a sua função. Assim, podemos dizer que é uma antropologia mais centrada na estabilidade e na perpetuação das estruturas do que na mudança delas, embora no texto sobre a estrutura social o autor explicita

que a forma estrutural de uma sociedade pode mudar, como por exemplo nas revoluções.

Esse estudo da sociedade exigirá um enfoque que integre a dimensão **morfológica** (estudo dos tipos das estruturas sociais), a **fisiológica** (estudo de como funcionam) e a **dinâmica** da sociedade (o desenvolvimento de novos tipos). Neste tríplice enfoque podemos perceber a influência de Durkheim e da sociologia francesa.



Bronislaw Malinowski foi um antropólogo polonês que, após estudar psicologia com Wundt na Alemanha, em 1910 ingressa na Escola de Economia de Londres para estudar antropologia, começando dessa forma uma revolução nos métodos de trabalho antropológicos.

Em 1914, com o começo da primeira guerra mundial, Malinowski vai para Nova Guiné a fim de realizar seu trabalho de campo, que vai render várias monografias clássicas, entre as quais se destaca *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* (1978). Nesta monografia, Malinowski, fez uma primorosa descrição da vida nativa, centrando-se numa instituição fundamental para a cultura das ilhas Trobriand que se chamava *Kula*. O *Kula* era um tipo especial de comércio no qual circulavam duas diferentes mercadorias, braceletes e colares, os primeiros no sentido anti-horário e os segundos no sentido horário. O importante não era a posse definitiva do bem, mas sua circulação; neste sentido o que permitia o *Kula* era o estabelecimento de relações sociais. Secundariamente a esse comércio ritual, eram comercializadas diferentes mercancias de menor importância.

De acordo com a sua visão da cultura como um todo integrado e coerente, de modo que não poderíamos estudar uma característica isolada (por exemplo a economia), as descrições de Malinowski perpas-

sam as diferentes atividades secundárias que estão associadas ao comércio do *Kula*. Assim, ao analisar uma expedição do *Kula* é necessário fazer uma análise dos mitos, do cultivo dos campos, da magia da construção das canoas, da organização social, das cerimônias, etc. Deste modo, a partir de uma instituição podemos evocar a cultura como um todo.

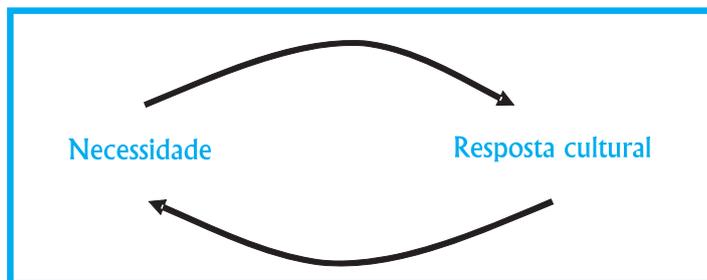
O livro *Argonautas* se transformou num clássico da antropologia não só por essa primorosa descrição da vida nativa nas Ilhas Trobiand, mas porque na sua introdução Malinowski propunha uma revolução metodológica. Quase como um manifesto, ele propôs o que chamou de **moderno método de campo da antropologia**. Este se baseava na idéia de que a única forma de conhecer em profundidade a vida cultural e social dos outros é participando ativamente dela através da experiência; daí o nome de **observação participante**. Dada a importância e a complexidade desta revolução para a antropologia consideramos necessário desenvolver essas idéias no capítulo final.

Agora nos deteremos nas idéias teóricas do Malinowski. Seu enfoque, igual ao de Radcliffe-Brown, era anti-histórico – ele acreditava que poderia explicar uma sociedade a partir do conjunto de suas relações sociais naquele momento – e sua preocupação era entender como funcionavam as culturas. Ele entendia que as culturas eram **todas funcionais** e que somente era possível entender esse funcionamento realizando um trabalho de observação participante no momento presente. Assim, ele rejeitava toda possibilidade de reconstrução histórica e toda geografia especulativa em prol da descrição do **funcionamento** no momento em que se faz a observação.

Nessa visão da cultura como **todos funcionais**, cada costume possuía um significado vivo e coerente para os membros da sociedade. Num movimento de afastamento das tendências da antropologia social inglesa, ele propõe uma teoria funcional da cultura ou uma “teoria funcional das necessidades”. Esta se fundamentava na relação de três idéias chaves: **instituição, função e necessidades**.

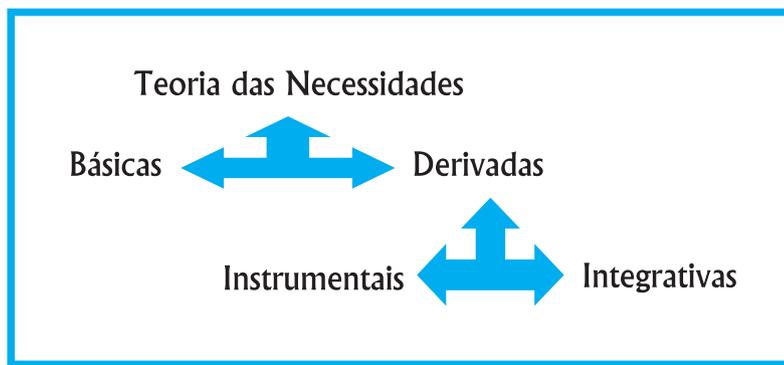
Para ele a **cultura** seria “o conjunto integral de instituições em parte autônomas, em parte coordenadas” (MALINOWSKI, 1975, p. 46). As **instituições** seriam os elementos concretos da cultura, as uni-

dades básicas que formam cada cultura; cada **instituição** teria uma **função**, que é satisfazer as necessidades fundamentais do homem. Assim, a cultura seria a resposta funcional a essas necessidades. Finalmente, uma **necessidade** seria um conjunto limitativo de fatos.



Malinowski diferenciava dois tipos de necessidades: as **necessidades básicas** e as **necessidades derivadas**. As primeiras seriam aqueles que correspondem às necessidades de sobrevivência dos homens: nutritivas, reprodutivas, higiênicas, segurança, etc. Esse novo padrão de vida que se cria com a cultura leva aos homens a produzirem as necessidades derivadas, que serão divididas em duas categorias: as **instrumentais** e as **integrativas**. As primeiras criam as instituições relacionadas à produção de bens (economia), ao preparo dos homens para conhecer o meio ambiente (educação), a necessidade de autoridade cria a organização política, e assim por diante até explicar todas as instituições da uma cultura.

A segunda categoria dessas necessidades derivadas integrativas tem como função produzir a integração da cultura e criaria o mundo do conhecimento, da magia e da religião.



Esta teoria das necessidades de Malinowski foi muito criticada pelas características tautológicas e biologizantes que encerra. Para expressá-lo nas palavras de Cuche:

Através desta teoria das necessidades coloca à Antropologia em um impasse, Malinowski sai da reflexão sobre a cultura propriamente dita para voltar ao estudo da natureza humana cujas necessidades ele tenta determinar (...). Sua concepção “biologista” da cultura o leva a prestar atenção unicamente aos fatos que reforçam sua idéia de estabilidade harmoniosa de todas as culturas (CUCHE 1999, p.73).

As críticas que possam ser feitas os conceitos que Malinowski sustentou, não podem nos fazer esquecer que sua grande contribuição à antropologia mundial teve um caráter eminentemente metodológico. Embora não concordemos com a idéia de que ele seja o “pai” do trabalho de campo, parece claro que, quando escreveu a introdução da sua obra mais importante, *Os argonautas do Pacífico Ocidental*, tinha perfeita consciência de que estava produzindo uma revolução metodológica, que vai ser o tema da última Unidade.

## A Escola sociológica francesa

A sociologia francesa – positivista e objetivista – toma como postulado principal o descentramento do sujeito e de sua subjetividade em nome de coletividades hipostasiadas, fontes de toda explicação dos fenômenos sociais. Tanto nas sociedades primitivas e nas sociedades modernas, é o social, ou melhor **o fato social, verdadeiras instituições coletivas** que exercem um poder moralizante sobre o agir e fazer do indivíduo.

No entanto, não basta existir coerção é preciso que seja desejável, no sentido do cumprimento de algo bom, Nas sociedades modernas há diferenciação social, as regras morais são diferenciadas, logo, a coerção não é geral, mas específica. Durkheim (1858-1917) passa,

portanto, a explicar o indivíduo pelo social, ou pela sociedade, através da relação causa-efeito, tal como fazem as ciências da natureza: a partir de uma relação de externalidade. Durkheim acredita que, com isso, possa obter um conhecimento mais objetivo e neutro da realidade social, pois, da mesma forma que nas ciências naturais o objeto independe do sujeito cognoscente, da mesma forma os fatos sociais independem da subjetividade do sujeito que conhece. Esse modelo ficou conhecido como **positivismo**.

A grande pergunta que orienta as preocupações de Durkheim em relação à sociedade moderna são: como é possível existir sociedade a partir de indivíduos? Como se mantêm essas sociedades, depois de uma intensiva divisão do trabalho social, que fragmentou e pulverizou as formas de grupamento sociais? O que efetivamente mantém os indivíduos atomizados - característica da sociedade moderna - unidos? Mas como explicar os fatos sociais nas sociedades modernas em face de tamanha fragmentação e diferenciação?

O caminho que Durkheim percorre na resposta começa nas sociedades dita “primitivas”. Ele recorre às sociedades mais simples, as mais “**arcaicas**”, na sua opinião, para explicar os fatos sociais das sociedades modernas encobertos ou camuflados pelo processo de diferenciação social. Ou seja, em Durkheim o interesse no estudo das sociedades se dirige do mais simples para o mais complexo. Não há como deixar de notar um tom de evolucionismo no seu pensamento, apesar dele mostrar que as sociedades arcaicas não eram em hipótese alguma “inferiores” às “modernas”. De fato, Durkheim concebe as sociedades “arcaicas” como anteriores, no sentido temporal e no sentido lógico, às modernas (embora percebesse que também eram contemporâneas). Como nessas sociedades os fatos mais elementares da vida social podem ser observados de forma “direta”, pelo simples olhar “objetivo”, pois não estão complexificados pela intensa diferenciação oriunda da divisão do trabalho social, e, como nessas sociedades o indivíduo está totalmente conformado ou englobado pela sociedade, e não o contrário, como boa parte da filosofia metafísica, até então, tentara fazer, urge a importância do conceito de **fato social total**, porque

é no momento em que o fato deixa de ser “interior” ao indivíduo que pode exercer um constrangimento sobre ele.

Segundo Durkheim, nas sociedades “arcaicas” a divisão do trabalho social é muito pequena, todos executam as mesmas tarefas, portanto, compartilham de uma mesma “**consciência coletiva**”. Nestas sociedades, a consciência coletiva é maior do que a “consciência individual”. Em outras palavras, os indivíduos estão unidos mecanicamente, formam um todo homogêneo. Há, sim, uma unidade que executa um mesmo movimento e uma mesma forma de pensar, logo, não há partes, portanto, não se pode falar ainda de dependências das partes para manter o todo. O que há é indiferenciação; a consciência coletiva é quase “homogênea” e a consciência individual de certa forma não existe. Por isso ele fala em “**solidariedade mecânica**”, os indivíduos não existem enquanto tal, a noção de “eu”, ainda não está desenvolvida, a identificação das pessoas ocorre com grupos ou, no caso das sociedades australianas, com o clã a que pertencem.

Em oposição com o dito anteriormente, nas sociedades mais complexas, na Idade Média, por exemplo, a identificação das pessoas era feita a partir das corporações de ofícios, caso se fosse um artesão. Ainda de acordo com o pensamento Durkheimiano, com o desenvolvimento da “divisão do trabalho social”, os homens passam a depender com mais intensidade uns dos outros. Desse modo, a solidariedade entre os homens deixa de ser mecânica para entendida como uma “**solidariedade orgânica**”; ou seja, aumenta a **interdependência** funcional dos homens uns em relação aos outros pela diferenciação das funções.

Dessa forma, Durkheim termina de explicar porque uma sociedade de indivíduos pode se manter coesa a despeito de tudo que a possa separar. Há uma força que mantém os homens unidos, como uma força energética. E algumas vezes, essa força torna-se mais intensa ou menos intensa. Então, utilizando o exemplo do *Suicídio*, tem-se o **suicídio egoísta**, quando essa força moral está frouxa, e o **suicídio altruísta**, quando essa força moral está exacerbada, ou ainda o **suicídio anômico**, quando há algum momento de mudança na sociedade e o regramento dos indivíduos deixa de se verificar, ficando estes indivíduos ao sabor da ausência de regras.

Ao mesmo tempo, a consciência de “seu lugar no mundo” é sentida de forma mais intensa pelos indivíduos: reconhecendo seu lugar no mundo, enquanto indivíduo que faz parte de um todo, ou melhor, sentindo-se integrado, particularmente coeso no grupo, não há necessidade de conflito e revoluções, ou de desequilíbrios, mas sim de harmonia. Não obstante, a consciência coletiva diminui na medida em que aumenta a do indivíduo, ao contrário do que havia nas sociedades mais simples.

Em Durkheim, o indivíduo nas sociedades modernas é coagido por “fatos sociais”, como também o era nas sociedades “arcaicas”. Contudo, nas sociedades modernas, como ocorreu a diferenciação de funções, conseqüentemente as regras e normatizações deverão operar de forma distinta. Em poucas palavras, é preciso que a coerção seja distintiva, de acordo com a “função” que o indivíduo ocupa no corpo social, como um átomo da sociedade. De fato, a própria autonomia do indivíduo é fruto causal da sociedade, e não do próprio indivíduo que tem mais liberdade, ou acha ter tal liberdade.

Para Durkheim, a explicação da anterioridade do social sobre o indivíduo, com vida própria, autônoma em relação ao indivíduo, externa à suas consciências e irreduzível à soma de suas partes, ou o já cansado jargão Durkheimiano “a sociedade não se explica pela soma dos indivíduos, ou partes, ou pelo que os indivíduos pensam sobre ela ou si mesmos”, constitui o centro de sua perspectiva teórica: **o social explica o individual**. O que explica em geral é a causa ou razão de um efeito, logo, por simples dedução, a sociedade explica o indivíduo por ser anterior a ele. É o social que produz, ou gera, ou mesmo causa, individualização, socialização, afrouxamento, anomia (no sentido de uma perda ou confusão dos valores de uma sociedade), coerção excessiva ou não. Portanto, a vida social, seus acontecimentos, são efeitos da sociedade ou dos fatos sociais e de seu ordenamento sobre os indivíduos.

A especificação das características dos fenômenos sociais que encontramos na obra de Durkheim, desenvolvidas até agora e que caracterizaram a escola sociológica francesa no seu começo, tinha começado a constituir um grupo de pensamento conhecido como grupo do *Anne Sociologique* (o nome deriva do periódico que Durkheim e

## GLOSSÁRIO

**\*Fato Social Total** – tudo neles se mistura, tudo o que constitui a vida propriamente social (...). Nesses fenômenos sociais “totais”, como nos propomos chamá-los, exprimem-se, ao mesmo tempo e de uma só vez, toda a espécie de instituições: religiosas, jurídicas, morais – estas políticas e familiares ao mesmo tempo; econômicas – supondo formas particulares de produção, ou antes, de prestação e de distribuição; sem contar os fenômenos morfológicos que manifestam essas instituições. Fonte: Mauss (1974a, p.41).

seus colaboradores publicaram entre 1898 e 1913). Mas os anos da primeira guerra mundial deixaram uma marca profunda no grupo. Essa marca foi produto da morte de suas principais figuras, dentre elas o próprio Durkheim, que morre em 1917, e Hertz, em 1915. Esses acontecimentos fizeram com que Marcel Mauss (1872-1950) tivesse que assumir a liderança do grupo, como assinala Dumont (1993), que marca o ano de 1914 como o momento de inflexão, porque até esse ano a grande maioria dos trabalhos que Mauss produziu foram em co-autoria.

A obra de Marcel Mauss (2004) foi fundamental para a ampliação do horizonte metodológico e epistemológico da sociologia. Atualmente, seu trabalho assume um lugar de destaque no tratamento e análise de fenômenos sociais complexos. A idéia chave para entender a perspectiva maussiana poderia ser a necessária inter-relação entre teoria e prática; isto é, o pensamento de Mauss é voltado para o concreto, mas sem esquecer a teoria.

No pensamento Maussiano as dicotomias clássicas Indivíduo x Sociedade, Sujeito x Objeto, Natureza x Cultura, são ultrapassadas na medida em que os fenômenos psicofisiológicos também passam a ser objeto de explicação sociológica; explicitamente reconhece essa imbricação nos textos sobre as *Relações reais e práticas entre a Psicologia e a Sociologia* (originalmente publicado em 1924, edição brasileira em 2004) e *As técnicas corporais* (originalmente publicado em 1935, edição brasileira em 2004). Neste sentido, Mauss pôde fechar a brecha que Durkheim viu-se obrigado a abrir para cristalizar a singularidade do fenômeno social.

Indo além das variantes teóricas reducionistas e/ou estruturalistas, Mauss abre espaço para a contribuição dos indivíduos na construção e manutenção da sociedade. Através da noção do **Fato Social Total\***, que desenvolve no seu clássico texto *O Ensaio sobre o Dádiva* (originalmente publicado em 1925, edição brasileira em 2004), abre-se a perspectiva de se integrar, em uma matriz explicativa **integral** e **total**, fatos psicológicos, neurológicos e fisiológicos também como fatos sociais. É por meio de sua categoria de análise central, o **fato social total**, que pode-se e espera-se apreender a vida social em sua

dimensão mais rica e total, revelando aspectos, situações, traços e comportamentos antes nunca apreendidos nem imaginados.

O conceito maussiano de fato social total está presente em várias de suas obras, mas ele aparece principalmente naquele que é considerado como seu principal trabalho, o *Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*, ou simplesmente *O Dom*. Segundo Marcel Mauss, a complexidade é a marca registrada do fato social total.

De acordo com Mauss (2004), a vida social é composta por uma unidade e totalidade indissolúveis que articulam dialeticamente os planos psicológico, fisiológico e sociológico. Nesse sentido, interessa mostrar como as classificações são construções sociais e coletivas, repletas de traços em comum e que não são devedoras única e exclusivamente dos indivíduos. O plano de toda e qualquer classificação tem no grupo social a sua fonte principal. É aí que as representações se ligam à forma como uma sociedade se constitui como totalidade.

Nossas categorias de pensamento ou ainda as “lentes”, através das quais imprimimos alguma ordem a uma natureza indiferenciada, não são fruto das experiências empírico-concreta de indivíduos atomizados, formadas *a posteriori*, nem de idéias inatas plantadas por Deus, de forma *a priori*, por exemplo.

A totalidade que representa o dom é, na verdade, um ciclo dinâmico de fatos que, além do próprio *dom*, inclui o receber e o retribuir. Assim, o dom é “um processo triádico no qual o funcionamento é garantido pela coesão de suas diferentes dimensões” (KARSENTI, 1997, p. 403). Esses três atos têm eficácia por configurarem um sistema. A função desse sistema reside nas obrigações que instaura, em fazer circular elementos que têm valor simbólico. O que fundamenta o sistema é a troca que instaura; e com ela os indivíduos são incorporados em laços sociais que os sobre-escrevem.

Assim, nesses três textos comentados da antropologia maussiana, expressões de sentimentos e emoções, técnicas corporais e conjuntos de representações guiando práticas e comportamentos que agem sobre toda a fisiologia humana ganham sentido e significado, formando uma

## GLOSSÁRIO

**\*Estrutura social** – estrutura social não se refere à realidade empírica, mas aos modelos construídos em conformidade com esta. (...) a estrutura social não se confunde com as relações sociais. Estas são a matéria prima empregada para a construção dos modelos que tornam manifesta a própria estrutura social. Fonte: Lévi-Strauss, (1996, p. 316).

linguagem simbólica coerente. Neste sentido, o fundamental é a integração do sistema.

Com toda a certeza, o pensamento de Mauss, longe de ser um pensamento rígido, e absoluto, caracteriza-se justamente pela flexibilidade de suas abordagens etnológicas. Considerar cada cultura, cada sociedade em seu aspecto particular, através das categorias “nativas”, é uma prova dessa flexibilidade.

Acusado de ser evolucionista ou funcionalista, Mauss, como qualquer outro pesquisador, corre, ainda hoje, o risco de ser submetido a análises superficiais ou rasteiras, no sentido mais simplista do termo. Por um lado, pode-se explicar tais fatos pelo momento histórico da época, da lealdade incorruptível de Mauss para com Durkheim – e, é claro, além da própria influência constante do tio sobre o sobrinho –; por outro lado, a sociologia estava se constituindo como ciência, precisava delimitar seu campo de atuação, seu objeto de observação e sobretudo seu método. Toda uma linguagem de terminologia científica utilizada por Mauss, e não podia ser de outra forma, pode deixar aos desavisados impressões equivocadas.

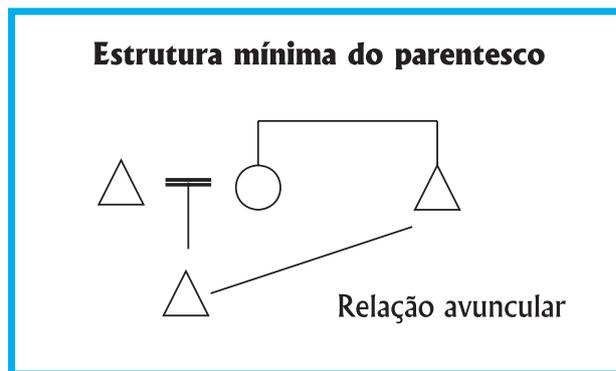
Após a morte de Marcel Mauss, em 1950, poderíamos dizer que a antropologia francesa estava à busca de uma nova figura. Essa figura vai ser Claude Lévi-Strauss (1908).

A idéia fundamental da obra de Lévi-Strauss se resume em poucas palavras: uma busca pelas invariantes que teriam que ser encontradas por trás das diferenças empíricas observáveis nas diferentes sociedades. Como pode se perceber, essas poucas palavras não deixam esconder a complexidade da empresa. Lévi-Strauss vai chamar essas invariantes de **estruturas\***, que teriam a característica de serem **modelos inconscientes**.

Lévi-Strauss estava interessado em encontrar uma metodologia que tirasse a antropologia da confusão ocasionada por uma metodologia pouco rigorosa. A solução chega através do modelo proposto pela lingüística estrutural de Ferdinand de Saussure (1857- 1913) e Roman Jakobson (1896-1982).

A lingüística estrutural através do modelo fonológico tinha conseguido criar uma metodologia rigorosa. Neste sentido começa a se

perguntar que fenômeno social pode ser estudado como se fosse uma língua? Esses fenômenos vão ser os sistemas de parentescos. Tinham as mesmas características: elementos, relações e regras inconscientes. Daí surge o seu clássico *As estruturas elementares do parentesco*, publicado originalmente em 1947. A idéia chave do texto é que existe uma estrutura mínima do parentesco que ele chama de avunculado, que permite, com o menor número de elementos e relações entre eles, explicar os diferentes sistemas de parentesco. Dessas relações, a que é chamada de avuncular é a que une o tio materno e o sobrinho; fundamental para Lévi-Strauss porque o tio materno é quem representa o grupo doador da mulher.



Essa relação avuncular é de fundamental importância porque é o que instaura a aliança entre os dois grupos, os receptores e os doadores de mulheres. Nesse processo se manifesta o princípio essencial de constituição da sociedade, que é o **princípio de reciprocidade**.

Obedecendo à lógica do princípio de reciprocidade se instaura o intercâmbio; assim, um dos grupos aceita ceder suas mulheres para outro, que ao mesmo tempo se obriga a ceder suas mulheres para o primeiro. Lévi-Strauss chamou esse tipo de intercâmbio restringido. Quando o segundo grupo não cede sua mulher para o primeiro grupo, mas para um terceiro, estamos em presença do tipo de intercâmbio generalizado. Em algum momento do ciclo de intercâmbio, o primeiro grupo receberá as mulheres de um outro grupo diferente daquele para o qual cedeu as suas.

A pergunta importante que temos que nos fazer agora é: porque Lévi-Strauss desenvolve toda essa argumentação para explicar os sistemas de parentesco? Essa pergunta nos leva ao começo da explicação. Precisamos receber as mulheres de um outro grupo porque estamos proibidos de nos casar com as mulheres do nosso grupo, portanto temos que buscar as mulheres nos grupos vizinhos. Essa é a regra da **proibição do incesto**. Para Lévi-Strauss, essa é a regra fundamental, porque dela se derivam todas as outras; é a regra que regra. Através dela se faz a passagem da **natureza** para a **cultura**. Isto é, onde antes não havia diferenciação agora há; antes da proibição todas eram possíveis parceiras, após a instauração só algumas são parceiras e as outras (as do próprio grupo) estão proibidas.

Assim, a proibição do incesto não seria nem natureza, nem cultura; seria a passagem entre uma e outra. Representa a regra que regra sobre aquela dimensão da vida humana que mais tem de natural (as relações entre os sexos) e na qual começa o social. O argumento explicativo desenhado por Lévi-Strauss é o único que permite explicar a universalidade da proibição do incesto e da relação avuncular.

Neste processo de explicação o sistema de parentesco é tratado como uma linguagem, como um sistema de símbolos cuja significação depende das relações que se estabelecem entre eles no interior do sistema. Estamos, então, em pleno simbolismo. O que emerge com a proibição (com a diferenciação das mulheres) é o pensamento simbólico e este é uma função do espírito humano. Assim, a diversidade dos sistemas de parentesco encontram uma sistematicidade a partir do princípio de reciprocidade e dos sistemas de trocas de mulheres. Nesse caminho a cultura encontra a sua explicação fundamental numa estrutura universal do espírito humano.

Após o estudo das estruturas de parentesco, Lévi-Strauss se interessa pelos sistemas de classificação, publicando dois livros, *O totemismo Hoje* e *O Pensamento Selvagem*, ambos de 1962. Neles desenvolve a idéia da **lógica do sensível**, que marca a sua passagem do interesse nas estruturas de ordem, como o sistema de parentesco, para as estruturas que ele chama de **ordem das ordens**, ou estruturas de ordem concebidas e não vividas pelos indivíduos. Estas seriam estruturas que ordenam às estruturas; os exemplos seriam os mitos e a religião.

A **lógica do sensível** é uma lógica do concreto; é uma lógica rigorosa que está mais perto que a nossa lógica das regras do inconsciente; estas regras são, para Lévi-Strauss, comuns à humanidade.

A publicação desses dois livros marca uma mudança de interesse em Lévi-Strauss que deixa de ser etnográfico e passa a ser lógico. Assim, esse momento marca uma mudança na obra de Lévi-Strauss porque ele passa do modelo da lingüística para o modelo da música; e com este novo modelo, Lévi-Strauss concebe o projeto das **mitológicas**. O programa continua o mesmo: descobrir as estruturas mentais que operam no espírito humano. Valoriza o pensamento mítico porque nele o espírito não está submetido às regras da vida social objetivada (como o sistema de parentesco por exemplo).

O modelo da música é utilizado porque para entender a estrutura dos mitos tem-se que lê-los em duas dimensões: uma direção, horizontal, como se lê uma melodia numa partitura musical, e outra direção, vertical, como se lê a harmonia. Uma terceira dimensão se incluiria para alcançar as transformações desse mito. Para Lévi-Strauss as diferentes versões não interessam, porque em todas elas se repete a mesma estrutura. Todas as diferentes versões fazem parte do conjunto de problemas que o mito quer explicar. Neste sentido, o mito está ligado à realidade social vivida; é dela que nasce o fio que conduz aos mitos.

## Atividades de aprendizagem

Caro aluno, após estudar a unidade escreva um pequeno ensaio sobre a definição da antropologia e as suas áreas.

Com o conhecimento adquirido proponha questões que relacionem os principais autores das escolas antropológicas com as idéias fundamentais de cada uma. Assim, acreditamos que você é capaz de responder às seguintes questões:

1. Qual é o objeto e método da antropologia?
2. Com o desaparecimento das sociedades ditas primitivas, arcaicas ou ágrafas, a antropologia estaria fadada ao desaparecimento? Em outras palavras, com base no texto, discuta a relação da antropologia com seu objeto de conhecimento.
3. Escreva um pequeno texto sobre a relação com o outro, diferença e antropologia. Se você fosse um antropólogo, que grupo social gostaria de estudar? Pense nisso.

**UNIDADE**



# **O conceito de cultura**

# Objetivo

Nesta Unidade você aprenderá a respeito da história do conceito de cultura, assim como sobre algumas de suas principais definições. Você também verá como o conceito antropológico de cultura pode ser usado em diversas áreas do saber e fazer humanos. Ao final da Unidade, você terá entrado em contato com uma das principais ferramentas de análise das ciências humanas ao mesmo tempo que poderá aprofundar seus conhecimentos realizando outras atividades e leituras.

Siga em frente e bons estudos!

## Cultura: um conceito cultural

Em grande medida, cultura é o mais importante conceito da antropologia, assim como das ciências sociais como um todo. Também é uma das noções mais complexas que encontramos nas ciências humanas. Simplesmente, não há acordo sobre o que seja cultura. Sabemos, nós, antropólogos, que essa indefinição acerca da noção já nos informa bastante sobre o próprio conceito.

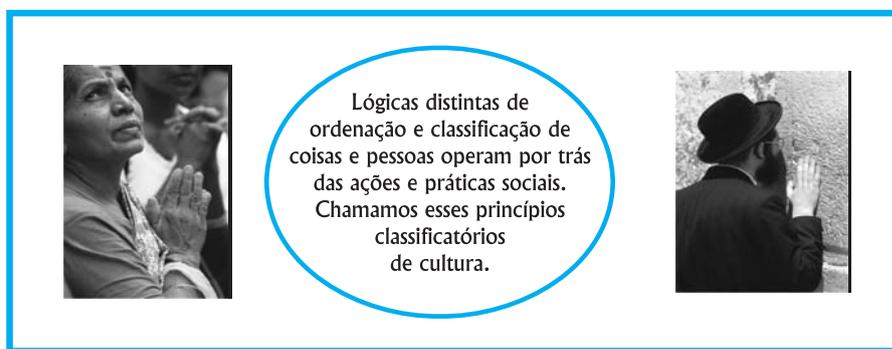
Ao contrário do que podemos pensar, quando articulamos a idéia de cultura, surgem inúmeros sentidos e significados para ela. É por isso que dizemos que ela é **polissêmica\***.

Em todas as áreas do conhecimento, cada vez mais, a idéia, noção ou conceito de cultura tem sido vista como uma forma de pensarmos a diferença entre os homens ao mesmo tempo em que pensamos sua unidade. Em geral, estamos falando de diferenças em todos os planos do vir a ser do homem. Por exemplo, formas de existir, fazer, pensar, ser e sentir. Caro aluno: veja o quadro abaixo e reflita sobre o que estamos dizendo.

Toda e qualquer sociedade se constitui sobre uma base ou **unidade biológica, o indivíduo**. Contudo, quando pensamos como cada sociedade e sua respectiva cultura agem sobre essa unidade, **moldando-a de acordo com suas escolhas, instituições, costumes e valores**, entra em ação a idéia do **Indivíduo Moral** ou **Indivíduo Valor**. Em cada cultura, sobre o indivíduo biológico, matéria-prima de uma sociedade e cultura, constrói-se um outro sujeito, que pensa, age, faz, sente, percebe, interpreta e entende o mundo muito diferentemente de nós, por exemplo.

### GLOSSÁRIO

\***Polissemia** – idéia que informa a respeito da grande variedade de sentidos que uma palavra, conceito, idéia ou noção pode ter. Ou seja, ao invés de monossêmica, cultura pode carregar diversos significados.



Todo e qualquer conceito de cultura surge a partir de uma determinada cultura. Ou seja, se temos inúmeras definições para o conceito de cultura, é porque há inúmeras culturas informando sobre a sua própria formulação.

Prezado aluno, você já deve estar percebendo o quanto a noção de cultura é importante à compreensão do outro. Aliás, o outro é diferente em função de produzir e negociar uma cultura distinta da minha. A diferença estaria, portanto, na relação entre o nós e o eles.

O conceito de **cultura** forma, com a noção de **natureza**, uma das grandes oposições do quadro do pensamento das ciências sociais. Mais do que vê-las delimitando espaços opostos mutuamente excludentes, é interessante e oportuno tratá-las como **complementares**. Ou seja, ambas são limites de um sistema que hierarquiza e ordena uma multiplicidade de elementos que se situam entre dois extremos e se articulam de maneira dinâmica.

---

*Cultura: palavra repleta de sentidos e significados. Não podemos restringir a idéia de cultura a apenas um sentido, pois ela quer dizer muito mais do que podemos imaginar.*

---

Muitos desses sentidos tendem a revelar algo de nossa sociedade e até de nós mesmos. Não é incomum pensarmos a antropologia e o **outro** como um grande espelho onde podemos nos ver no outro.

Estaremos estudando, agora, os vários sentidos atribuídos à palavra cultura, um pouco de sua história e sua importância para a antropologia.

Em alguns momentos, nos imaginamos sujeitos portadores de cultura, em outros, somos acusados de **não termos cultura**, como se isso significasse que não temos modos, costumes, Estado, educação, conhecimento, refinamento, acesso ao campo das artes, letras, teatro e ciência, enfim, nos dias atuais, à **informação**. Cultura diz respeito a muito mais do que isso que acabamos de enumerar.

Mas é possível uma pessoa, grupo ou mesmo uma sociedade inteira ser desprovida de cultura? Do ponto de vista da antropologia, isso não é possível.

O homem só se torna *homem* à medida que se torna membro de uma sociedade e internaliza códigos ou formas de agir/ser no mundo. Então, fique tranquilo, não há como nenhum membro de qualquer sociedade não ter ou estar inserido em uma rede de sentidos e significados que chamamos de cultura, afinal, você é sujeito dela em qualquer um de seus aspectos. E eles são muitos, como você verá.

Todos nós somos portadores de cultura à medida que fomos socializados nos princípios mais gerais que nos tornam membros de um grupamento social. Nenhuma pessoa é plenamente socializada em toda a cultura de sua sociedade. Isso nos informa o quanto somos dependentes de outros sujeitos para vivermos em uma sociedade.

Nós e você compartilhamos alguns códigos simbólicos (não tente pensar neles, pois eles operam a partir do inconsciente), mas não todos os códigos; afinal, a vida social nas sociedades modernas é bastante complexa. Tais códigos e sua interpretação permitem-nos chegar a acordos razoáveis com outros sujeitos, sobre o mundo e alguns de seus sentidos.

**Há exemplos para isso que estamos falando? Sim, com certeza.** Por exemplo: aquela partida de futebol que assistimos pela televisão ou mesmo no estádio, não se trata de um evento irracional, absurdo e incompreensível para seus participantes ou para seus expectadores. Pelo contrário, assistir a uma partida de futebol pode nos fazer compreender um pouco ou muito do que pensamos ser e do

que somos capazes de fazer quando o que está em disputa é muito mais do que uma simples vitória quando um time vence o outro.

### Vamos descomplicar?

A cultura nos fornece um plano de ação capaz de guiar-nos através de um mundo caótico e infinito de sensações. Ela torna a experiência do sujeito significativa, coerente e inteligível. Contudo, isso não exclui a possibilidade de tensões, conflitos e disputas.

Mas, o que isso tudo tem a ver com a história da palavra cultura? É o que vamos ver a seguir, caro aluno.

## Cultura e senso comum

A forma como antropólogos e as pessoas, de uma maneira geral, empregam e utilizam a noção de cultura não é a mesma. Os usos sociais da noção de cultura são distintos em função dos princípios que orientam a apreensão da realidade. Também em uma empresa ou em qualquer organização, como uma repartição pública ou uma siderúrgica, os usos da idéia de cultura não são os mesmos.

Quando o antropólogo e o sociólogo usam a palavra cultura, estão querendo dizer mais sobre a forma como determinadas pessoas ou grupos sociais agem, fazem, sentem, se comportam ou pensam a partir de determinados códigos ou lógicas simbólicas inconscientes, do que um suposto estado ou condição de erudição ou saber acadêmico.

**O senso comum** acredita que somente aquelas pessoas que “estudam” muito, que freqüentam museus, assistem a peças de teatro e ópera, vão a exposições, etc., possuem curso superior ou mesmo fizeram pós-graduação, têm ou são portadoras de **cultura**. Antes de tudo, precisamos enfatizar que crer nisso pode nos levar a cometer uma série de equívocos. Você, eu e toda e qualquer pessoa que tenha sido socializada possui tanta “cultura” quanto qualquer membro, por exemplo, da Academia Brasileira de Letras ou qualquer professor doutor de qualquer universidade brasileira.

Em uma organização, empresa ou indústria, por exemplo, temos vários agentes, sujeitos ou atores sociais que dominam, compartilham e negociam códigos simbólicos distintos. Muitas vezes, não há diálogo e comunicação em função dos códigos ou lógicas simbólicas serem diferentes e desconhecidos por parte de sujeitos que estão em grupos distintos. Na verdade, a diferença entre os códigos é função da relação. Sem relação, não haveria diferença.

Um exemplo concreto e substantivo do que estamos falando pode ser visto na forma como os membros da diretoria, gerentes, executivos, secretárias, *office boys* e todos aqueles que ocupam cargos ou

posições sociais na gerência pensam, fazem, sentem e percebem aspectos do universo organizacional de maneira diferente.

No chão da fábrica, por exemplo, também encontraremos gradações e diferenciações internas ou fronteiras simbólicas entre as muitas profissões que ali dentro estabelecem um verdadeiro jogo dialético de oposições, conflitos, lutas, disputas e negociações.

No universo geral e amplo da vida social ou, se quisermos, do **mundo da vida**, do cotidiano em que nos achamos imersos – o chamado **senso comum** –, encontramos o uso da palavra cultura associado ao nível de instrução ou grau de educação formal que uma pessoa possui ao longo de sua vida.

A idéia de que uma pessoa possa ser avaliada, situada ou classificada a partir da quantidade de livros que leu, dos anos que estudou, dos diplomas de que é portadora e da capacidade de articulação verbal de que é capaz, encontra suas raízes na formação da sociedade brasileira. Roberto DaMatta (1998) traduziu essa relação entre **cultura como a posse de saber escolar** e **cultura como código simbólico** compartilhado por todo um grupo social e que nos faz membro de uma mesma sociedade. Veja o quadro abaixo e pense por um momento.

Todo e qualquer significado é  
construído coletivamente e  
partilhado pelos integrantes do grupo  
social. Isso não exclui a  
desigualdade com que os indivíduos  
têm acesso à informação.



Todos os dias, quando acordamos, seguimos uma série de ações, gestos e comportamentos tais como escovar os dentes, lavar o rosto ou tomar banho, arrumar a cama, vestir-se para o trabalho ou a escola ou ainda a faculdade, ler o jornal, ouvir as primeiras notícias do dia no rádio, etc. Podemos fazer nosso café em casa ou tomá-lo na rua e, para isso, temos de manipular algumas regras básicas de etiqueta que são consideradas muito importantes por todos aqueles que compartilham do mesmo código simbólico de nossa cultura.

Por exemplo, quando pedimos nosso café em um bar ou padaria, utilizamos chaves que abrem muitas portas. Que chaves são essas? Pedimos nosso café seguido de um “**por favor ou por gentileza**” e agradecemos com um “**muito obrigado**” sempre que nos relacionamos com aqueles que nos atendem de maneira tão prestativa. Em todos esses casos, são idéias e representações sociais que guiam nossas ações, nos fornecendo um **mapa** capaz de nos **situar, posicionar, conhecer, reconhecer** e sermos reconhecidos sem que a desordem ou caos se instale e torne a vida social insuportável.

## Civilização x Kultur: o debate franco-alemão

Nem sempre a palavra cultura significou a **totalidade das manifestações do homem** ou ainda que cultura fosse entendida como um **mapa ou guia** capaz de ordenar e classificar o mundo, coisas e pessoas em bases coerentes e inteligíveis.

As primeiras tentativas de definir o termo cultura a partir da antropologia foram elaboradas por antropólogos evolucionistas do Século XIX, como E. Tylor, Lewis Morgan e James Frazer. Mas foi Edward Tylor quem definiu cultura cientificamente pela primeira vez, em 1871, em sua obra **The primitive culture**, como um todo complexo que inclui uma infinita gama de ações humanas, abrangendo desde a linguagem, moral, leis, costumes, religião, economia até a arte. Na verdade, Tylor tece o conceito moderno de cultura a partir de uma série de elementos que mais se parecem com uma **colcha de retalhos**. O problema dessa definição foi que muitas outras manifestações do ser humano ficaram de fora, o que restringe a noção de cultura.

**Mas, antes, vamos ver como a palavra cultura ganhou outros sentidos e significados ao longo da história?**

A palavra cultura tem sua origem na palavra latina **culture** e significava, em fins do Século XIII, uma parcela de terra que era cultivada pelo homem (KUPER, 2002; CUCHE, 1999). Cultura exprime, nesse sentido, uma ação, no caso, **a ação humana de cultivar a terra**.

Caro aluno, perceba que há todo um esforço que o homem tem de fazer para tornar algo próprio da natureza em alguma coisa domesticada, melhorada. Veja o exemplo da agricultura. Com toda certeza, você já ouviu ou leu algo sobre a palavra **agricultura**. Essa palavra significa o esforço coletivo do homem para domar a natureza **agreste**

(*Agros* – palavra grega) e **rude** (*Rus* – palavra latina) tornando-a melhor, mais refinada, domada, cultivada, controlada. O **erudito**, por exemplo, era chamado de *ex-rude*, pois havia, pelo poder da educação, se aperfeiçoado, refinado, melhorado.

Ainda hoje, infelizmente, chamamos aquela pessoa que não teve acesso ao estudo, à escola e à educação formal, de **bruta, agreste, agressiva, rude**. A idéia é a de que o sujeito careceria da ação que torna alguém letrado e, dessa forma, detentor de cultura no sentido da erudição. Quando não são essas as palavras usadas, ouvimos algo como **analfabeto, sem educação, animal, bicho, burro, analfa, mobral**, etc.

Na metade do Século XVII, cultura passa a significar a capacidade de cultivar uma **faculdade do espírito humano**. Cultiva-se agora algo abstrato, uma sensibilidade. Então, observa-se a mudança do sentido de cultura como um **estado** de algo ou alguma coisa para uma **ação**. Isso envolve a idéia de um **processo** que ocorre no tempo e no espaço. Assim, tem-se a mudança da idéia de cultura da terra à cultura do espírito, da faculdade e pensamento humanos, enfim, do homem.

No Século XVIII, a palavra **cultura** passa a dispor de um complemento (CUCHE, 1999), como ocorre no **Dicionário da Academia Francesa**. Então, estamos falando de cultura de algo ou alguma coisa. Por exemplo, temos cultura das **artes**, das **letras**, das **ciências**, do **espírito**, etc. Mais uma vez, são faculdades, aspectos sensíveis do homem que são agora cultivados e que podem ser desenvolvidos. Em oposição a um espírito ou a uma mente natural, que passará a designar aquele que não tem cultura, que não teve o espírito cultivado e que permanece inculto, rústico, bruto.

Cultura, então, passa a designar, no Século XVIII, mas também no XIX, a **formação e educação** do espírito humano. Mais uma vez, aparece a idéia de cultura como **estado**, como o **espírito cultivado mediante a ação humana de educar, de edificar, de construir, de melhorar**. Emerge, assim, uma das principais dicotomias das ciências sociais, a oposição **Natureza x Cultura** ou **Indivíduo x Sociedade**.

A oposição **Natureza x Cultura**, fundamental para os pensadores iluministas, será alçada como fundamental para pensar a distinção da espécie humana em oposição aos animais, vistos como desprovidos de todo e qualquer atributo que caracteriza o homem.

Ao mesmo tempo, cultura ganhará a carga semântica de **totalidade** que define a espécie humana. Empregada no Século XVIII de forma singular, cultura passa a expressar, como bem se destaca no movimento das luzes, o **universalismo e o humanismo**. O homem é visto como igual ou idêntico em todos os lugares. Ou seja, acredita-se que há uma natureza humana indistinta dada *a priori* para todos os membros da espécie em qualquer lugar do mundo.

Instrução, construção, educação e cultura vão convergir nas lentes dos pensadores iluministas à medida que sua visão otimista do futuro do homem identifica **educação e instrução** com **progresso e melhoria**, que se confunde com a própria cultura no sentido do homem culto, letrado e erudito. Enfim, o sujeito aperfeiçoado que sai do mundo da natureza, que deixa de ser “animal”, para se constituir em homem e aí adentrar ao plano da cultura.

Para o movimento iluminista, cultura vai ser associada à razão, ciência, progresso e evolução. Cultura, então, vai se aproximar de outra palavra também preta de potencialidades do espírito humano: **civilização**.

---

---

*Durante o Século XVII, os termos “selvagem” e, para os povos mais avançados, “bárbaros” eram comuns em francês para descrever pessoas que não possuíam as qualidades de “civilidade, cortesia e sabedoria administrativa” (KUPER, 2002, p. 47).*

---

---

Contudo, ainda que ambas as palavras, **cultura e civilização**, se aproximem e passem a significar aspectos positivos da capacidade humana, há distinções entre elas palavras. Para os intelectuais franceses do Século XVIII, a idéia de **civilização** está profundamente entrelaçada à idéia de progresso, melhoramento, desenvolvimento e mudança.

---

---

*Os intelectuais franceses começaram a conceber o esboço de uma história universal em que a selvageria levou ao barbarismo e o barbarismo à civilização (KUPER, 2002, p. 48).*

---

---

A palavra francesa *culture* indicaria os avanços e progressos individuais, em geral associados ao homem, ao homem culto, principalmente, que é visto como detentor de **cultura** no sentido de erudição, refinamento, autenticidade, originalidade, essência, raiz e verdade.

A palavra francesa *civilization* se prestaria mais a expressar as realizações **coletivas de todo um povo**, principalmente no que diz respeito no plano industrial e tecnológico (LARAIA, 1993a).

Preste muita atenção à idéia de **realização coletiva** de um povo ou de **toda a humanidade**. Ela será decisiva para compreendermos a oposição **KULTUR x CIVILIZAÇÃO**. O processo civilizatório, de Norbert Elias, pode ser uma boa leitura para você saber mais sobre esse tema.

Os sentidos da palavra **civilização** assinalam o caráter de refinamento dos costumes e dos hábitos em relação a formas e costumes vistos como grosseiros e rudes de grande parte da população.

Civilização, como fenômeno coletivo universal que se estenderia a todos os povos do mundo, irremediavelmente, arrancaria, através de um processo histórico, o homem da ignorância, da irracionalidade e da selvageria, evocando aspectos da melhoria progressiva “das instituições, da legislação, da educação” (CUCHE, 1999, p. 22).

Chamamos a atenção para a idéia de que se o homem é visto como o mesmo em qualquer lugar, então, a idéia de civilização se presta bem ao papel de fornecer um quadro que possibilite pensar a unificação de toda a humanidade a partir de uma matriz comum.

No caso do Estado moderno, como instância de poder centralizado, a civilização seria alcançada desde que todos os elementos irracionais fossem expurgados de seu universo. A partir de uma perspectiva universalista da natureza humana, todos os povos, sem exceção, poderiam participar do processo de progressão e melhoria civilizatória.

Aqueles povos que já atingiram o estágio de **civilização avançada** não só podem como devem ajudar outros povos ditos “primitivos ou atrasados” a alcançar um estado **civilizado, visto como etapa superior, melhor do que a anterior**.

---

*Em meados do Século XVIII, a palavra police vai ser substituída pela palavra criada no Século das Luzes, Civilização. Civilização tem sua origem na palavra latina civis=cidadão e civilis=civil, cidadão da cidade, da pólis=police. A sociedade policiada é a sociedade civilizada.*

---

A noção de **civilização** não escapou às críticas em seu próprio tempo. Uma das primeiras críticas, que se opõe à idéia de um espírito e do homem natural, ficará por conta de J. J. Rousseau.

Em *O Contrato social*, Rousseau irá criticar justamente a **civilização**, a sociedade ou ainda a sociedade civil, localizando em suas instituições e estruturas, a fonte de toda injustiça e degeneração do homem que, em estado de natureza, ou por natureza, era bom, livre, autônomo e gentil. Eis aqui uma das manifestações do Romantismo europeu, movimento que se opunha à sociedade que se modernizava e se universalizava rapidamente.

**Civilização**, conforme estamos percebendo, encerra, como herdeira do espírito iluminista, uma concepção progressista da história, não da história particular de cada povo, mas de uma história de toda a humanidade, de que o futuro reserva um lugar melhor, onde os homens seriam mais felizes e a sociedade mais harmoniosa.

Veja, caro aluno, é fácil perceber que a idéia de civilização, e sua concepção Iluminista universalizante e englobante de toda diferença cultural, representava uma séria ameaça aos ideais nacionalistas e particularistas de Estados-nações que acreditam possuir uma essência particular e inconfundível com nenhuma outra.

No caso da Alemanha, que até a segunda metade do Século XIX ainda não possuía um Estado unificado, essa relação é ainda mais radical. Estamos a um passo de conhecer a concepção particularista de cultura: a noção alemã de *kultur* e a idéia de que cada povo possui uma história própria, singular e inconfundível. A noção de *kultur* vai de encontro à noção de **civilização** e sua perspectiva universal.

*Em outras palavras...*

*O conceito de civilização universal, por motivos óbvios, apavorava as classes dominantes de Estados imperialistas, como a França e a Inglaterra, enquanto o conceito de kultur espelhava a consciência de uma nação [como a Alemanha] que tinha de lutar constantemente para conquistar novas fronteiras, tanto num sentido político como espiritual” (ELIAS Apud KUPER, 2002, p. 55).*

## Cultura como erudição

Vamos ver mais de perto como se forma essa idéia de cultura como erudição e que atesta a verdadeira essência de um povo?

Na Alemanha do Século XVIII, em pleno **Romantismo**, a palavra *Kultur* se aproxima da palavra francesa *culture*, mas ela será usada como elemento de distinção social por parte dos membros da burguesia intelectual alemã que querem se distinguir ou diferenciar de outros grupos sociais, notadamente, os da aristocracia (CUCHE, 1999; KUPER, 2002; LARAIA, 1993a, 1993b).

Mas, vamos com calma! Preste muita atenção na forma como dois grupos sociais, a burguesia e os intelectuais alemães do Século XVIII, buscam se diferenciar de outro grupo social, os membros da aristocracia dos principados alemães e, assim, demarcar um campo identitário polarizado e contrastivo.

Na Alemanha do Século XVIII, a burguesia intelectual alemã, ao contrário de seus homólogos franceses, não mantém laços estreitos com as classes vistas como **superiores, refinadas e melhores**, como é o caso da aristocracia alemã.

A palavra alemã *kultur* vai se aproximar semanticamente da palavra francesa *culture* mas, em um sentido muito mais restritivo e particularista. *kultur* vai ser usada em oposição à palavra francesa **civilização**\*/*civilisation*, essa última amplamente usada pelas classes altas

## GLOSSÁRIO

\***Civilização**: os fenômenos de civilização são assim essencialmente internacionais, extranacionais. Podem, portanto, defini-los por oposição aos fenômenos sociais específicos desta ou daquela sociedade – os dos fenômenos sociais que são comuns a muitas sociedades mais ou menos próximas; próximas por contato prolongado, por intermediário permanente ou por filiação, a partir de um tronco comum. Fonte: Durkheim e Mauss (1981, p. 47).

das cortes alemãs que se identificam com os modos de ser, falar e vestir da corte francesa.

Os membros das cortes alemãs falavam francês e se comportavam segundo os costumes e maneiras das cortes francesas. Valorizavam-se os modos e costumes da cultura francesa, que se acreditava espalhar-se por todo o mundo. Ou seja, se comportar como os membros da nobreza francesa implicava em se civilizar e refinar.

Os hábitos, costumes e comportamentos franceses eram, então, importados e ou copiados pelos membros da nobreza e aristocracia alemães, que os viam como refinados e superiores em relação aos modos de ser do povo, vistos como rudes e brutos.

Contudo, para os intelectuais burgueses alemães, esses costumes refinados e superiores eram vistos e entendidos como artificiais, superficiais e inautênticos em comparação ao verdadeiro e autêntico espírito alemão.

Portanto, a noção de *kultur* vai expressar os valores mais profundos, autênticos e verdadeiros de um povo em particular. A forma de ser de cada povo não se confunde jamais com nenhum outro. Civilização vai ser identificada como um refinamento superficial, não autêntico, e não verdadeiro dos membros das cortes, que imitam modos e maneiras de ser importados de outros povos, neste caso, da corte francesa, que servem de modelo a eles.

Tudo aquilo que vem de fora, que pode ser copiado ou importado e imitado, passa a ser visto como artificial e inautêntico. O que importa é que, de uma forma ou de outra, os termos *kultur* e **civilização** se tornam opostos.

*Kultur* vai estar ligada mais aos caracteres espirituais, subjetivos e internos do indivíduo ou de um povo, enquanto **civilização** vai implicar em um conjunto de artefatos técnicos e materiais de um povo. Pense sobre o que diz o quadro abaixo.

**Civilização** significava **modernidade, materialismo, indústria e ciência**: o mundo do progresso festejado pelos utilitaristas. Ela anunciava que as ciências positivas representavam a única base confiável de conhecimento (KUPER, 2002, p. 65).

Tudo o que possa enriquecer e aprimorar o espírito e o intelecto do homem será considerado como *kultur*, ao passo que tudo o que é refinamento superficial, aparência brilhante, leviandade e impostura, será considerado como oriundo da civilização.

Os hábitos das cortes francesas e sua imitação por parte das cortes alemãs será considerado também como uma espécie de alienação. Ao mesmo tempo que se rechaça os elementos de uma cultura exterior, se busca o específico e o típico do que é ser alemão.

Em poucas palavras, no Século XVIII, e também no XIX, *kultur* será sinônimo de valor que enriquece, aprimora e expressa a natureza verdadeira e essencial de um povo singular. De acordo com Cuche (1999), a oposição *kultur X civilização*, de regional, entre a burguesia intelectual e a aristocracia, passa a ser nacional e envolve disputas entre Estados.

A unidade alemã, ainda não realizada no plano da política no Século XVIII, se realiza então no plano cultural. *Kultur*, de marca distintiva da classe burguesa e intelectual alemãs, vai ser usada como elemento distintivo de tudo o que é específico da **nação alemã inteira**. A identidade alemã, de toda a nação, vai ser forjada como cultura/*kultur*, como tudo o que é profundo, verdadeiro, espiritual e sincero de um povo. Reflita sobre o quadro abaixo.

**A civilização universal racional ameaçava a cultura espiritual de um Volk e invadia a liberdade interior do indivíduo. As nações não deveriam permitir que seus valores singulares fossem engolidos por uma civilização comum (KUPER, 2002, p. 58).**

Dessa forma, enquanto civilização/*civilization*, no sentido atribuído na França, implica em uma perspectiva universalizante e coletiva de todo o gênero humano, cultura/*kultur*, no sentido singular e particular, usado na Alemanha, implica em tudo o que diz respeito àquele povo e somente ele.

Herder, escritor alemão que viveu no Século XIX, por exemplo, fala no gênero nacional, no *Volkgeist*, como a alma de um povo. Cultura, em seu sentido particularista, assinala a dimensão da diversi-

dade, enquanto civilização atesta a unidade do gênero humano. Contudo, ainda estamos longe de uma noção de cultura relativista, pensada somente nas primeiras décadas do Século XX.

Para Herder, cada povo, através de sua cultura particular, teria um destino próprio a realizar; as culturas exprimiriam, cada uma à sua maneira, um aspecto da humanidade (CUCHE, 1999). Isso se oporia à noção de **civilization/civilização**, que veria os povos primitivos ou atrasados como estando, todos, inelutavelmente a caminho de um estado civilizado, sendo a **diferença** apenas um lapso temporal, que deverá ser removido com o passar do tempo. Anote as informações do quadro abaixo.

**O crescimento da cultura é orgânico, o da civilização é artificial.** Cultura e civilização tendem a entrar em conflito na mesma medida em que divergem suas formas de crescimento. A civilização acaba se tornando uma concha vazia, destituída de espírito animado e desmorona (KUPER, 2002, p. 57).

Até hoje, ainda somos herdeiros das noções de cultura como *kultur* e civilização. Isso fica claro quando articulamos a idéia de que não somos um povo civilizado ou de que não temos educação. No primeiro caso, acreditamos que temos de nos desenvolver e industrializar mediante modelos de sociedades capitalistas avançadas como a norte-americana, por exemplo. No segundo caso, articulamos a noção alemã de *kultur* e colocamos em ação a idéia de que temos uma essência verdadeira, autêntica e original do que seria ser brasileiro. Preste atenção no quadro abaixo.

A maioria dos autores analisados foi mais influenciada pelo conceito de *kultur* germânico, que se refere a **toda grande produção do espírito humano**, o que em outras palavras pode ser confundido com **erudição**, desprezando o **conceito de culture**, elaborado por Tylor, que abrange **tudo aquilo que o homem faz como membro de uma dada sociedade** e que depende de **uma forma qualquer de aprendizado** (LARAIA, 1993b, p. 29).

Independentemente do que consideramos ser a **nossa cultura**, aquela que consideramos nossa e só nossa, somos todos igualados como portadores de cultura como código ou lógica simbólica inconsciente. Ou seja, somos diferentes e é justamente essa diferença na forma de ser, pensar, existir, agir e simbolizar que nos torna iguais na diferença. Somos iguais ou somos igualados na diferença. A variação cultural é universal, logo, a diferença cultural nos torna unos. A diferença cultural ou de possibilidades de manifestações de códigos, arranjos e rearranjos simbólicos, nos mostra o quanto ela é universal.

Mesmo que na língua francesa cultura e civilização expressem a arrancada do homem rumo ao progresso, ao desenvolvimento e ao aperfeiçoamento por meio da educação e da instrução, ainda há algo presente na noção que recorre à desigualdade e não à diferença entre os povos.

*Civilization/civilização* é uma noção carregada de valores etnocêntricos e evolucionistas ao tomar a França como sendo a nação mais civilizada dentre todas. Povos diferentes trazem a capacidade de se civilizar. Ou seja, de se aproximar e um dia ser iguais à França. Os principais critérios utilizados para comparar as diferenças entre os vários povos eram os mais exteriores, fruto do desenvolvimento científico e tecnológico tão em voga nos Séculos XVIII e XIX. Tem origem nesse tipo de entendimento a idéia de que as capacidades tecnológicas e de intervenção na natureza devem ser usadas para classificar países como sendo de “Primeiro” ou “Terceiro” mundo, desenvolvidos ou subdesenvolvidos, economicamente ricos ou pobres.

---

*Independentemente do que consideramos ser a nossa cultura, aquela que consideramos nossa e só nossa, somos todos igualados como portadores de culturas como código ou lógica simbólica diferentes. Ou seja, somos diferentes e é justamente essa diferença na forma de ser, pensar, existir, agir e simbolizar que nos torna iguais. Somos iguais porque unidos pela diferença. A diferença cultural ou de possibilidades de manifestações de códigos, arranjos e rearranjos simbólicos, nos mostra o quanto ela é universal. Somos “um” na diferença; a diferença nos dá a noção de unidade.*

---

## A construção social do conceito antropológico de cultura

Caro aluno, até aqui, discutimos a jornada do conceito de cultura ao longo da história. Agora, começamos a discutir, em linhas gerais, alguns pontos importantes para definir cultura como uma forma de **compreender, organizar, ordenar, mapear e classificar** o mundo, os eventos que nele se sucedem, assim como as pessoas e as coisas.

Para Roberto da Matta (1998), antropólogo brasileiro, cultura diz respeito a **estilos de fazer coisas** a partir de uma **certa ordem**, excluindo, dessa forma, o **acaso**. Como podemos ver, **Cultura** não é algo acidental, casual ou espontâneo. Cultura implica em ordem, mapeamento, classificação e organização.

Cultura não diz respeito a algo que aparece ou surge devido ao plano da natureza; tampouco se trata de uma manifestação natural e espontânea da mente humana; cultura também não diz respeito a uma necessidade natural de classificar; ela também não é dada *a priori* ao homem pelo plano biológico, hereditário ou da experiência. Ou seja, ela não surge ou se manifesta sem que haja um sujeito vivendo organizadamente em sociedade e que interfira aí juntamente com outros a fim de construí-la segundo determinados padrões.

Muito ao contrário, cultura diz respeito à forma como os homens, diferentemente, sociedade por sociedade, em diferentes momentos históricos, ordenam e imprimem uma lógica singular ao mundo, dotando-o de significados os mais diversos.

Um mesmo significante, sinal ou suporte para o significado – o plano do conceito ou da representação – pode expressar o mesmo sentido. Por exemplo, todas estas placas abaixo indicam algum tipo de parada ou de impedimento.



Caro aluno, estamos começando a perceber que a idéia de **cultura** como ordenamento e classificação simbólica, que permite aos homens atribuírem significado ao mundo e a tudo ao que há nele, tudo mesmo, é fundamental para que o mundo e tudo o que há nele venha a ter algum sentido, inteligibilidade e coerência.

**Atenção! É importante ter claro que cultura é articulada a partir de uma relação entre semelhança e diferença.**

É importante ressaltarmos que, ao contrário do que usualmente se pensa, os significados das coisas – as idéias que temos sobre o mundo material, por exemplo - não estão presentes nelas mesmas. Somos nós, vivendo em sociedade, que atribuímos significados aos objetos e coisas.

Por que isso acontece? Porque o mundo dos objetos é desprovido de sentido e de significado. A caneca que você e eu usamos para beber água, por exemplo, só é uma caneca devido ao significado que atribuímos a esse objeto feito de vidro, ferro ou cerâmica que usamos para colocar algum líquido.

---

*A cultura é simbólica, logo, é expressiva. Ela quer dizer algo. Aqui, diferentes tipos de líquidos recebem embalagens que os diferenciam além de sinais capazes de informar do que se trata cada uma dessas substâncias.*




---

A natureza se encontra, de uma vez por todas, velada à penetração de nosso olhar e intelecto. Precisamos rerepresentar algo que não conhecemos como fenômeno. Pensamos por signos, símbolos, etc., elementos que possibilitam que algo que não pode aparecer diretamente ganhe sentido e possa ordenar o fluxo de sensações tanto do mundo exterior quanto do interior (GEERTZ, 1978).

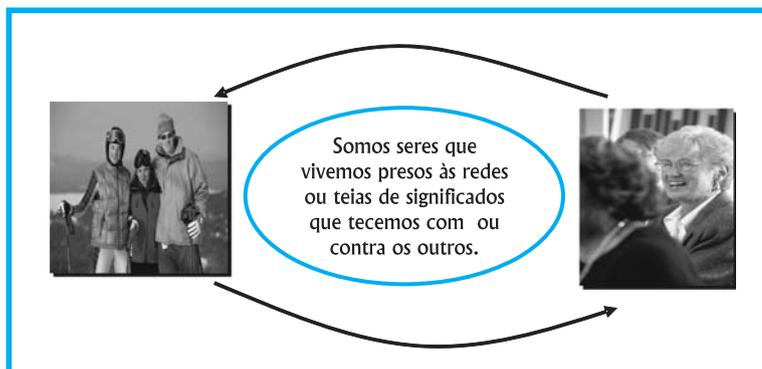
Antes, tratam-se de sujeitos, a partir de uma dada cultura ou lógica simbólica qualquer, que emprestam, doam, atribuem, preenchem de sinais ou significantes as coisas em si mesmas, com idéias ou conceitos coletivamente constituídos e que chamamos de significados.

Como podemos observar, cultura é entendida como uma forma de **expressão** e de **comunicação** do homem, uma maneira de dizer alguma coisa para outro, do outro, sobre o outro ou o mundo, sobre si mesmo e das relações com outros homens.

Cultura não só faz alguma coisa como diz alguma coisa. Não podemos deixar de relacionar os planos práticos e simbólicos um do outro. É nesse sentido que a concepção de cultura que defendemos nesse texto é a de cultura como linguagem ou código simbólico. Em outras palavras, adota-se uma noção semiótica de cultura.

Entre os diversos antropólogos que se aproximam dessa definição de cultura semiótica, sem contudo partilharem do paradigma estruturalista levi-straussiano, está o antropólogo americano Clifford Geertz (1978). Veja o que ele pensa sobre o homem no quadro abaixo.

é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado (GEERTZ, 1978, p.15).



*A cultura opera no plano do possível, caminhando entre o necessário e o arbitrário. O que o homem pode conhecer somente pode sê-lo pela mediação da cultura. Nada, nada mesmo, escapa à dimensão totalizante e englobante da cultura. Ela não está separada das demais esferas da vida social, como a política, a economia, a técnica, etc., mas, antes, perfaz uma totalidade onde o homem se encontra inserido.*

## Elementos da cultura: ritos e rituais, mito, imaginário e representações sociais

### Ritos e rituais

Em geral, a discussão sobre a natureza dos ritos tem início com Émile Durkheim (1858-1917) e Arnold Van Gennep (1873-1957). A análise de Van Gennep baseia-se, em grande parte, em *As formas elementares da vida religiosa* (1912), de Durkheim. Mas é com Van Gennep que os rituais tornam-se objeto de estudo em si mesmos.

Os mecanismos e engrenagens ditos universais que Van Gennep abstrai da enorme profusão de materiais analisados podem ser sintetizados em três momentos distintos e complementares:

1. separação;
2. liminaridade/marginalidade; e
3. agregação ou integração.

O primeiro momento do ritual, a separação, nos diz do indivíduo ou grupo que se separa de um ponto fixo na estrutura de sua sociedade ou das vestimentas culturais que o revestem.

Na liminaridade, a segunda fase, o indivíduo ou o grupo social se encontra em um estado de transição e ambigüidade, ele ainda não deixou completamente sua posição fixa mas também ainda não adquiriu ou passou completamente à outra posição. Com a terceira fase, o sujeito ou o grupo social completa a passagem, adquirindo ou gozando dos novos atributos culturais fixos e estáveis, “culturalmente definidos” (CAVALCANTI, 1998, p. 61).

## GLOSSÁRIO

\*Ritual – é um conjunto de actos formalizados, expressivos, detentores de uma dimensão simbólica. O rito é caracterizado por uma **c o n f i g u r a ç ã o** espaço-temporal específica, pelo recurso a uma série de objectos, por sistemas de comportamento e de linguagem específicos e por sinais emblemáticos cujo sentido codificado constitui um dos bens comuns de um grupo.

**Estamos sempre mudando de posição em nossa sociedade. Um novo cargo na empresa, por exemplo, significa um novo papel e status sociais.**

Os rituais são momentos singulares na vida dos membros de uma sociedade. Observe como Martine Segalen pensa o rito e o **ritual\*** e reflita por um momento.

Na antropologia, metáforas são formas boas para se pensar as relações sociais. Tomar a sociedade como uma casa, talvez seja um bom exercício para se observar como nos deslocamos por entre algumas de suas partes. Para Van Gennep (1977), se uma sociedade pode ser comparada a uma casa, as posições fixas e estáveis são compostas de quartos, sala, cozinha e banheiros enquanto portas, janelas, varandas, portões, corredores e escadas seriam os elementos de ligação ou de transição.

A diferença entre as sociedades complexas e as tradicionais estaria em que as primeiras possuem paredes, pisos e tetos não tão espessos, assim como corredores, portas, portões e janelas um pouco mais largos e fáceis de abrir e comunicar.

Se nas sociedades modernas, as passagens não são tão problemáticas, nas sociedades tradicionais, “estes compartimentos são cuidadosamente isolados uns dos outros, e para passar de um ao outro são necessárias formalidades e cerimônias (VAN GENNEP, 1977, p. 41).

Segundo Cavalcanti, os rituais teriam como objetivo estar levando e conduzindo os homens de uma posição social fixa à outra. Se, para Van Gennep, a sociedade se apresenta dividida e fragmentada, caberia aos ritos operar a ligação entre as partes. O ritual, então, liga e desliga, aproxima e distancia, interdita e autoriza.

Estamos nos movimentando de tempos em tempos pelas partes que formam uma sociedade. Isso significa que, de tempos em tempos, saímos de lugares mais ou menos fixos que nos conferem estabilidade e segurança e nos inserimos em um mundo liminar, marginal, indeterminado. Em grande parte, todo momento liminar é portador de ambigüidades e gerador de ansiedade porque nada está muito definido nesse momento.

É justamente entre posições sociais estáveis que uma sociedade reserva aos seus membros, que emergem situações de ambigüidade, conflito, medo e tensão. É nas fronteiras, nas descontinuidades, nos limites, entendidos aqui como um mundo indistinto, amorfo, fora do tempo e espaço da vida normal, que a vida social cotidiana se encontra suspensa.

Na delimitação das fronteiras, notadamente das fronteiras espaço-temporais, utilizamos símbolos verbais e não-verbais, gestos, ações, objetos especiais, principalmente porque são as **diferenças** que importam mais do que as **semelhanças** (LEACH, 1992).

Fronteiras estão impregnadas da **matéria** ritual, afinal, são espaços ou lugares liminares. O ritual possibilita o deslocamento de um ponto do espaço ou do tempo distinto a outro, instaurando tempo e espaço sociais carregados de simbolismo, impedindo que o caos e a desordem se instalem na vida social por completo.

Como qualquer dimensão da vida social excepcional, empresas ou qualquer organização são atravessadas pela dimensão ritual. Em determinados momentos nas empresas, por exemplo, tempo e espaço, em geral, não são **normais**, assim como também não o são certos objetos e determinados lugares do ambiente organizacional. E não o são por se tratar de duas dimensões fora do dia-a-dia. Um bom exemplo do que estamos falando ocorre quando os trabalhadores se reúnem em assembléia para decidir uma greve ou quando os trabalhadores entram ou saem das empresas atravessando seus portões ou ainda uma festa de fim de ano quando todos se reúnem e confraternizam trocando presentes ou compartilhando uma refeição.

---

*Tempo e espaço anormais são características do ritual. Seja em uma cerimônia sagrada, ou em uma praia paradisíaca ou em um momento de festa onde a dádiva se faz com presentes, o ritual demarca, separa, delimita, enfim, estabelece fronteiras.*

---

Nas organizações, empresas, fábricas e escritórios, o ritual está em toda a parte. Ele não acontece em todo instante, afinal, é um im-

portante elemento demarcador das atividades cotidianas daquelas que merecem algum tipo de destaque ou *close-up*, como argumenta DaMatta (1981) sobre a especificidade do ritual.

O ritual não necessariamente nos informa de que os sujeitos que dele participam interiorizarão valores e formas de ser mais cristalizadas e estáveis. Não é bem assim que o ritual opera. Ele chama nossa atenção para alguma parte da vida, da sociedade, do grupo, da cultura que fazemos parte e que poderia passar despercebida. Veja o quadro abaixo.

[os ritos] têm menos ligação com as crenças fortes, de que seriam a revivescência, como nas religiões, do que com **adesões transitórias ou habituais a uma cultura ou subcultura** determinada, entendida como estilo de vida, como conjunto de valores e comportamentos. Indicam mais uma **participação num sistema institucional** do que a **interiorização de um conjunto de crenças** (RIVIÈRE *apud* SEGALEN, 2000, p. 86).

### Para saber mais

**\*Sobre ritos e empresas** – Na época em que os etnólogos discutiam a incompatibilidade entre ritos e modernidade, num artigo dedicado aos “ritos emotivos nos organismos industriais” T. Paterson (1971) achava que a função simbólica ritual chamava a atenção para as necessidades de todo o organismo social relativamente às necessidades únicas do indivíduo e que os rituais eram necessários aos processos de decisão dos organismos sociais humanos para que possam adaptar-se a um meio em rápida evolução. Assim, as greves pareciam-lhe um bom meio de resolver os problemas enquanto método de grupo. A prova da eficácia dos rituais seria dada ao contrário pela falta cruel de ritos no plano internacional, a qual “se arrisca a conduzir a espécie à extinção” (PATERSON *apud* SEGALEN, 2000, p.86 e p. 299).

Os ritos podem ser públicos e privados, sagrados e profanos. Sobre o enterro de Lady Diana, Segalen (2000, p.86) nos mostra que enquanto esse acontecimento nos englobava de uma forma ou de outra, “ninguém podia escapar ao enterro de Lady Diana; pelo contrário, os ritos de empresa são partilhados só pelos seus membros, como um modo de comunicação codificada que eles são livres de aceitar ou rejeitar”.

## Mito, imaginário e representações sociais

Nas empresas e organizações, o mito se faz presente, assim como também na vida social cotidiana. Em linhas gerais, o que podemos entender como mito? Há muitas afirmações e definições do mito como uma forma de conto ou história fantasiosa. Na verdade, não é nada disso. O mito é uma fala, um discurso, uma narrativa coletivamente produzida e que visa a instaurar uma ordem ainda que inúmeras contradições estejam presentes e em jogo.

A tarefa do mito é a de mediar, instaurar o contato entre o que é estranho e o que é conhecido. Mas se o mito pode consolar, também tem a capacidade de ludibriar. Roland Barthes, no livro *Mitologias* (1980), mostra o mito como uma fala aparentemente despolitizada, mas que carrega um conjunto ideológico - motivo forte pelo qual os meios de comunicação se apropriam dele.

O mito também “serve”, “funciona” para justificar o que é inconsciente ou transcendente (...). O mito não pode ser identificado como mentira. O mito é uma forma de preservar e representar valores, funcionando dialeticamente de modo ampliado, antecipado, esclarecedor ou ocultante. De qualquer forma, o mito comunica, não mente e está presente no teatro, na dança, no circo, na literatura, na telenovela e até no jornalismo, no que se chama de notícia (SIQUEIRA, 1999, p. 80).

---

---

*Seja em um simples passeio à rua ou às compras, estamos sempre a imaginar e dinamizar imaginários coletivamente construídos.*

---

---

Mito e imaginário se relacionam de várias formas. Somente quando submetido às grades de pensamento, às lentes culturais próprias de uma dada cultura, é o que o mundo se torna “fenômeno”, inteligível

aos homens. Assim, o imaginário guarda proximidade com as representações sociais, já que as imagens também são representações coletivas. Observe o que diz Fernando Brumana sobre esse tema.

o conjunto das representações de uma sociedade concreta poderia dar-nos o mapa daquilo que pode ser pensado e praticado, mapa do qual as instituições seriam a atualização, a sua constatação palpável (BRUMANA, 1983, p. 29).

Nesse nível, a cultura permite-nos pensar o pensamento de um grupo, de uma sociedade, de uma comunidade, assim como suas práticas, atos e gestos. Mas aqui mesmo se trata de situar o fenômeno da representação, da construção do imaginário no plano da obra coletiva.

As representações coletivas e o imaginário não são criações livres, independentes dos indivíduos. Estão na fronteira do mundo dos vivos e dos mortos, já que herdamos instituições sociais criadas muito antes de nosso nascimento.

Podemos admitir que o real é a realidade ordenada e organizada por nossos sistemas de pensamento ou pelo conjunto das categorias de pensamento coletivas de uma dada sociedade. Nesse sentido, “o real é a interpretação que os homens atribuem à realidade. O real existe a partir das idéias, dos signos e dos símbolos que são atribuídos à realidade percebida” (LAPLANTINE, TRINDADE, 1997, p. 12).

Mas entre idéias, imagens e símbolos, há diferenças. Enquanto a imagem se identifica com seu objeto referente, o símbolo, devido a sua arbitrariedade, pode romper com essa relação, indo para além do objeto, que opera como significante. Segundo Laplantine e Trindade (1997, p. 13), “tanto a imagem como o símbolo constituem representações” e essas “não significam substituições puras dos objetos apresentados na percepção, mas são, antes, reapresentações, ou seja, a apresentação do objeto percebido de outra forma, atribuindo-lhe significados diferentes, mas sempre limitados pelo próprio objeto que é dado a perceber”.

Há algo presente nas imagens e em seu desenvolvimento, o imaginário, que não está presente na realidade objetiva. Se por um lado a imagem busca representar algo que se encontra no tempo-espaço, a imaginação “é a capacidade de fazer e decifrar imagens” (FLUSSER, 2002, p.07). Para Flusser, a imaginação é capaz de produzir ou colocar imagens, tamanha sua força instauradora.

---

---

*Nosso olhar sobre o mundo é simbolicamente mediado; em resumo, não é senão um conjunto de representações sociais.*

---

---

Em nosso ato de pensar, o que percebemos, a realidade, é submetida a um processo de interpretação, passando à condição de real. Assim, a realidade consiste no fato de que as pessoas, os objetos sociais e o mundo da natureza somente existem para nós a partir dos quadros gerais de classificação de uma dada cultura.

## Cultura e subculturas: empresarial, corporativa e organizacional

Hoje em dia, não há analista que não reconheça a importância da noção de cultura para os estudos organizacionais. Cada vez mais, o campo da administração tem se aproximado das teorias antropológicas com vias a extrair lições significativas para o estudo das organizações. Os anos 1980 representaram a chegada dos estudos organizacionais ao Brasil, assim como em outras partes do mundo. Contudo, isso não significou, de imediato, que a antropologia e a noção de cultura fossem reconhecidas como centrais às explicações das práticas e ações no interior das empresas (MOTTA; CALDAS, 1997).

Segundo a antropóloga Lívia Barbosa (2002), inúmeras teorias antropológicas serviram de sustentação a fim de se lançar mão dos elementos fundamentais na conceituação de cultura organizacional. Veja o que diz Gareth Morgan (1996, p. 125) sobre essa relação tão importante entre cultura e organizações.

Organizações: as organizações são minisociedades que têm seus próprios padrões distintos de cultura e subcultura. Assim, uma organização pode ver-se como um grupo bem integrado ou família que acredita no trabalho conjunto. Outra pode estar impregnada pela idéia de que "nós somos os melhores da indústria e pretendemos continuar assim". Outra, ainda, pode ser grandemente fragmentada, dividida em grupos que pensam sobre a realidade de formas muito diferentes, tendo diferentes aspirações a respeito daquilo que a organização deveria ser. Tais padrões de crenças ou significados compartilhados, fragmentados ou integrados, apoiados em várias normas operacionais e rituais em lidar com os desafios que enfrenta.

Apesar de ter sido discutido desde antes dos anos 1960, o termo cultura organizacional, fusão das noções de **cultura e organizações**, será amplamente discutido do ponto de vista dos analistas do campo a partir, sobretudo, dos nos anos 1980 e 1990 (BARBOSA, 2002).

A partir das transformações que sacudiram as empresas em escala global, principalmente na metade dos anos 1970, começou-se a perceber que a maior parte das empresas, longe de serem regidas pela mesma lógica fria e impessoal do racionalismo e do cálculo instrumental, traziam diferenças que somente podiam ser compreendidas através do conceito de cultura e de como os sujeitos interpretavam o mundo através de conjuntos organizados de símbolos.

Há, portanto, quase que um consenso de que entre o começo e a metade dos anos 1970, houve uma série de mudanças ou de consequências fundamentais de problemas estruturais que fizeram com que o olhar e a atenção dos analistas se voltasse à noção de cultura como eixo fundamental do que estava acontecendo nesse período.

Ao mesmo tempo, ao longo das décadas de 1980 e 1990, o crescimento e o excelente desempenho de empresas japonesas irá colocar a questão de se estudar a dimensão da cultura como sendo uma das categorias chaves a fim de explicar o sucesso dessas empresas assim como a crise de empresas norte-americanas e de outros países do mundo.

O crescimento da importância e do uso do conceito de cultura nos estudos organizacionais, de seus problemas, crises e paradigmas, teve tamanha repercussão que se tornou uma categoria explicativa capaz de englobar desde as,

decisões judiciais, explicar a falência na fusão de empresas, o sucesso de outras, as razões para a mudança organizacional e choques culturais, entre outros aspectos. Em muitos casos, cultura organizacional torna-se um tipo de “caixa-preta” na qual se coloca tudo aquilo que não se conhece e para o qual não se encontra uma explicação mais tangível e mensurável (BARBOSA, 2002, p. 12).

Ainda segundo Lívia Barbosa, em *Cultura e empresas* (2002), o uso do conceito **cultura organizacional\*** está a “chamar a atenção para a importância da esfera simbólica do mundo organizacional. Ou seja, como valores, crenças e símbolos impactavam no comportamento das pessoas, no desempenho econômico e nos processos de mudança organizacional” (BARBOSA, 2002, p. 11).

## GLOSSÁRIO

\* **Cultura organizacional**– foi o primeiro dos termos a surgir e se popularizar como resultante da combinação do conceito de cultura com outros oriundos do universo organizacional e de negócios. Com este termo os teóricos da administração procuraram chamar a atenção para a importância da esfera simbólica do mundo organizacional. Ou seja, como valores, crenças e símbolos impactavam no comportamento das pessoas, no desempenho econômico e nos processos de mudança organizacional (BARBOSA, 2002, p. 10).

Mais ou menos dos anos 1960 até os 1980, cultura organizacional expressava, resumidamente, a idéia de que as organizações poderiam ser aprimoradas através da cultura (cultura como erudição, distinção entre alta cultura e baixa cultura, cultura superior e cultura inferior). O importante, prezado aluno, é que acreditava-se, e ainda acredita-se, que cultura fosse algo capaz de se manipular abertamente segundo interesses específicos visando a obter efeitos desejados. Essa idéia produziu e ainda produz muitos equívocos e mal entendidos.

Desde os anos 1990, o termo **cultura organizacional** implica em, entre outras coisas, uma forma de **capital difuso** da qual a organização é portadora; algo a ser **manipulado, moldado, transformado**, segundo a percepção que a organização possa ter dos anseios e reivindicações da sociedade (BARBOSA, 2002). É preciso atenção a esse ponto.

---

---

*A influência da cultura hospedeira raramente é uniforme. Assim como os indivíduos numa cultura têm diferentes personalidades enquanto compartilham de muitas coisas em comum, isto também acontece com grupos e organizações. Esse é o fenômeno que agora é reconhecido como “cultura organizacional” (MORGAN, 1996, p. 125).*

---

---

Acredita-se ainda que a dimensão cultural, além de ser chave no alcance dos objetivos de qualquer organização, pode ser moldada segundo os interesses daqueles que a dirigem. Esquece-se que aquele a que se quer alterar o comportamento ou a conduta, interpreta ativamente o mundo, atribuindo-lhe sentidos e que é capaz de ações de resistência.

Nos estudos de cultura organizacional, Fleury (1989) argumenta que há trabalhos que vão das visões mais simplistas do que seja cultura organizacional, como os estudos sobre o chamado “**clima organizacional**”, até aqueles orientados por uma perspectiva mais antropológica, em que a cultura organizacional aparece como uma “rede de concepções, normas e valores, que são tomadas por certas que permanecem submersas à vida organizacional” (FLEURY *apud* BEYER; TRICE, 1989, p. 20).

Ainda segundo Fleury, cultura organizacional deve ser socializada secundariamente aos membros da organização através de formas concretas e perceptíveis. Essa dimensão concreta do simbolismo é muito importante. O rito seria, por excelência, uma das formas mais significativas de transmitir e reproduzir a cultura organizacional. Veja o quadro abaixo.

O clima do **ritual** é dado não por meio de **transformações essenciais** do mundo e das relações sociais, mas por meio de **manipulações** dos elementos e relações desse mundo. Os rituais seriam, pois, modos de **salienciar aspectos do mundo diário**, e procurei estudar três modos básicos de obter tais saliências: **reforço, inversão e neutralização (...)** O ritual é a **colocação em foco, em close up, de um elemento e de uma relação (...)** Tudo indica que o problema é que, no mundo ritual, as coisas são **ditas com mais veemência**, com maior coerência e com maior consciência. Os rituais seriam, assim, instrumentos que **permitem maior clareza** às mensagens sociais (DAMATTA, 1981, p. 65).

Segundo Fleury (1989), Beyer e Trice orientam seus estudos para um enfoque centrado nos ritos que permitem aos membros de uma organização tomarem contato com a sua cultura. Mas esse não é um processo tão simples assim. Afinal, se entendemos cultura como uma lógica inconsciente subjacente ao comportamento expresso, tomar consciência dela é algo muito complexo. Outro estudioso da cultura organizacional, Edgar Schein, defende uma perspectiva em que a cultura de uma organização possibilita integração interna de seus membros como respondendo às variações ambientais externas e internas. Observe abaixo como Fleury mostra a definição de Schein para cultura organizacional.

o conjunto de pressupostos básicos (basic assumptions) que um grupo inventou, descobriu ou desenvolveu ao aprender como lidar com os problemas de adaptação externa e integração interna e que funcionaram bem o suficiente para serem considerados válidos e ensinados a novos membros como a forma correta de perceber, pensar e sentir, em relação a esses problemas (FLEURY apud SCHEIN, 1989, p. 20).

Tomando a noção de cultura organizacional segundo esses pressupostos, veja o que Fleury argumenta sobre o tema:

se a organização como um todo vivenciou experiências comuns, pode existir uma forte cultura organizacional que prevaleça sobre as subculturas das unidades. O que se observa freqüentemente é que os grupos com back ground ocupacional semelhante tendem a desenvolver culturas próprias no interior das organizações: a cultura dos gerentes, dos engenheiros, do sindicato (FLEURY, 1989, p. 20).

Em sua definição de cultura organizacional, Schein utiliza categorias que o remetem para o campo da teoria antropológica chamada de **estrutural-funcionalista**. Em outras palavras, **cultura ou ainda cultura organizacional** permite que os membros de um grupo possam estar mantendo algum tipo de **coesão interna** via o recurso de elementos importantes como narrativas e discursos míticos e rituais, sejam eles de origem ou de integração. Esses ritos são fundamentais à ordem do todo, na medida em que se adaptam, com base no conjunto de valores, normas e concepções criados e mantidos por eles, às mudanças ambientais externas e internas.

Ao mesmo tempo em que aponta os aspectos positivos da obra de Schein, Fleury também observa os obstáculos oriundos das premissas das perspectivas teórico-metodológicas propostas por aquele. Ao dar ênfase à forma como a organização **molda** seus membros segundo os pressupostos forjados pelos fundadores, Schein compra uma idéia estática, não dinâmica e não reflexiva do sujeito e da própria idéia de cultura. Observe o que Fleury argumenta sobre o tema.

apesar de suas fortes raízes antropológicas e psicológicas, observamos que esta linha de estudos assume os sistemas culturais apenas em sua capacidade de comunicação e de expressão de uma visão consensual sobre a própria organização. A dimensão do poder, intrínseca aos sistemas simbólicos, e o seu papel de legitimação da ordem vigente e ocultamento das contradições, das relações de dominação, estão ausentes nestes estudos (FLEURY, 1989, p. 22).

Enquanto Beyer e Trice enfatizam a comunicação da cultura organizacional a partir dos rituais e Schein sugere a comunicação e a transmissão dos valores fundamentais dos fundadores, ainda que esbarrando em uma concepção ideológica ausente de conflitos, tensões e ambigüidades, Fleury expõe as concepções de Max Pagès como sendo significativas para os estudos em cultura organizacional. Segundo Fleury, Pagès busca entender o espaço da cultura organizacional como *locus* privilegiado para a **produção de sentidos e significados sociais**. Em poucas palavras, a empresa se coloca ela mesma como **espaço ideológico**, complementando outros aparelhos como aqueles já à disposição do Estado. Note, caro aluno, que a organização seria mais um dentre vários espaços sociais onde busca-se construir narrativas e discursos capazes de produzir integração e coesão necessárias às forças de ruptura.

Ao contrário do que se pensa, ao invés da empresa ser apontada como **a única esfera produtora de discursos ideológicos**, caberia **também aos empregados produzir e sustentar a construção de discursos ideológicos**. Isso quer dizer que os próprios membros da organização são seus próprios “algozes”. Isso nos coloca de imediato o problema de que os próprios membros de uma organização se encontram imersos em sua própria cultura sem se aperceberem dos princípios ou esquemas organizadores da compreensão do mundo.

**Caro aluno, você está percebendo o quanto os conceitos sobre cultura organizacional podem variar enormemente? Observe as questões que formulamos como um exercício de reflexão para você.**

Podemos falar de cultura organizacional como algo distinto, com fronteiras próprias do restante da sociedade na qual está inserida a empresa ou é a esta última que devemos nos reportar quando quisermos conhecer o universo organizacional? Em um rápido exemplo, como falar de cultura organizacional como algo tendo uma existência autônoma em termos da cultura brasileira? Cultura brasileira seria algo

## GLOSSÁRIO

\* **Cultura corporativa e empresarial** – é uma expressão que foi e é usada de forma intercambiável com cultura organizacional. Conceitualmente, seria possível traçar fronteiras entre os três termos, embora na prática seja difícil distinguir trabalhos que obedeçam à distinção que eles sugerem no sentido de indicarem explicitamente o recorte de seu objeto. Fonte: Barbosa (2002, p. 31).

angular e basilar a estar definindo os padrões, valores e comportamentos na organização ou, pelo menos, tendo um peso maior ou cada empresa ergueria uma cultura distinta das demais, socializando os membros da sociedade secundariamente?

**Classificar a realidade** é um ato de reconstrução do real, não importa se estamos falando de uma organização pública ou privada, com ou sem a perseguição do lucro. Desde que haja sujeitos que conformem um grupo social, que sustentem sua forma através de práticas rotineiras, rituais e simbólicas ao longo do tempo através de uma memória e tradição coletivas, estamos diante de uma lógica cultural. Estamos perante uma formação social que somente pode existir pela e através da forma como seus membros encontram-se organizados. Veja o quadro abaixo e reflita por um instante.

Para o antropólogo, a **cultura de uma organização** seria composta de sistemas de classificação que **organizam a realidade**. Estes sistemas de classificação – valores – não são necessariamente todos homogêneos, universalizantes e autocontidos, que “caracterizam substantivamente” o fazer de um determinado grupo. Ao contrário, a cultura é vista como uma **entidade flexível, mutável, aberta a influências** múltiplas e simultâneas, resultante da construção, **sempre transitória**, de seus membros e de seus analistas com áreas mais permanentes e universalizantes e outras mais fugazes e específicas de certos grupos (BARBOSA, 2002, p. 31).

Um outro elemento chave diz respeito ao fato de que cultura corporativa informa sobre um campo ou lugar onde predomina a heterogeneidade dos discursos, práticas e representações simbólicas ou sociais.

---

*Na prática, quando se fala em cultura organizacional e corporativa, grande parte dos trabalhos refere-se aos valores explicitados pelos segmentos gerenciais e administrativos mais altos das organizações (...) ela diz mais respeito aos valores que instruem o corpo gerencial do que a toda a organização (BARBOSA, 2002, p. 30-31).*

---

Há, como podemos observar, diferenças entre a noção de **cultura organizacional e a corporativa**. Ela implica, principalmente, em que a segunda se refere **aos valores dos membros do corpo gerencial**, incumbidos de **gerir, controlar e coordenar** inúmeras atividades no interior da organização. Em outras palavras, **cultura corporativa ou empresarial não implica em todo o universo simbólico ou ideacional de uma organização**, mas de uma parte dos atores que têm um papel chave no processo de sustentar a própria existência da organização.

Ao invés de afirmarmos que a cultura de uma empresa é toda ela fechada em si mesma, sem manter relações com seu exterior, é melhor falarmos de uma forma de interação entre todos aqueles que compõem a empresa: os trabalhadores, suas diferentes categorias de profissões, os diferentes grupos gestores que formam a gerência, fornecedores, trabalhadores provisórios, etc. Além disso, não podemos esquecer que todos aqueles que integram uma organização, também vivem em outros universos simbólicos.

Quando se fala em cultura de empresa, então, devemos considerar uma totalidade de situações, agentes sociais, campos, forças e linguagens. A cultura de empresa é tensa; nunca está pronta ou acabada, mas em constante transformação, pois a ordem social aí é negociada a todo instante.

Empresas de um mesmo ramo ou setor de produção podem gerar, produzir e sustentar lógicas simbólicas distintas umas das outras. Em grande parte, porque há contextos, situações, acontecimentos, interações, mitos e ritos que não são os mesmos de uma empresa para outra. Por exemplo, foi Sainsaulieu (1977) quem mostrou que, variando as categorias profissionais, também havia variações nas formas comportamentais das empresas (CUCHE, 1999).

Assim, vemos como a cultura de uma empresa é mais complexa do que a simples soma de seus elementos, pois ela mantém estreitas relações com outras esferas da vida social e cultural de uma sociedade. Por fim, leia atentamente o quadro abaixo.

Para os sociólogos, a noção de **cultura de empresa** é usada para designar o resultado das **confrontações culturais** entre os diferentes **grupos sociais** que compõem a empresa. A cultura de empresa **não existe fora dos indivíduos** que pertencem à empresa; ela **não pode ser preexistente a eles**; ela é **construída nas suas interações** (CUCHE, 1999, p. 213).

## GLOSSÁRIO

\***Subculturas** – nas organizações existem frequentemente sistemas de valores diferentes que competem entre si e que criam um mosaico de realidades organizacionais em lugar de uma cultura corporativa uniforme. Por exemplo, diferentes grupos podem, *per si*, ter diferentes visões do mundo e da natureza do negócio da organização. Contadores podem concordar com um tipo de filosofia e as pessoas de marketing com outro. Fonte: Morgan (1996, p. 131).

Chamamos sua atenção, caro aluno, para a idéia de que a cultura em um empresa, não está localizada fora das consciências dos sujeitos que a integram. A cultura de uma empresa não é propriedade de um grupo; ela não pode ser guardada, acumulada ou estocada. Ela é, sobretudo, o resultado de processos de interações os mais variados que ocorrem no interior e exterior das empresas todos os dias ininterruptamente.

Agora, podemos indagar acerca do lugar da noção de **subcultura\*** em nossa discussão. Subcultura é um conceito que nasce nos EUA e tem como preocupação central tentar dar conta das diferenças culturais que se manifestam na sociedade norte-americana. O conceito não diz respeito à idéia de uma cultura inferior ou de menor valor, etc. Ao contrário, subcultura informa sobre a existência de culturas específicas que estão inseridas no interior de uma cultura geral que a engloba ou envolve. Mas, o que é subcultura? Vejamos o que Morgan pensa a respeito dessa noção.

De acordo com Cuche (1999), os membros de uma sociedade global, como a brasileira, por exemplo, podem apresentar modos e costumes específicos e particulares que os diferenciam de outros grupos. Por exemplo, podemos falar de uma cultura brasileira e de subculturas mineira, carioca, paulista, gaúcha, sergipana, paraibana, etc. Podemos observar, também, dentro da cultura carioca, em mais um exemplo, subculturas urbanas com recortes e fronteiras bem delimitadas, como entre os moradores da zona sul e da zona oeste ou da norte. Outro exemplo pode ser observado entre os moradores das comunidades que habitam os morros e favelas da zona sul e os moradores chamados “do asfalto”.

A variação cultural tem sido explorada já há bastante tempo no campo da antropologia. A diferença, sobretudo, nos informa o quanto

há de universal e particular, ao mesmo tempo, quando consideramos a dimensão cultural de um grupo ou uma sociedade. Em *Cultura e organizações no Brasil*, Motta (1997) mostra como os estudos organizacionais também se valem da idéia de cultura como lógica simbólica a fim de compreender a variação no interior das organizações. São, sobretudo, variações em relação às crenças, comportamentos, atitudes, formas de se fazer, pensar e sentir distintamente sustentadas e negociadas nas empresas.

Tomando estudos realizados por analistas internacionais, Motta (1997) discute aspectos centrais da cultura brasileira como o coletivismo acentuado (e aí, temos a dimensão hierárquica presente, assim como a desigualdade e a dominação como fatores chaves nas relações sociais nas empresas), a intolerância à incerteza, o autocratismo de seus dirigentes, a forte interação social e pessoal, a extensão do campo do trabalho ao universo doméstico. Todos eles são fundamentais à explicação das diferenças entre organizações. É Motta quem ainda lança mão de autores como Gilberto Freyre, com *Casa Grande e Senzala*, para falar de como ainda hoje podemos perceber traços de instituições sociais do passado colonial presentes nas relações de trabalho nas empresas.

Em *Traços brasileiros para uma análise organizacional*, Alexandre Freitas (1997) é mais um dos que também buscam estudar as relações entre a cultura brasileira e as organizações. De acordo com Freitas, o estudo da cultura brasileira nos permite compreender até que ponto a importação de determinados modelos de gestão, controle e poder fracassam ou não chegam nem a produzir todos os efeitos esperados por seus fomentadores. Em jogo, está o choque cultural, a diferença de valores, atitudes, ações, comportamentos, práticas e representações sociais entre modelos culturais estrangeiros e a cultura brasileira. Freitas (1997) chama a atenção de que mais importante do que buscar alterar a estrutura de uma organização, sua comunicação interna, suas formas de controle da mão de obra, etc., é compreender que todo e qualquer sujeito percebe e interpreta a realidade social ao seu redor de maneira reflexiva e que faz isso a partir de uma lógica oriunda da cultura brasileira. Ainda de acordo com Freitas, o estudo das relações entre a cultura brasileira e as organizações passa pela pes-

quisa das origens e raízes de nossa formação como nação. É somente dessa forma que, afirma o autor, “a compreensão de nossas raízes se torna ponto crucial no gerenciamento de nossas organizações” (FREITAS, 1997, p. 39).

Em *O estilo brasileiro de administrar*, Marco Prates e Betania de Barros (1997) também procuram investigar a forma como a cultura brasileira tem influências na gestão empresarial. Segundo os autores, é possível pensar a influência da cultura brasileira na gestão empresarial a partir de um modelo chamado de “**Sistema de ação cultural brasileiro**” (PRATES, BARROS, 1997, p. 55). Entre alguns dos principais autores utilizados para pensar a cultura brasileira e suas relações com empresas, estão Roberto DaMatta e Livia Barbosa. Ambos chamam a atenção para se pensar a idéia de cultura brasileira não apenas em seus aspectos fragmentados mas, sobretudo, em sua dimensão total. Ou seja, para se pensar cultura brasileira e gestão empresarial como um sistema de ação cultural brasileiro é preciso, antes de mais nada, olhar para a cultura como totalidade, como sistema.

A partir de uma visão sistêmica da cultura brasileira, Prates e Barros localizam quatro subsistemas da sociedade brasileira:

1. o institucional que também chamam de formal;
2. o pessoal (ou informal);
3. o dos líderes; e
4. os dos liderados.

Todo o conjunto se articula em diferentes direções e combinações com maior ou menos predominância de um de seus elementos. Por exemplo, o universo dos liderados nos informa daqueles que ocupam posições de poder, de mando ou autoridade. Por outro lado, o universo dos liderados nos informa sobre aqueles que se encontram afastados do poder. Contudo, não se trata de posições fixas na estrutura social, mas um conjunto de relações e interações dinâmicas que podem ser alteradas à medida em que alteram os contextos dessas relações. Em outras palavras, o sistema admite margens suficientemente flexíveis para que, em uma situação, alguém que é líder seja liderado

em outra e vice-versa. Olhando a gestão empresarial a partir da cultura brasileira, a dimensão institucional, formal e impessoal é representada pelo mundo da rua, enquanto o universo das relações pessoais e informal nos daria o plano da casa. A referência é explícita à obra *A casa e a rua*, de DaMatta.

O resultado das muitas combinações que possam ser feitas entre os quatro planos institucionais e sua dinâmica moldada por várias situações particulares, acaba por criar algo, segundo os próprios autores, único e original em termos dos arranjos da cultura brasileira. Nesse sentido, podemos observar como as dimensões institucional, formalista, informal ou pessoal, modelam as relações entre liderados e líderes. Essas formas vêm se juntar a outras como o paternalismo e a flexibilidade (que nos dá a possibilidade da adaptabilidade e criatividade), o formalismo (aqui, temos o campo das regras altamente abstratas e formais que anunciam a igualdade baseada no modelo de indivíduo moderno) e a lealdade pessoal (que nos leva ao mundo da pessoalidade e da forte integração e coesão em torno de pessoas)” (PRATES, BARROS, 1997).

Em *Santo de casa não faz milagre*, Miguel Caldas (1997) discute de uma maneira muito criativa e simpática o arquétipo do estrangeiro e sua relação com a cultura brasileira. O argumento central de Caldas é refletir sobre o fato de que, em muitas situações, atribuímos mais valor a pessoas, produtos, idéias e soluções que vêm de fora em detrimento do que temos aqui dentro.

Discutir e refletir sobre nossas idéias e ações sobre o estrangeiro, se liga à forma como Caldas tem pesquisado a ação gerencialista e a mudança modal nas organizações. Segundo ele, o imaginário brasileiro é habitado por formas que dão conta dessa relação ambígua com o estrangeiro. Fomos e somos um país em que sempre houve algum tipo de relação com o estrangeiro: Portugal, Inglaterra, França e EUA são algumas das nações com as quais mantivemos profundas relações. Portanto, o estrangeiro é, acima de tudo, algo mutante e variável, jamais fixo. A idéia de Caldas sobre a cultura brasileira acentua a discussão que fazemos ao longo da apostila. Ou seja, ela é multifacetada, complexa e plural. Em outras palavras, ela é polifônica e polissêmica.

Um outro ponto muito importante discutido por Caldas na explicação de nossa relação de subordinação para com o estrangeiro se deve aos processos de institucionalização das práticas, idéias, ações e representações em normas e regras que se impõem aos sujeitos. Teriam lugar central no processo de institucionalização normativa desse *arquétipo sobre o estrangeiro*, o Estado, os meios de comunicação, o sistema educacional e os profissionais (consultores).

Mas, qual seria o alcance do que diz Caldas para a realidade brasileira em termos concretos? Para o autor, o maior peso ou valor ao que é de fora possui um alcance nacional, atingindo a todas as organizações brasileiras. Segundo Caldas (1997, p. 86), pode-se dividir essas implicações em três tipos, pelo menos: “(1) Implicações na prática organizacional; (2) implicações na pesquisa e teorização sobre organizações; e (3) implicações no ensino sobre organizações”.

Importamos modelos, produtos, idéias, referências e tecnologia gestados e produzidos para contextos que pouco se parecem com os nossos. Na maior parte das vezes, os resultados não atingem os objetivos propostos. Portanto, conhecer a lógica simbólica ou a cultura a qual será submetida outras lógicas de outros sistemas simbólicos, é fundamental para ser evitar problemas. Contudo, adianta o autor, temos soluções caseiras, locais, que podem perfeitamente dar conta das demandas de empresas nacionais e estrangeiras. Mas, por que ainda continuamos a dar mais valor ao que é de fora? Caldas finaliza seu trabalho mostrando que dar conta da forma como o estrangeiro se encontra articulado ao imaginário brasileiro, às nossas práticas e representações do dia-a-dia é um longo, árduo e demorado processo. Mas continuamos a fazê-lo. Para Caldas, é possível tentar equilibrar essa balança. E é a partir da cultura brasileira, acredita o autor, que estão muitas das categorias que podem ajudar a solucionar problemas locais, atravessados por nossa própria lógica cultural. E isso pode ser feito para todas as esferas que se articulam ao campo organizacional: a prática, o ensino e a teoria.

Acreditamos que as relações entre a cultura brasileira e a gestão nas empresas, podem ser vistas através de um importante conceito: o Fato Social Total. Cultura nos informa mais sobre os aspectos totais

da vida humana do que de imediato podemos perceber. Assim, é importante ressaltar a idéia de se perceber e tomar a idéia de cultura como **Fato social total**. E é aí que os estudos organizacionais podem ganhar e muito com essa noção das mais importante nas ciências humanas. É isso que vamos ver a seguir.

Em qualquer organização, temos tempos e espaços que são tecidos distintamente, pois muitos são os grupos sociais que em seu interior se constituem e que trazem outras tantas lógicas advindas de seu exterior. Seria mais correto dizer que a organização não possui uma forma única, pretensamente homogênea, mas várias, e que elas se imbricam e hibridizam, misturando-se segundo um jogo de forças dialéticas própria de cada organização.

Durkheim mostra como as categorias de tempo e espaço, por exemplo, são construções eminentemente sociais, coletivas, fruto do esforço de vários e incontáveis indivíduos de várias gerações, vivos e mortos, em vez de dadas pela experiência ou pelo pensamento puro: “[...] **as categorias são representações essencialmente coletivas, elas traduzem antes de tudo estados da coletividade**” (DURKHEIM, 1973, p. 518).

Veja como as palavras de Durkheim podem ser importantes nos estudos organizacionais. O tempo e o espaço não existem sem que uma coletividade imprima sua forma social à natureza. Se o homem classifica a natureza de uma tal forma, é porque classifica a si próprio também juntamente com outros, estendendo suas formas sociais ao resto do mundo, dos seres e das coisas.

Marcel Mauss concebe o social a partir de uma perspectiva diferente da de Durkheim, afirmando que os homens não internalizam regras e normas estruturais de conduta para serem executadas cegamente.

Para Mauss, além de seu caráter biológico, fisiológico e psicológico - o indivíduo com “i” minúsculo – há o Indivíduo com “I” maiúsculo, uma invenção social recente e não apenas um dado objetivo, como em Durkheim. Veja abaixo e reflita por um momento.

ritmos e símbolos colocam em jogo não simplesmente as faculdades estéticas ou imaginativas do homem, mas todo o seu corpo e toda a sua alma de uma só vez. (...) É com o

complexo psicofisiológico total que estamos lidando. Não podemos descrever o estado de um indivíduo “obrigado”, ou seja, moralmente preso, alucinado por suas obrigações, por exemplo, uma questão de honra, a não ser que saibamos qual o efeito fisiológico e não apenas psicológico do sentimento desta obrigação (MAUSS, 1974b, p. 200).

Para Mauss, o regramento moral encontra-se também no plano da relação simbólica, da expectativa da ação/reação do outro, mas também como dimensão psicológica e fisiológica.

As regras e normas de conduta moral, como uma relação simbólica, também são inconscientes. Mas também operam em outros planos, como o psicológico e o fisiológico. Mauss dirá que uma sociedade e sua cultura são entendidas menos como uma dualidade dicotômica entre Indivíduo e sociedade, do que como um sistema simbólico total.

A estrutura social não está, jamais, definida rigidamente *a priori*; nada está pronto e acabado de uma vez por todas, como em Durkheim. Há a possibilidade de mudanças, de inovações, de descontinuidades a partir das relações vividas e postas em movimento pelos homens.

A consideração da totalidade do homem: seu corpo, seus instintos, suas emoções, suas vontades e suas percepções, sua inteligência. (...). A expectativa é um dos fenômenos da sociologia mais próximos, a um tempo, do psíquico e do fisiológico e é, ao mesmo tempo, um dos mais frequentes. Até os fatos econômicos são, sob um aspecto, fenômenos de expectativa: a loteria, a especulação, o crédito, o desconto, a moeda (que se acredita que circulará) correspondem a expectativas (MAUSS, 1974b, p. 203).

Seu próprio corpo é utilizado como meio de significação social, de comunicação social. Isto é, pondo em movimento um sistema de representações e significados onde, na realidade empírica, tudo está misturado e indiferenciado. Veja o que Mauss diz sobre a dimensão simbólica dos fatos sociais no quadro abaixo. Preste muita atenção.

Há muito pensávamos que uma das características dos fatos sociais é precisamente o seu aspecto simbólico. Na maioria das representações coletivas, já não se trata de uma representação única de uma única coisa, e sim de uma representação

escolhida arbitrariamente, ou mais ou menos arbitrariamente, para significar outras e comandar práticas (MAUSS, 1974b, p. 190).

Quando um conjunto de fatos sociais antes fragmentados passa a ser visto sobre a ótica da totalidade, sobretudo no que ele tem de simbólico, desaparecem as decomposições e fragmentações analíticas hierarquizantes que separam comportamentos e manifestações corporais restritos ou ao Indivíduo ou ao social.

Não é possível separar e decompor os fatos sociais totais, a não ser para efeito de análise, afirma Mauss; análise e síntese não podem ser dissociadas. Essa é a sua grande proposta de Mauss com a noção do fato social total.

Como podemos observar nessa jornada acerca da noção de cultura, há muitos sentidos em jogo e muita disputa em torno de alguns de seus significados. De qualquer forma, você aprendeu algo sobre a história da noção de cultura e, principalmente, viu a contribuição central que a antropologia deu a essa importante ferramenta para a compreensão do que é o ser humano. Parabéns por ter chegado até aqui.

**Prezado aluno, você já deve ter percebido como há uma relação fundamental entre a idéia de lógica ou código simbólico, do homem codificar o mundo ao seu redor, atribuindo significado às coisas, com a idéia de cultura. Sim, percebe-se quanto o mundo das ações e das práticas depende enormemente das representações sociais, das idéias, dos códigos e dos significados que um grupo tece conjuntamente em algum lugar.**

## Atividades de aprendizagem

Prezado aluno, após estudar os tópicos desta Unidade, que tal realizar algumas atividades? Então, vamos lá.

O que cultura, no sentido antropológico, significa para você? De que maneira a noção antropológica de cultura o leva a pensar sobre a noção de cultura como **erudição**? Qual a diferença entre a idéia de **cultura como erudição** e cultura no sentido antropológico? E, principalmente, ao perceber outras pessoas e grupos do cotidiano, com suas práticas sociais tão diferentes da sua, responda: eles também podem ser pensados através da noção de cultura no sentido antropológico?

Acreditamos que você já possa responder a uma pergunta muito importante: será que ainda podemos admitir que haja pessoas ou grupos sociais que não sejam possuidores de cultura? Outras perguntas importantes para você: de que maneira a cultura nos torna homens, integrantes da humanidade? De que forma a noção de cultura pode ser entendida como uma forma de ordenação de pessoas, coisas e eventos? Você acha que em seu trabalho há ordem, classificação, organização e que isso pode ser pensado como cultura? Pronto, vá em frente e crie um pequeno texto usando sua experiência e imaginação.

De que forma a relativização cultural pode nos ajudar na difícil tarefa de compreensão da diferença? Você acha que depois de ler trechos da apostila consegue pensar melhor sobre aquele que é diferente de você? Como o relativismo cultural pode nos ajudar a dar conta das diferenças culturais e construir um mundo menos intolerante?

Caro aluno, que tal pensar a respeito do conceito de ritual? Tente pensar de que forma em sua casa, na igreja ou ainda em seu trabalho, há momentos em que se quer chamar a atenção e se dar destaque a algo; você já parou para pensar que aquela salinha pequena do cafezinho pode ser um bom lugar para que o ritual se realize?

Pense a respeito disso.

Você acredita que as organizações poderiam constituir uma cultura própria, só sua, fechada em si mesma, ou ela seria formada pelas contribuições de todos os seus membros? O que você me diz? Tente pensar em como você se encontra relacionado em seu ambiente de trabalho. Escrevam algo sobre isso. Pode ser uma pequena resenha ou um ensaio de algumas páginas.

Por fim, uma última questão para pensarmos juntos: é possível pensar diferenças entre os conceitos de cultura empresarial, organizacional e corporativa? Aponte algumas dessas diferenças.

**Esperamos que você tenha podido aprender o suficiente sobre antropologia para se sentir motivado a aprofundar seus estudos.**

**Boa sorte e bons estudos.**



**UNIDADE**



# **Identidade e etnocentrismo**

# Objetivo

Nessa Unidade, você estudará algumas das definições para o termo identidade e suas derivações: identidade social, cultural, nacional e étnica.

Também aprenderá como se dá o processo de identificação, como nós nos vinculamos a um grupo social e como podemos pensar a construção da identidade social de uma maneira geral.

Ao final da Unidade, você não só terá aprendido algumas definições importantes sobre esse campo de estudos da antropologia como poderá buscar mais informações sobre essa relação e realizar algumas atividades visando a consolidar o processo de aprendizagem.

**Boa leitura e bons estudos!**

## Identidade e identificação: uma questão de relação

Desde pelo menos o começo dos anos 1970, o tema da **identidade** é central no campo de estudos das ciências humanas. No campo da administração, a discussão e a problematização acerca da **identidade**, de sua construção, manutenção e reprodução, assim como dos processos de identificação, adquirem centralidade à medida que, diante do processo de globalização, passa-se a discutir cada vez mais a influência que o **choque entre culturas distintas** joga no processo de trabalho, de produção e de controle da mão-de-obra no interior das organizações.

**Prezado aluno, estamos chamando sua atenção para a importância da noção de identidade em um cenário altamente globalizado e de rápidas transformações, notadamente aquelas que acometem os sistemas produtivos e os de serviços.**

A identidade, seja ela social, pessoal ou cultural, é sempre uma relação social construída com outros, jamais algo ou alguma coisa com a qual nascemos ou herdamos através de nossos genes. Identidade, portanto, nada tem a ver com os genes que herdamos. Como argumenta Stuart Hall (1999, p. 13), a identidade, ao contrário do que muitos pensam “é definida historicamente e não biologicamente”.

Com essas primeiras palavras, queremos logo deixar claro que a noção de identidade implica em algum tipo de **montagem social e simbólica**. Nesse sentido, reiteramos a idéia discutida ao longo dessa apostila que é a de que **o homem é sempre um ser social em construção; um ser social em constante devir ou vir a ser**; ele é sempre uma possibilidade dentre muitas que coabitam nesse mundo.

Na casa, na rua ou no trabalho, na faculdade, na família, na igreja ou no bairro, estamos sempre nos perguntando sobre **quem somos nós ou quem sou eu?** Imagino-me pertencendo a um grupo social ligado à minha profissão, sou morador de uma cidade que está localizada em um estado e que faz parte de um país, de uma nação. Ao mesmo tempo, pertencço a uma determinada classe social, tenho uma renda X, moro em uma parte da cidade diferente de outras regiões, freqüento uma igreja e me incluo, assim, em uma religião específica, ao mesmo tempo, sou filiado a um partido político e a um sindicato. Enfim, são muitos os componentes de um sistema social e as possibilidades de vinculação do sujeito a um desses subsistemas.

Talvez, não haja quem não tenha se deparado com a idéia de uma **crise de identidade**. A identidade, em linhas gerais, operaria como um mapa ou guia na estrutura de posições do sistema social. Sem ela, não poderíamos nos localizar nem sermos localizados na estrutura de posições do sistema social. Ao mesmo tempo, sem “identidade”, não poderíamos nos diferenciar dos demais sujeitos de nossa própria sociedade ou de grupos sociais em seu interior, assim como aqueles localizados em seu exterior. Dessa maneira, identidade é fundamental para que o sujeito se perceba a si próprio contrastivamente com um outro, assim como é visto é localizado frente a outros sujeitos, também de forma contrastiva.

**Prezado aluno, qual seria sua reação ao se levantar pela manhã, lavar o rosto e perceber que você, sim, você, não é mais você mesmo? Pânico, surpresa, estranheza, desespero, etc. Mais do que uma piada mal contada, essa situação parece cada vez mais comum em um mundo que compete, consome e tem que produzir ininterruptamente cada vez mais.**

Hoje, muitas pessoas se perguntam quem são; no que estão se tornando; no que deixaram de ser ou no que gostariam de ser e ou se tornar. Muitas vezes, construímos nossa identidade ocultando uma determinada vinculação. Por exemplo, basta pensarmos nos sentimen-

tos de vergonha e humilhação quando somos identificados como brasileiros e associados à corrupção, injustiça e pobreza de nosso povo ou de alegria e profundo orgulho quando vencemos no futebol ou somos elogiados por nossas belezas naturais e culturais.

Há algum tempo, dispomos de muitas formas de reconstruir ou reconfigurar nossa identidade. Mas essa flexibilidade ou abertura ampliada da construção da identidade nem sempre foi assim tão flexível. Houve momentos na história do homem, e eles formam a grande parte dessa história, que a identidade que nos era **atribuída** nos acompanhava até o fim de nossas vidas.

As instituições, grupos, espaços ou termos sociais aos quais nos vinculamos são fundamentais à constituição da pessoa social. É através dela que qualquer homem se percebe como pertencendo a algum grupo, sociedade, cultura ou território. Sentir-se parte do grupo, de uma comunidade, de uma sociedade e de uma cultura; sentir-se integrado a outros sujeitos com os quais compartilham de uma mesma herança cultural, de um mesmo código simbólico, das mesmas idéias: eis o quanto é fundamental a identidade para qualquer pessoa.



Ser brasileiro, mineiro, casado ou solteiro, negro ou branco, profissional liberal ou funcionário público, desemprego ou aposentado, hetero ou homossexual, nos informa o quanto a identidade pode ser construída através das mais diferentes vinculações. O que isso significa e o que tem a ver com identidade? Muita coisa, pode acreditar. Pois

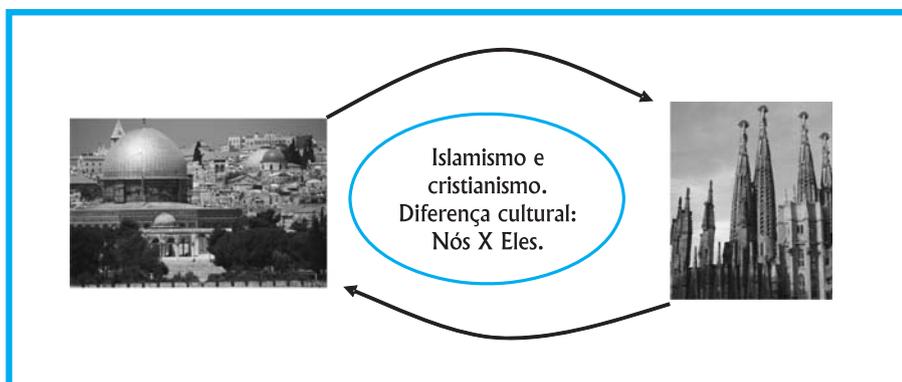
estamos mesmo falando de como e através de que mecanismos o indivíduo biológico, unidade da espécie humana, é investido de um papel social e do *status* correspondente no interior de um grupo social que com outros estabelece oposição. Em outras palavras, identidade também implica em perceber como o indivíduo se transforma em **Indivíduo-Valor** e a partir daí é identificado no interior de grupos ou formas sociais (DUARTE, 1986).

Caro aluno, a identidade **não é uma coisa: é uma relação**. Não nascemos com uma identidade pronta, acabada e definitiva. Lenta e gradualmente, nossa identidade pessoal, social e cultural vai sendo constituída pela sociedade em que nascemos. Isso não é uma tarefa fácil. Muito ao contrário. Ela implica em tensões, problemas, ambigüidades, dúvidas e incertezas que se inserem na vida de todos nós.

**A identidade é, repetimos, uma relação social**. Isso jamais pode ser esquecido. Ela é uma construção social dos sujeitos que habitam um território e que compartilham de uma cultura em comum, ainda que haja disputas, tensões e contradições sobre os valores comuns que compartilhamos. Ela somente pode ser pensada quando pessoas e sujeitos sociais interagem uns com os outros – às vezes contra ou a favor dos outros – a fim de sustentar idéias, representações, ações, gestos e memórias.

A identidade é construída, então, como relação social quando uma espécie de tensão entre a semelhança e a diferença está em jogo (OLIVEIRA, 1976). Diferença e semelhança são fundamentais à construção da identidade. Veja como Carlos Rodrigues Brandão argumenta a respeito desse tema.

O diferente é o outro, e o reconhecimento da diferença é a consciência da alteridade: a descoberta do sentimento que se arma dos símbolos da cultura para dizer que nem tudo é o que eu sou nem todos são como eu sou (BRANDÃO, 1986, p. 07).



Caro aluno, **a diferença cultural** é fundamental à construção da identidade. É somente quando me vejo **diferente do outro** que tenho consciência da alteridade e que sou identificado como sendo diferente dele; é assim que posso me identificar com aqueles que julgo meus semelhantes.

Ao nos opormos contrastivamente ao outro, nos incluímos em um grupo ao mesmo tempo em que nos excluímos de outro. A inclusão só existe concomitantemente com a exclusão. São dois lados, digamos assim, da mesma moeda. Somos brasileiros em oposição a argentinos, americanos, franceses, etc., da mesma forma que argentinos se vêem em oposição a brasileiros, ingleses e franceses e assim por diante. Dessa forma, a identidade ou identificação, como preferem alguns, como processo de inclusão/exclusão, nos informa sobre uma relação entre minimamente dois grupos, pessoas, empresas, países, que se vêem de forma distinta e que se reconhecem na relação como tais.

---

*Quando percebemos que não somos únicos, todos iguais, semelhantes em inúmeros aspectos, que não estamos sozinhos no mundo, que há outros que pensam diferentemente de nós, construímos um sentimento de pertencimento ao nosso grupo ou sociedade. Isso possibilita que nos conformemos e que possamos constituir uma coletividade suficientemente coesa e integrada, pelo menos a maior parte do tempo. Isso não exclui o conflito, pois mesmo no seio de uma mesma sociedade, que compartilha de uma tradição em comum, o conflito e a luta podem irromper a qualquer momento. Da mesma forma, nenhuma sociedade é tão coesa e integrada a ponto de impedir ou neutralizar tensões, conflitos e disputas internas entre seus grupos.*

---

## Globalização e fragmentação das narrativas identitárias: nós x eles

Com a globalização e o aumento da influência de novas forças sociais e culturais que ela tem produzido, como novos rearranjos culturais ditos **híbridos**, o **nacionalismo** e o **fundamentalismo**, por exemplo, ganham força e se tornam importantes manifestações sociais na cena internacional.

Com a globalização, principalmente, percebemos movimentos contraditórios no que diz respeito ao campo da construção e reprodução da identidade. Ela se torna mais fluída e flexível em determinados contextos sociais. Ao mesmo tempo, em outros contextos, ganham força movimentos que buscam reforçar ou rigidificar determinadas identidades.

Segundo Hall, com o processo de globalização, longe de termos uma homogeneização cultural, verificamos movimentos de resistência cultural e o **“fortalecimento de identidades locais”** (HALL, 1999, p. 85).

De acordo com Cuche (1999), há pelo menos duas grandes concepções em torno da identidade social: as **concepções objetivistas** e **subjativistas**. Não obstante, há uma versão de cunho mais genética e biológica e outra de cunho mais culturalista.

Do lado das concepções objetivistas, que incluem tanto as vertentes biológicas/genéticas quanto as culturalistas, a identidade seria atribuída definitivamente ao sujeito, estando impressa no âmago do sujeito pelo pertencimento ao grupo social ou sociedade.

Na perspectiva biológica ou genética, pensa-se identidade como uma condição inata, dada pela constituição biológica do indivíduo que pertence a um povo e que, assim, teria sua essência determinada como um dado natural. Já vimos que a construção da identidade é histórica e social, nada tendo de biológico. O risco dessa vertente é a de conduzir ao perigoso e nada científico campo da racialização, ou seja, atrelar a identidade a elementos ditos raciais e fenotípicos, como cor da pele, dos olhos, tipo de cabelo, formato do nariz, do crânio ou dos lábios.

Na perspectiva culturalista, também objetivista, o processo de socialização a que o indivíduo é submetido é visto como determinante à introjeção de regras e normas que irão forjar sua identidade social. Segundo Cuche, o indivíduo é forçado a interiorizar os modelos culturais que lhe são impostos, até o ponto de se identificar com seu grupo de origem (CUCHE, 1999, p. 179).

A cultura seria vista como uma segunda natureza se sobrepondo, mitigando ou sufocando uma suposta **natureza humana primordial**. Ela também implica em conceber a identidade como sendo dada, mesmo que pela cultura, de maneira definitiva e sobre a qual não podemos fazer nada a respeito. Da mesma forma que a perspectiva biologicista marcaria o sujeito a partir de uma determinação genética, por exemplo, a vertente culturalista marcaria o indivíduo de uma vez por todas para o resto de sua vida com uma identidade essencial atribuída, autêntica, original, de raiz.

O indivíduo seria classificado como pertencendo a um dado grupo social que estaria definitivamente em sua origem. Nasce-se brasileiro ou argentino e morre-se também brasileiro e argentino. É da idéia e imagem de **origem, autêntico e raiz** que se fala quando se pensa em uma vinculação do indivíduo ao grupo nessa perspectiva mais objetivista, seja de cunho genético ou cultural.

---

*A origem, as “raízes” segundo a imagem comum, seria o fundamento de toda identidade cultural, isto é, aquilo que definiria o indivíduo de maneira autêntica. Esta representação quase genética da identidade que serve de apoio para ideologias do enraizamento, leva à “naturalização” da vinculação cultural. Em outras palavras, a identidade seria preexistente ao indivíduo, que não teria alternativa senão aderir a ela, sob o risco de se tornar um marginal, um “desenraizado”. Vista desta maneira, a identidade é uma essência impossibilitada de evoluir e sobre a qual o indivíduo ou o grupo não tem nenhuma influência (CUCHE, 1999, p. 178).*

---

Repare, caro aluno, que tanto as perspectivas biológicas, que viam a identidade como inata ao indivíduo, quanto a perspectiva

culturalista, convergem para o mesmo problema, qual seja: enfatizar que o sujeito possuiria uma identidade fundamental pré-existente e definitiva. A alternativa à identidade cultural de raiz ou origem, autêntica ou de essência, seria nada mais nada menos do que a perda total da identidade e o desenraizamento, coisa da qual estamos mostrando que não se dá dessa forma.

Haveria, ainda, as correntes chamadas de “primordialistas”. Elas consideram que a identidade “**etno-cultural** é primordial porque a **vinculação ao grupo étnico é a primeira e a mais fundamental** de todos as **vinculações sociais**” (CUCHE, 1999, p. 179).

Opondo-se às concepções objetivistas, temos as concepções subjetivistas da identidade. A idéia central é a de que o sujeito seria livre para pensar sua vinculação aos grupos sociais. De acordo com Cuche (1999), o aspecto positivo das concepções subjetivistas é o de tratar a identidade como sendo um pouco mais flexível, estando aberta às ações, interpretações e reflexões dos indivíduos. Contudo, alerta Cuche, não é raro que as identidades sejam **relativamente estáveis**.

Nessa mesma linha, Stuart Hall (1999) nos mostra que a identidade não é coesa nem tão pouco sólida e estável quanto o era em um passado não muito distante. O que terá acontecido para que nos sintamos menos seguros no que diz respeito a nossas identidades sociais e pessoais? O que afeta ou modifica a forma como a identidade é construída hoje em dia?

Para Hall, a resposta está nas mudanças estruturais que experimentamos atualmente. A identidade seria um processo amplo de transformação do próprio momento em que vivemos, a modernidade. Se percebemos que nossas identidades não nos dão um norte tão seguro assim hoje em dia, é porque a própria modernidade estaria passando por mudanças fundamentais.

Contemporaneamente, Stuart Hall (1999) fala de um duplo descentramento, subjetivo e objetivo ao mesmo tempo. Em primeiro lugar, estamos sendo **descentrados** do que ele chama de um lugar social, que nos fornecia uma espécie de ancoragem social **sólida e estável à construção da identidade**. Esse descentramento, eminentemente **social e histórico**, acarreta outro muito importante. Estamos também sendo descentrados de nossas próprias identidades **pessoais**.

E isso torna as coisas muito mais movediças hoje em dia quando pensamos a relação entre identidade e **subjetividade\***.

Ao invés de nos vermos como um **eu** coeso, contínuo e contíguo, estável, sólido e unitário, cada vez mais nos vemos de forma fragmentária. Por que isso ocorre? Conforme Stuart Hall, a resposta está em que “as **velhas identidades**, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um **sujeito unificado**” (HALL, 1999, p. 7).

---

*Um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do Século XX. Isso está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais. Estas transformações estão também mudando nossas identidades pessoais, abalando a idéia que temos de nós próprios como sujeitos integrados. Esta perda de um “sentido de si” estável é chamada, algumas vezes, de deslocamento ou descentração do sujeito (HALL, 1999, p. 9).*

---

É Hall (1999) também quem argumenta a respeito de pelo menos três concepções importantes de identidade: a do **sujeito do Iluminismo**, a do **sujeito sociológico** e a do **sujeito pós-moderno**.

Na primeira concepção, a do sujeito do Iluminismo, temos um sujeito cujo próprio **eu, altamente centrado**, define sua essência. A célebre frase de Descartes resume essa idéia (*Cógitó, ergo sun*). Trata-se de uma pessoa centrada, dotada de liberdade, vontade e razão, autônoma e capaz de decidir, racionalmente, sobre suas ações em função de sua liberdade de escolha. Tem-se, dessa forma, uma perspectiva individualista de identidade, menos relacional que as duas outras. Ainda segundo Hall, a identidade desse sujeito era **fixa e estável**, mantendo-se a mesma durante toda sua vida.

A segunda concepção de identidade, vista a partir da perspectiva sociológica, notadamente aquela chamada de **Interacionismo simbólico**, surgida e desenvolvida nos EUA em fins do Século XIX e

## GLOSSÁRIO

**\*Subjetividade** – a subjetividade implica na dimensão interna de nosso eu mais íntimo. Mas ela é construída socialmente. Ela diz respeito a um espaço privado de acesso restrito. A subjetividade ainda nos informa sobre a forma como o sujeito percebe, compreende e entende o mundo, tanto exterior quanto exterior. Acreditamos que a dimensão subjetiva de nosso ser está relacionada à nossa vontade, nossa razão, nossa capacidade de escolha e deliberação.

primeiras décadas do Século XX, concebe o sujeito como interagindo com uma sociedade/grupos sociais e outros eus. O contexto social foi adicionado nessa vertente de identidade. Nesse sentido, falamos de uma identidade relacional, mas que ainda pressupõe um **eu** interno ou real como dado, como afirma Hall. Contudo, à medida que interage com outros sujeitos e sofre influências de processos sociais mais amplos, a identidade desse sujeito se altera e se transforma na relação. De acordo com Hall (1999, p. 12), “a identidade, então, costura o sujeito à estrutura. Estabiliza tanto os sujeitos quando os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente mais unificados e predizíveis”.

O problema todo hoje em dia estaria em que já não há mais tanta certeza, integridade e solidez capaz de tornar o mundo algo previsível aos homens.

---

*O sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas. (...). O próprio processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático (HALL, 1999, p. 12).*

---

Não só nossas identidades são cada vez menos coerentes, unificadas e transparentes, afirma Hall. Da mesma forma, o processo de identificação também se mostra flexível e aberto. Assim,

Esse processo produz o **sujeito pós-moderno**, conceptualizado como não tendo uma identidade **fixa, essencial ou permanente**. A identidade torna-se uma “**celebração móvel**”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam (HALL, 1999, p. 13).

Não só a idéia de uma identidade social, cultural e pessoal está sofrendo mudanças significativas, como agora falamos não mais de uma, mas de várias identidades que podemos estar assumindo, vestindo ou representando em diversos momentos de nossas vidas. Tudo depende do contexto social.

---

---

*O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente, sólido e estável. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas (HALL, 1999, p. 13).*

---

---

Quando entramos em contato com as diferenças em escala global, principalmente devido aos meios de comunicação, tomamos consciência de que o que acreditávamos que fosse sólido, único, estável, autêntico e verdadeiro, ou seja, nossa forma de ser, estar e viver, é apenas mais uma dentre muitas outras formas de se estar no mundo, nem melhor nem pior, apenas, diferente.

---

---

*Vamos **descomplicar**?*

*A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar - ao menos temporariamente (HALL, 1999, p. 13).*

---

---

Antes que a sociedade moderna se complexificasse tanto, os sistemas sociais forneciam um número menor de papéis com os quais os sujeitos podiam se identificar: classes de idade, divisão sexual do trabalho, local de moradia, *status* social, renda, partido político, etc.

Com o processo de modernização e urbanização da sociedade moderna, o número de papéis sociais, da estrutura de ocupações ou profissões se complexificou de tal forma que temos uma ampla gama de possibilidades com o que nos identificar. Ao mesmo tempo que o sistema social se complexificou, afrouxaram-se os vínculos que nos mantinham presos aos componentes do sistema social. Não menos importante foi a forma como tomamos contato com a diferença cultural.

## Identities: social, cultural, ethnic and national

Quando falamos em identidade, estamos falando de alguma regra ou norma que permite a um indivíduo, conscientemente, se incluir ou excluir de um grupo social (nação, profissão, religião, classe social, local de moradia, etnia, cor, gênero, etc.). Em outras palavras, a partir de um conjunto de termos ou paisagens culturais, como diz Cuche, que lhe são fornecidos por uma sociedade e sua cultura, o sujeito pode se identificar e ser identificado (**inclusão e exclusão**).

Nos anos 1970, alerta Denys Cuche (1999), o mundo atravessou o que poderíamos chamar de **exaltação da diferença**. Segundo ele, viam-se **crises de identidades** em todo o lugar. Nessa época, muitas nações, principalmente na África, tornaram-se independentes, o que as forçou a reescreverem suas identidades como nações frente, sempre, a outras nações. Além disso, verificou-se o aumento dos fluxos migratórios de populações que deixavam os países do terceiro mundo, seja na África, Ásia ou América Latina, em direção aos países que antes os dominavam em uma **situação colonial**. É verdade, contudo, que há diferenças significativas nos sentidos dos deslocamentos de países latino americanos, africanos e asiáticos.

Em grande parte, havia uma correspondência entre identidade e cultura de uma forma tão próxima que ambas chegavam a se confundir (CUCHE, 1999). Se se falava de crise cultural, estava também a se falar de crise de identidade e vice-versa.

A identidade social é sempre um tipo de relação negociada com outros sujeitos no interior de uma sociedade ou de grupos sociais e sujeita aos trânsitos, trocas e ressignificações a partir de um contexto cultural.

A construção da identidade implica em algum tipo ou forma de manipulação consciente e intencional a partir dos elementos de uma dada cultura. Em outras palavras, de oposições simbólicas, frutos de uma cultura que operaria, sobretudo, no plano inconsciente.

Podemos manipular e alterar nossa identidade dinamicamente. Mas, com a cultura isso não é tão fácil assim. A cultura pode até ser alterada em função das estratégias identitárias, contudo ela opera em um nível mais profundo, inconsciente, de difícil manipulação por parte do sujeito. Em outras palavras, manipular a identidade é algo muito diferente de manipular a cultura.

Segundo Cuche, a noção de **identidade cultural** foi cunhada nos EUA nos anos 1950 por psicólogos sociais. Havia, naquele momento, uma grande preocupação com a integração social dos estrangeiros que imigravam para os EUA.

Nessa mesma época, predominava uma noção de identidade cultural como sendo estática, definitiva e que determinaria as condutas e as práticas individuais. Mais tarde, essa perspectiva rígida cedeu lugar a uma noção mais flexível, capaz de levar em conta a relação que o sujeito mantém com um determinado ambiente, zona moral ou contexto social. Para a psicologia social, por exemplo, a identidade social seria uma forma de pensar a relação entre os campos do psicológico e do social (CUCHE, 1999).

Através da diferença cultural, construímos a identidade cultural. Ela é parte integrante da identidade social, mais ampla e que permite a categorização da diferença entre **Nós X Eles**, a partir das diferenças culturais (CUCHE, 1999, p. 177).

**A seguir, estaremos definindo e discutindo aspectos da identidade étnica ou etno-cultural. Fique atento.**

## Etnia e identidade étnica

A identidade pode ser construída e articulada como norma ou regra de vinculação a partir de diversos termos ou aspectos tais como cor, gênero, cultura, nacionalidade, classe social, etnia, profissão, etc. Dentre esses termos, a etnia é o que nos interessa aqui, devido à sua importância na construção da identidade étnica ou etno-cultural. Nesse sentido, perguntamos primeiramente: **o que é etnia?** Uma das respostas possíveis, uma vez que há muitas em jogo, é a dada por Stuart Hall e por Roberto C. Oliveira nos quadros a seguir; observe:

### GLOSSÁRIO

\*Etnia – é o termo que utilizamos para nos referirmos às características culturais – **língua, religião, costume, tradições, sentimentos de “lugar”** – que são partilhados por um povo (HALL, 1999, p. 62).

Etnia\* exprime uma forma de interação entre grupos culturais articulados num contexto social comum – como observou corretamente Abner Cohen. E como **étnica é um conceito relacional**, uma relação, as populações nacionais transformam-se em **etnias** apenas quando **interagem com grupos minoritários**, passando a ser orientados por **ideologias étnicas** (ou raciais) e investindo-se em **identidades sociais contrastantes**, marcadas por símbolos étnicos (OLIVEIRA, 1976, p. 105).

Etnia diz respeito a forma como os membros de um grupo compartilham aspectos culturais em comum, fruto de uma mesma tradição e organização sociais tendo sempre o **outro** como ponto contrastivo à construção da identidade étnica. O importante para você, aluno, é enfatizar a dimensão cultural, a ideia de compartilhamento seja da língua, da religião, do sentimento de pertencimento, etc, e a oposição contrastiva ao outro.

A noção de identidade deve levar em conta tanto a dimensão social ou coletiva quanto a pessoal ou individual. Há muita confusão entre a noção de cultura e a de etnia, afirma Frèderick Barth. É nesse sentido que seria melhor tratá-la de forma separada da cultura.

Segundo Roberto Cardoso de Oliveira, para entendermos o debate sobre o termo **etnia**, fenômeno social extremamente complexo, é preciso olhar para pelo menos três outros domínios: 1 – o da identidade, cujo sentido é o do ideológico; 2 – o do grupo social, cujo sentido é o da organização social; e 3 – o da articulação social, cujo domínio é o processo (de relações sociais), que tem lugar numa dada formação social. Assim, “Agregue-se o dado étnico a cada um desses aspectos, teremos a identidade étnica, o grupo étnico e o processo de articulação étnica” (OLIVEIRA, 1976, p. 11).

---

*Barth concebe grupo étnico não como como “unidade portadora de cultura” mas, sim, como um tipo organizacional. Em geral, grupo étnico designa uma população que: A – “se perpetua principalmente por meios biológicos”; B – “compartilha valores culturais fundamentais, postos em prática em formas culturais num todo explícito”; C – “compõe um campo de comunicação e interação”; D – “tem um grupo de membros que se identifica e é identificado por outros como constituinte de uma categoria distinguível de outras categorias da mesma ordem” (BARTH apud OLIVEIRA, 1971, p. 2).*

---

No encontro entre diferentes grupos pertencentes a diferentes culturas, como o caso das fronteiras interétnicas, temos o chamado **“contato interétnico”**: as relações que têm lugar entre indivíduos e grupos de diferentes procedências “nacionais”, “raciais” ou “culturais” (OLIVEIRA, 1976, p. 01).

---

*Identificação étnica refere-se ao uso que uma pessoa faz de termos raciais, nacionais ou religiosos para se identificar e, desse modo, relacionar-se aos outros (GLASER apud OLIVEIRA, 1976, p. 31).*

---

Esperamos que você esteja compreendendo a lição. Conforme podemos observar, a identificação étnica diz respeito à forma como

qualquer sujeito ou pessoa, lança mão de determinados termos tais como os culturais, políticos, raciais, religiosos, nacionais, etc., que estão ao seu dispor, com o objetivo de criar vínculos de identificação contrastiva e, assim, se opor a outros grupos ou coletividades sociais. É nesse sentido que Roberto Cardoso de Oliveira enfatiza que “Melhor poderemos dar conta do processo de identificação étnica se elaborarmos a noção de **identidade contrastiva**” (OLIVEIRA, 1976, p. 5).

A identidade contrastiva pode ser entendida quando “uma pessoa ou grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma outra pessoa ou grupo com que se defrontam; é uma identidade que surge por oposição, implicando a afirmação de **nós diante dos outros, jamais se afirmando isoladamente**” (OLIVEIRA, 1976, p. 36).

Quando nos identificamos a partir de algum termo seja ele racial, cultural ou nacional, construímos identidade, pois há oposição. Ou seja, nos incluímos em um grupo ao mesmo tempo que nos opomos a outro. Dessa maneira, estamos nos afirmando comparativamente e relacionalmente, não de forma isolada, mas através de uma **oposição contrastiva relacional**. Isso, em termos gerais, implica na idéia de identidade construída de forma étnica, pois há o contraste com outro, com a diferença culturalmente percebida.

Então, um grupo étnico também é formado pelo e através do processo de identificação étnica e implica na diferença cultural intra ou extra grupo. Assim, a identidade étnica é um dos lugares onde podemos perceber a manifestação do etnocentrismo, tema que será abordado mais adiante.

A identificação étnica, como relação identitária contrastiva, é também sempre uma **identidade imaginada e organizada**. Assim, segundo Barth: “Na medida em que os agentes se valem da **identidade étnica para classificar a si próprios e os outros para propósitos de interação**, eles formam **grupos étnicos em seu sentido de organização**” (BARTH apud OLIVEIRA, 1976, p. 13-14).

A identidade étnica pressupõe sempre uma relação onde se categoriza a oposição **Nós X Eles**. É através da identidade etno-cultural que os grupos organizam suas trocas, interagem entre si, ordenam

suas relações sociais (CUCHE, 1999). Ela diz respeito a um processo em que se identificar em oposição ao outro implica em se diferenciar e afirmar uma vinculação excludente do outro. Veja, caro aluno, na caixa abaixo, o que pensa o antropólogo brasileiro Roberto Cardoso de Oliveira sobre o assunto.

**Identidade contrastiva:** parece se constituir na **essência da identidade étnica**, i.e., à base da qual esta se define. Implica a **afirmação do nós diante dos outros**. Quando uma pessoa ou grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma pessoa ou grupo com que se defrontam. **É uma identidade que surge por oposição**. Ela não se afirma isoladamente. No caso da identidade étnica ela se afirma “negando” a outra identidade, etnocentricamente por ela visualizada. Nesse sentido, **o etnocentrismo, como sistema de representações, é a comprovação empírica da emergência da identidade étnica** em seu estado mais “primitivo” – se assim podemos nos expressar. Através dos “nossos valores não julgamos apenas os dos outros, mas os “outros” (OLIVEIRA, 1976, p. 6).

Uma população nacional somente adquire a forma de etnia quando interage contrastivamente com outra população minoritária, que também aparecerá como étnica. Quando nós, brasileiros, nos opomos aos índios, afirmando-nos através da negação da identidade indígena, estamos agindo etnocentricamente e construindo uma identidade étnica. Dessa forma, podemos compreender identidades étnicas sendo construídas e operadas entre os vários grupos indígenas que se opõem à sociedade nacional brasileira, que se opõe aos grupos minoritários, também se torna étnica.

As diversas etnias que vivem no território brasileiro, apesar de não se verem como brasileiros, têm, assim mesmo, uma identidade nacional brasileira que lhes é atribuída pelo Estado para fins jurídicos-legais. Contudo, isso não significa que seus membros se vejam e se pensam e, ainda mais, se identifiquem como brasileiros. Pode até ser que

usem a identidade brasileira em algum momento, mas isso vai depender do contexto e da situação em que a identidade é construída e acionada.

Assim, os elementos usados no processo de criação de uma identidade étnica constituem-se de símbolos étnicos, por exemplo. Eles podem ser usados em momentos em que a identidade étnica é formada em oposição à sociedade nacional, por exemplo. Vemos os índios pintados com marcas que expressam diferentes significados, como as pinturas de guerra, ou ainda danças que são executadas em frente às câmeras de TV; o uso de determinados ornamentos também possui um caráter de manifestar uma identidade étnica.

---

---

*A identidade social nos informa das muitas vinculações através dos quais os indivíduos reconhecem-se e são reconhecidos nas posições que ocupam no sistema ou estrutura social: classe social, gênero, cor, partido político, renda, local de moradia, etnia, grau de instrução, nacionalidade, consumo, etc., são alguns desses elementos ou termos do sistema social.*

---

---

## Cultura e identidade nacional

Podemos nos identificarmos e nos vincularmos à nação como de nenhuma outra forma. Ao fazermos isso, construímos nossa identidade nacional. Chamamos esse processo de identificação nacional. Mas, o que é uma nação? E mais, haveria uma cultura nacional? Veja como essa relação é discutida, no quadro abaixo, por Stuart Hall.

**Cultura nacional:** “as culturas nacionais são compostas não apenas de instituições culturais, mas também de símbolos e representações. Uma cultura nacional é um discurso – um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos” (1999, p. 50).

Segundo Hall (1999, p. 58), há pelo menos três elementos fundamentais que constituiriam uma cultura nacional “como uma comunidade imaginada: as memórias do passado; o desejo por viver em conjunto; a perpetuação da herança”.

O importante para nós, aqui, é frisar que o nacionalismo possibilita aos sujeitos, ainda que haja rupturas nesse processo, construir suas identidades; é mais “um foco de identificação e um sistema de representação” (HALL, 1999, p. 58).



Mas, como nos indentificamos com a nação? Boa pergunta essa, você não acha? Talvez, agora, estejamos nos perguntando também como isso acontece. Vamos lá. Quando nascemos, nossos pais escolhem nossos nomes, nos registram em cartórios, ganhamos uma certidão de nascimento e, pronto, nos tornamos **brasileiros natos**. Mais do que ter um documento oficial, legal, assegurado pelo Estado, que nos fornece uma “identidade”, acreditamos e cremos com todas as nossas forças que **somos brasileiros**.

Somente pelo fato de nascer no Brasil, em um Estado e nação cujo território possui fronteiras demarcadas, vigiadas e controladas – pelo menos do ponto de vista formal – adquire o direito de ter a nacionalidade brasileira e de me ver como brasileiro. O quadro abaixo expressa de forma muito oportuna como a sociedade nos molda, inclusive, como brasileiros.

A evidência de que a pessoa de cada um de nós é uma lenta construção da sociedade sobre os seus membros, através de um trabalho de ensino-aprendizagem de formas de sentimento, pensamento e ação, é o que permitiu a um dos cientistas sociais que pensou mais profunda e criativamente sobre a questão, concluir que o sujeito transformado em pessoa é, ele mesmo, uma expressão individualizada da estrutura de símbolos do mundo social onde vive (BRANDÃO, 1986, p. 15).

Tome nota! Uma das características da nação é a demarcação de um território cujas fronteiras são vigiadas e protegidas contra outros.



Mas, a despeito de que todo esse processo seja socialmente constituído, não posso deixar de me ver como brasileiro da cabeça aos pés. Também parecer ser impossível me livrar da identidade brasileira.

A força do vínculo identitário é eficaz. É como se **ser brasileiro** fosse algo que independesse de minha vontade. Isso é verdade em muitos sentidos, afinal, nossa identidade nacional, apesar de ser também construída, é internalizada em nós como uma marca de nascença, raiz ou origem. Como isso é possível? De acordo com Hall,

No mundo moderno, as **culturas nacionais** em que nascemos se constituem em uma das principais formas de **identidade social**. Ao nos definirmos, algumas vezes dizemos que somos ingleses ou galeses ou indianos ou jamaicanos. Obviamente, ao fazer isso, estamos falando de forma metafórica. **Essas identidades não estão literalmente impressas em nossos genes**. Entretanto, nós efetivamente pensamos nelas como se **fossem parte de nossa natureza essencial** (HALL, 1999, p. 47).

“Ser” brasileiro, argentino, norte-americano, inglês ou ainda francês, diz respeito ao campo do imaginário e da imaginação, conforme nos mostra Hall: “as identidades nacionais não são coisas com as quais nós nascemos, mas são formadas e transformadas no interior da representação” (1999, p. 48).

A identidade nacional é construída também como discurso mítico. Há uma seção específica sobre mito em que você poderá observar a definição de mito bem como conhecer um pouco mais sobre essa forma que os homens têm de organizar e classificar o mundo.

Como mito, as identidades nacionais apontam para um tempo ou momento imemorial, onde tudo teria um dia começado. Como se trata de uma forma discursiva mítica, não se trata de procurar saber se o mito é verdadeiro ou não. A questão não é essa, pois os mitos não devem ser compreendidos como falas falsas ou alienantes mas, acima de tudo, como uma forma capaz de proporcionar uma ordem onde antes não havia nada ou havia contradições insolúveis.

Caro aluno, esperamos que essa discussão e problematização da temática sobre identidade possa tê-lo ajudado a compreender o quanto é complexa a forma como o sujeito se percebe inserido na sociedade, frente a outros sujeitos e grupos sociais e em um mundo em rápida e constante mudança. Não há nem pode haver identidade sem que uma cultura ou um grupo social se diferencie. Afinal, se não há alteridade e diferença, não há porque um grupo se pensar diferentemente de outro. Nenhuma cultura particular que se diferencie chega a experimentar a idéia de identidade. Contudo, não há sociedade que não tenha algum tipo de diferenciação social interna ou externa.

## As faces do etnocentrismo: etnocídio e genocídio

### Etnocentrismo

O etnocentrismo foi e ainda é um assunto bastante discutido no campo do pensamento antropológico. Assim, teoricamente, buscamos lançar mão de contribuições de alguns nomes da teoria antropológica para enfatizar alguns de seus traços mais gerais. Vamos à nossa pergunta central?

**O que é etnocentrismo?** Para a antropóloga americana Ruth Benedict, o etnocentrismo implica em uma relação que ofusca a compreensão e o entendimento da cultura do outro. Leia o quadro e reflita por um momento.

Em quase todos os casos de contato entre civilizações ocidentais e outras culturas, o homem branco geralmente considera-se de inteligência superior porque possui facas, armas, cigarros, artefatos de metal, que os povos mais simples não têm. Acha que os outros teriam todas essas coisas e mais a leitura, a escrita e a aritmética se não fossem tão estúpidos. Na realidade, observações e testes cuidadosos mostraram que o caso não é tão simples assim. Nem a inteligência nem os sentidos dos povos primitivos são necessariamente inferiores, ainda que seus modos de vida sejam extremamente simples (BENEDICT, 1966, p. 229).

Nossos valores, costumes, hábitos culturais, nos são tão caros que, dificilmente, achamos que outros além de nós mesmos são mais humanos, verdadeiros, honestos, justos, bons, cultos, civilizados do que nós. Mas isso é um engano. Se tomo minha cultura, minha sociedade e minha forma de encarar e entender o mundo como sendo mais correta, verdadeira e melhor do que todas as outras, estou agindo etnocentricamente.

Miopia, astigmatismo, cegueira, jamais o **outro** é visto nitidamente; apenas aparece desfocado pelas **lentes** do **eu**. Para o antropólogo Everardo Rocha, **etnocentrismo** implica na centralidade que um

determinado grupo atribui a si próprio quando **confrontado com outro**, o que atesta seu caráter **contrastivo e relacional**. Aqui, como para outros autores, o etnocentrismo é uma relação, forma social que somente emerge no confronto com a diferença e que institui a própria diferença. Você deve estar percebendo o quanto o etnocentrismo se articula com a identidade, certo?

O encontro do turista com aquele que o recebe pode nos fornecer um bom exemplo de como o etnocentrismo pode se manifestar. Vejamos. O medo e a estranheza de que fala Rocha não são privilégios vivenciados exclusivamente por um turista quando em contato com a população do país que visita. O anfitrião também recua, se espanta, teme e se fascina com o estrangeiro.

Como já mostraram Laraia (1993) e Van Gennep (1978), freqüentemente, a chegada de um estrangeiro representa a quebra da ordem moral ou social na localidade que o recebe. Por isso, a obrigação de submeter o turista à entrada ou saída de uma sociedade aos ritos de passagem.

Mais uma vez, está claro que o etnocentrismo expressa uma perspectiva hierárquica de que, para que um grupo assuma a posição de superioridade a partir da qual outros serão comparados, os outros devem, necessariamente, encarnar a posição de inferioridade (DUMONT, 1991).

É pelas lentes que nos são introjetadas pelo processo de socialização – que é sempre coercitiva – que hierarquizamos, classificamos, enquadramos, situamos, reconhecemos e localizamos os demais membros de uma outra sociedade, quase sempre através de estereótipos. Observe o quadro, caro aluno.

A hierarquia organiza, mapeia e, portanto, cada categoria social tem o seu lugar através de estereótipos como, por exemplo: o trabalhador nordestino, “paraíba”, é ignorante, infantil, subnutrido; o surfista é maconheiro, alienado, etc. Eu acrescentaria que a dimensão do poder e da dominação é fundamental para a construção dessa hierarquia ou mapa. (...) Assim, em princípio, dispomos de um mapa que nos familiariza com os cenários e situações sociais de nosso cotidiano, dando nome, lugar e posição aos indivíduos (VELHO, 1978, p. 40).

Prezado aluno, você percebeu como o etnocentrismo hierarquiza? Por isso, inclui e exclui. E, por isso mesmo, opera a construção de

identidades. É nesse sentido que, para Claude Lévi-Strauss (1976), o etnocentrismo não só é um fenômeno universal, mas condição para a própria construção da identidade.

Não há sociedade e cultura que não possua uma identidade de si mesma. Para forjar identidades, é preciso sempre o *outro* como oposição. A sociedade ocidental, em inúmeros momentos, foi avessa ao outro talvez mesmo para se afirmar como ocidental em oposição a um outro nomeado, por exemplo, como *oriental*.

O etnocentrismo, contudo, não é um fenômeno manifestado exclusivamente pelas sociedades ocidentais mas, principalmente, e em seu estado mais puro, pelas sociedades tradicionais. Observe o que diz o antropólogo francês Claude Lévi-Strauss sobre o tema.

Consiste em **repudiar** pura e simplesmente as **formas culturais**: morais, religiosas, sociais, estéticas, que **são as mais afastadas daquelas com as quais nos identificamos**. “**Hábitos de selvagens**”, “**na minha terra é diferente**”, “**não se deveria permitir isso**”, etc, tantas reações grosseiras que traduzem esse mesmo calafrio, essa mesma **repulsa** diante de maneiras de viver, crer, ou pensar que nos são **estranhas**. Assim, a antiguidade confundia tudo o que **não participava da cultura grega** (depois greco-romana) sob a denominação de **bárbaro**; a **civilização ocidental** utilizou em seguida o termo **selvagem** com o mesmo sentido. Ora, subjacente a esses epítetos, dissimula-se um mesmo julgamento: é provável que a palavra **bárbaro** se refira etimologicamente à confusão e à inarticulação do canto dos pássaros, opostas ao valor da linguagem humana; e **selvagem quer dizer “da selva”**, evoca também um **gênero de vida animal, por oposição à cultura humana**. Em ambos os casos, **recusamos admitir o próprio fato da diversidade cultural; preferimos lançar fora da cultura, na natureza, tudo o que não se conforma à norma sob a qual se vive** (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 334).

Nas sociedades que sofreram o etnocentrismo pelas mãos da civilização ocidental, a humanidade

cessa nas fronteiras da tribo, do grupo lingüístico, às vezes mesmo da aldeia; a tal ponto que, um grande número de populações ditas primitivas se autodesignam com um nome que significa “os homens”, (ou às vezes, digamo-lo com mais descrição? – “os bons”, os “excelentes”, os “completos”) (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 334).

O etnocentrismo permite pensar o turismo, por exemplo, de forma contrária àquela que o define como uma forma de possibilitar justamente o entendimento do *outro*. Estruturalmente, é o que defendemos, o turismo estaria fadado a explicitar o etnocentrismo, pois o que estaria em jogo seria a própria definição de identidade. Leia o quadro com atenção.

A maioria das sociedades, no fundo, no fundo, não aprecia os “estrangeiros” e os “diferentes”, censurando-lhes a maneira de ser e exibindo sentimentos de hostilidade em relação a eles. Compreende-se isso facilmente, pois simbolicamente esta é uma maneira de positiva de cada sociedade afirmar para si a própria identidade: “nós somos diferentes do diferente; nós não somos eles”. (RODRIGUES, 1989, p. 145)

Etnocentrismo e identidade estão mais ligados entre si do que suspeitamos. Antes de serem elementos excludentes, são complementares: operam de forma relacional. É como argumenta Hall sobre a identidade nacional, “as culturas nacionais, ao produzir sentidos sobre a ‘nação’, sentidos com os quais podemos nos **identificar**, constroem identidades” (1999, p. 51).

O esforço da antropologia em tratar o etnocentrismo em sua teorização foi e é o de explicitar que, em última instância, toda e qualquer cultura, a qualquer tempo, é apenas mais uma possibilidade dentre tantas outras possíveis.

O **não-etnocentrismo** pressupõe a aceitação de que não há mais um centro, assim como não há um povo ou grupo privilegiado, superior dentre os demais; o outro pode tanto quanto eu, é tanto quanto eu.

---

*O etnocentrismo, como prática cultural, impede que vejamos o outro em seus próprios termos, de forma coerente, e que algum tipo de relativização de mim e do outro seja possível. Conhecer o etnocentrismo pode nos ajudar e muito em nossas posturas cotidianas, seja em casa, na rua ou no trabalho. Nessa unidade, você conheceu algumas definições para o termo etnocentrismo. Também viu como ele se caracteriza e como pode ser identificado através de inúmeras práticas sociais do cotidiano.*

---

## Etnocídio e genocídio

Vimos que o etnocentrismo é uma relação em que uma sociedade se toma como medida ou critério de excelência para julgar outras. Mas há outro termo que nos interessa bastante. Trata-se do etnocídio. Etnocídio e etnocentrismo são termos que se confundem em muitos aspectos.

Toda prática de etnocídio também é uma manifestação etnocêntrica. Mas nem todo etnocentrismo é etnocidário. Ao contrário do que podemos pensar num primeiro momento, o etnocídio não significa o extermínio físico do outro, do estranho e do diferente. O extermínio é de outra ordem.

O etnocídio é um termo recente na teoria antropológica, data da segunda metade do Século XX e foi cunhado, segundo Pierre Clastres, principalmente por Robert Jaulin. O etnocídio, assim como o termo cultura, é uma invenção da etnologia para dar conta de uma classe de fenômenos sociais que a palavra genocídio, criada em 1946 por conta da instauração do tribunal que julgou os crimes nazistas em Nuremberg, não comportava (CLASTRES, 1982).

Não só judeus sofreram o genocídio, mas também os índios dos pampas argentinos que foram dizimados para a produção de carne e lã, assim como os índios da amazônia para darem lugar a extração da borracha e outras levadas sucessivas de grupamentos indígenas foram exterminados pela máquina do Estado.

Apesar do genocídio e do etnocídio como práticas sociais se manifestarem ao longo de toda a história do homem, somente agora tomamos consciência deles sob a forma de conceitos mais precisos. Mas, genocídio e etnocídio não significam a mesma coisa. Há diferenças importantes e conhecê-las é importante para sua formação.

Leia o quadro abaixo e veja como Pierre Clastres distingue o etnocídio do genocídio.

Se o termo genocídio remete a idéia de raça e ao desejo de extermínio de uma minoria racial, o termo etnocídio acena não para a destruição física dos homens (nesse caso permaneceríamos na situação genocídiana), mas para a destruição de sua cultura (CLASTRES, 1982, p. 53).

Caro aluno, você já deve estar percebendo que, no confronto com o outro, com o diferente de si, uma cultura, notadamente a Ocidental, pode exterminar a outra, tanto do ponto de vista físico quanto do simbólico. Observe o quadro abaixo e reflita por um instante.

O **etnocídio** é, portanto, a destruição sistemática de modos de vida e de pensamento de pessoas diferentes daquelas que conduzem a empresa de destruição. Em suma, o **genocídio** assassina os povos em seu corpo e o etnocídio os mata em seu espírito. Em outro caso trata-se de morte, mas de uma morte diferente (CLASTRES, 1982, p.54).

O genocídio pressupõe o racismo e, assim, a idéia de que uma raça é superior a outra. O etnocídio é a negação relativa do outro, da diferença e da alteridade com vias a melhorá-la, torná-la “superior”. Não se trata de negar uma alteridade qualquer, mas de negar a “**má alteridade**” (CLASTRES, 1982, p.54). Ele pressupõe uma relação hierárquica entre **superiores e inferiores; bons e maus, certos e errados, desenvolvidos e subdesenvolvidos**, etc.

Uma sociedade, em geral, a Ocidental, se proclama, crê e põe em prática um conjunto de idéias e práticas de sua superioridade sobre todas as demais, notadamente aquelas que ela crê serem inferiores e selvagens. O etnocídio é, em termos gerais, a tentativa de prevalência da sociedade do *eu*, ou do *nós*, sobre a sociedade do *eles*. O fim do etnocídio é eliminar a relação hierárquica. Mas isso só seria possível quando não houvesse mais diferença e todos fossem iguais.

Conforme adianta Clastres (1982), enquanto o **genocídio** é a negação total do outro, pois não admite nenhum diálogo, simplesmente propõe a supressão de toda vida diferente, o **etnocídio** vislumbra a possibilidade de mudança: transformar o diferente em identidade; aprimirando-o e aperfeiçoando-o.

À medida que o outro, geralmente o não-ocidental, é negado, percebemos de que maneira o processo de identificação da sociedade ocidental se dá consigo própria. O Ocidente tem como espelho ele mesmo; não como outro, como diferença, mas como semelhança.

À medida em que toda e qualquer diferença for suprimida, o Ocidente poderá identificar-se plenamente consigo próprio. Mas o que há de mais perturbador no etnocídio é a sua crença em que o outro pode vir a se tornar idêntico a sociedade que serve de modelo, regra ou norma. O genocídio mata, extermina, faz desaparecer qualquer rastro; o etnocídio, desconstrói, trabalha visando suprimir o plano das idéias e das representações. Juntos, aniquilam corpo e idéia.

Conforme Clastres diz, como negação, sim, mas negação positiva ou relativa, o etnocídio faz com que o índio, por exemplo, se torne cidadão brasileiro. O etnocídio traz consigo, então, a destruição da cultura que se quer negar para fazer evoluir; traz também o esquecimento, pois esquecer é romper com a possibilidade da vinculação identitária a partir dos próprios quadros lógico-simbólicos da cultura que se quer anular.

A descoberta do Novo Mundo é a explicitação das práticas etnocidárias. Reconhece-se no outro a possibilidade de elevação ao nível do dominador, do administrador colonial que se vê e crê superior aos **selvagens** que pecam pela falta de tudo: roupas, linguagem, cultura, religião, costumes, moral, lei, educação, modos, ciência, razão, etc.

O etnocídio já é o resultado da perspectiva de uma organização social que visa somente o **idêntico**, o **um** em oposição à diferença e à multiplicidade. Para Clastres, o etnocídio é de natureza estatal. Ou seja, se há etnocídio é porque há Estado. Isso nos ajuda a compreender que o etnocídio é etnocentrismo mas sociedades etnocêntricas, sem Estado, não podem ser etnocidárias.

A essência do etnocídio é estatal, afirma Clastres (1982), que diz também que ele ocorre tanto no interior da nação e como também em seu exterior. Ou seja, sua natureza é universal e, como diríamos

hoje em dia, global. Da mesma forma que o Estado só identifica aqueles que se enquadram em um estatuto jurídico-legal, como cidadãos, o global só reconhece aqueles que se identifiquem com seus princípios: consumo, deslocamento, liberdade de ir e vir, desde que se possa pagar, claro. A diferença entre as práticas etnocidárias dos Estados tradicionais, como o Inca e os modernos, por exemplo, está em sua potência. Nesse sentido, observe o quadro abaixo:

Prezado aluno, é muito bom saber que você reuniu forças para vencer mais esse desafio e chegou ao fim da Unidade 3. Agora, não desista, você ainda precisa estudar mais duas Unidades.

“O que diferencia o Ocidente é o capitalismo, enquanto impossibilidade de permanecer aquém de uma fronteira; é o capitalismo como sistema de produção para o qual nada é impossível, senão ser para si mesmo seu próprio fim” (CLASTRES, 1982, p. 61).

---

*O etnocídio é de natureza estatal, o que equivale a dizer que todo Estado ou formação estatal é etnocidária. Ao mesmo tempo, toda cultura é etnocêntrica, seja ela tradicional ou moderna. Mas o alcance do etnocentrismo não implica em etnocídio nem etnocídio. Somente com a sociedade capitalista, onde tudo e todos são alçados à condição de mercadoria, é que o etnocídio adquire sua capacidade de ser máquina de destruição de massa. Produção e consumo ou ainda destruição se unem nessa forma específica de organização social que não conhece fronteiras e que não admite a diferença a não ser sob a condição dela ser produtiva e se submeter à lei que uniformiza e iguala.*

---

## Atividades de aprendizagem

Caro aluno, há muitos filmes que exploram as diferenças culturais e as relações de identidade. Sugerimos que você assista os seguintes: *A grande viagem*, *Passagem para a Índia*, *Um homem chamado cavalo*, *O terminal* e *O casamento grego*.

Uma outra atividade que você pode realizar é escrever um pequeno ensaio sobre alguns dos principais conceitos tratados nesta Unidade. Essa é uma boa forma de você estudar o que cada uma das noções da antropologia querem dizer. Que tal, vamos lá? Abaixo, sugerimos algumas questões que você poderá responder consultando a apostila.

Caro aluno, de que maneira o etnocentrismo se relaciona à construção da identidade cultural?

Procure saber, também: como a globalização afeta a construção da identidade?

De que maneira a identidade contrastiva se articula com a identidade étnica?

Qual a diferença entre identidade social e identidade cultural?

A partir desses exercícios, procure responder o que é ser brasileiro? Com que ou quem você se identifica? Pense nisso.

Discuta, em linhas gerais: quais as principais diferenças entre etnocídio e genocídio?

Lembre-se, ao longo da apostila, há inúmeras caixas com as principais definições conceituais importantes para você responder a todas as perguntas. Leia a apostila e continue estudando.

UNIDADE



# O trabalho de campo: conceito, história e objetivos

# Objetivo

Prezado aluno, nesta Unidade você aprenderá como o trabalho de campo e a observação participante se tornaram recursos metodológicos centrais na antropologia em seu trato com a alteridade. Entenderá a especificidade da metodologia do trabalho de campo que caracteriza a antropologia. Além disso, verá um pouco da história dessa forma específica de pesquisar na antropologia e como ela poderá lhe ser útil em uma pesquisa de campo. Siga em frente e bons estudos!

## A importância do trabalho de campo e a profissionalização da antropologia

Caro aluno, vamos começar com uma história contada pelo antropólogo inglês Nigel Barley (1989), após sua estada na África fazendo trabalho de campo na terra dos Dowayo, povo africano que vive nos Camarões. O diálogo reflete o momento da sua volta do trabalho de campo, quando estava recém chegado na Inglaterra:

Algumas semanas após meu retorno, liguei para o amigo que tinha me sugerido que fosse para o campo.

– Ah, você já voltou.

– Sim.

– Foi entediante?

– Sim

– Trouxe notas que não têm nem pé nem cabeça e já percebeu que esqueceu de fazer as perguntas importantes?

– Sim.

– Quando pensas voltar?

– Ri debilmente. Entretanto, seis meses depois regressava ao país Dowayo (BARLEY, 1989).

Para muitos antropólogos, ainda hoje, o trabalho de campo apresenta problemas semelhantes aos que enfrentou Barley, representando um período no qual se vive a satisfação do conhecimento e a solidão e o tédio da separação da vida cotidiana a que ele está habituado. “O campo” se apresenta como uma viagem, que, segundo Lévi-Strauss, pode tomar diferentes dimensões: “uma viagem se inscreve simultaneamente no espaço, no tempo e na hierarquia social” (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 81).

Para outros antropólogos, aqueles que não viajam “em canoa” para chegar até o seu objeto, mas que tomam um ônibus, o conhecimento, a solidão e o tédio adquirem outros significados. Esses antropólogos fazem antropologia “em casa”. Nesse caso o “aqui” e o “ali”

aproximaram-se, ou seja, o lugar onde vivem e onde fazem pesquisa é o mesmo. Isso diminui a sensação de “viagem” no espaço e no tempo, mas segue sendo uma “viagem” até um universo não-familiar, até um “mundo” desconhecido.

Assim, a antropologia mudou as condições históricas para “fazer antropologia” como vimos na primeira Unidade, no momento em que se começou a fazer antropologia nas “sociedades complexas”. Sua metodologia não podia deixar de mudar, por essa razão se geraram novos modos de realizar o trabalho de campo. Mas tem uma característica que permanece: a importância fundamental do trabalho de campo na formação dos antropólogos. A experiência de campo se apresenta como uma instância, como uma possibilidade de uma fuga, como uma viagem até as margens do conhecido, como um ritual de passagem. Trata-se da conversão da desilusão, do tédio e do conhecimento vivido em uma experiência de crescimento pessoal da qual se volta como antropólogo. É uma viagem iniciática.

Neste sentido, os antropólogos seriam os tradutores de mundos, nas palavras de DaMatta (1978): “a antropologia é aquela onde necessariamente se estabelece um ponto entre dois universos de significação, e tal ponte ou mediação é realizada com um mínimo de aparato institucional ou de instrumentos de mediação. Vale dizer, de modo artesanal e paciente, dependendo essencialmente de humores, temperamentos, fobias e todos os outros ingredientes das pessoas e do contato humano” (DAMATTA, 1978, p. 27). E reafirma Laplantine que quando está no campo o etnógrafo coloca-se:

o mais perto possível do que é vivido por homens de carne e osso, arriscando a perder em algum momento sua identidade e a não voltar totalmente ileso dessa experiência (LAPLANTINE, 1989, p. 151).

---

---

*Ponto de contato entre dois universos de significação.*

*Ritual de passagem formativo.*

*Contato vivido entre as pessoas.*

---

---

## Os antropólogos vão para os trópicos

Na segunda metade do Século XIX sente-se a necessidade de um maior controle na coleta dos dados de campo com os quais se construam as generalizações analíticas. Até esse momento, a informação a respeito dos povos nativos provinha de relatos recolhidos por missionários (Lorimer Frison, Robert Codrington, Thomas Williams), administradores (George Grey) e viajantes e expedicionários com preocupações mais próximas ao naturalismo evolucionista (Francis Galton, Alfred Wallace). Podemos denominar esse momento como o da antropologia de gabinete, no qual se mantinha a linha divisória entre os viajantes e residentes nas terras distantes e os antropólogos de gabinete. Estes últimos enviavam para os missionários longos questionários que cumpriam a tarefa de um roteiro para a realização das entrevistas, que após sua realização, eram enviadas de volta para eles.

Como naquele momento a profissionalização era incipiente, a grande maioria dos membros dessas primeiras gerações de pesquisadores provinha de outras disciplinas; por essa razão, os dados a respeito dos costumes dos povos nativos ocupavam uma posição secundária nos seus relatórios. Talvez o melhor exemplo disto seja a primeira expedição de A. Haddon (1855-1940) ao Estreito de Torres (duas pequenas ilhas no norte da Austrália) em 1888; nesta expedição, os objetivos do trabalho eram o estudo da fauna e da formação dos recifes de coral, ficando as preocupações etnográficas numa posição secundária e, frequentemente, associadas a questões da antropologia física.

No final do Século XIX, em 1898, já podemos nos referir à **segunda expedição de Haddon ao Estreito de Torres**, cujas preocupações centrais eram etnológicas. Esta expedição foi integrada por uma equipe de cientistas, antropólogos, biólogos e psicólogos (W.H.R. Rivers, Haddon, Seligman, Ray) com interesses em antropologia física, antropologia biológica, testes psicólogos e lingüísticos. Embora os interesses dessa segunda expedição fossem antropológicos, o tipo de

trabalho de campo realizado estava longe do que posteriormente viria a ser considerado o **moderno método de trabalho de campo**, já que muitas das informações eram recolhidas de segunda mão por relatos de missionários, comerciantes, empregados do governo; mas um dos avanços nesta expedição foi a idéia de que esses estudos tinham que ser feitos:

- **de forma intensiva; e**
- **em áreas limitadas.**

W.H.R. Rivers (1864-1922), em 1913, preocupado com a metodologia da antropologia, propõe o **método concreto, intensivo ou genealógico**, para poder dar conta da estrutura da vida social que, segundo ele, se revelava na terminologia de parentesco. A característica de intensivo referia-se ao fato de que o antropólogo tinha que passar longos períodos vivendo com os nativos e, importantíssimo, aprender a língua para evitar os problemas derivados das dificuldades da tradução cultural.

Essa mesma situação que imperava na antropologia inglesa no final do Século XIX, foi descrita por Rohner (1969) para se referir à antropologia norte-americana do final daquele século. Ele afirma que “o trabalho de campo desenvolvido na América do Norte foi o resultado de uma tradição difusa, não dirigida, assistemática, individualizada e, freqüentemente, as descrições etnográficas da vida indígena eram realizadas por observadores entusiastas mas não treinados” (ROHNER, 1969, p. 24). Um desses personagens era Franz Boas (lembra da-quele físico e geógrafo alemão?), que em 1883 foi passar uma temporada de um ano entre os esquimós da terra de Baffin, no Canadá.

---

---

*Nos primeiros anos do Século XX começam a surgir contribuições que prefiguram o tipo de trabalho etnográfico moderno: o estudo intensivo de áreas limitadas, a busca do ponto de vista nativo, a convivência por extensos períodos de tempo com os nativos e o aprendizado da língua nativa.*

---

---

Essas premissas já eram sustentadas pelos membros da segunda expedição ao Estreito de Torres, mas vai ser B. Malinowski o primeiro a articulá-las em sua prática. Deste modo, Malinowski foi considerado aquele que produziu (e encarnou) a revolução metodológica que significou a **passagem da varanda da missão para o centro da aldeia** para assim de alguma forma **participar da vida nativa** (STOCKING, 1983, p. 93).

Malinowski inventou, desse modo, a figura do trabalhador de campo, a do etnógrafo por excelência. Ele encarnou o processo de mudança que se manifestou na reafirmação da antropologia como ciência. Essa cristalização da figura do trabalhador de campo em Malinowski foi favorecida pela redação do capítulo introdutório do livro clássico *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, em 1922, no qual estabelece as bases do que deve ser o trabalho de campo. Nessa introdução, Malinowski produz uma espécie de manifesto metodológico; ali ele busca não só explicar como que o trabalho de campo deverá ser feito no futuro, mas busca validar esse novo método de pesquisa.

O etnógrafo que ele representa é aquele que “busca a objetividade e se esforça por ter uma visão científica das coisas” (MALINOWSKI, 1978, p. 18). Sua figura expressou, com grande ênfase, a direção que o etnógrafo tem que tomar isolando-se dos brancos e tentando viver somente junto aos nativos, compartilhar seu cotidiano para observar seus estados de ânimo, em busca da totalidade da vida social dos nativos. Neste sentido, ele expressa que “as vezes convém que o etnógrafo deixe de lado a câmera, o caderno e a caneta, e intervenha ele mesmo no que está ocorrendo...” (MALINOWSKI, 1978, p. 31). A idéia do isolamento dos brancos fica explícita na frase mais famosa dessa introdução:

Imagine-se o leitor sozinho, rodeado apenas de seu equipamento, numa praia tropical próxima a uma aldeia nativa, vendo a lancha ou o barco que o trouxe afastar-se no mar até desaparecer de vista (MALINOWSKI, 1978, p. 19).

---

---

*Malinowski faz três mudanças:*

*1 - Da varanda ao centro da aldeia*

*2 - Da pergunta à observação participante*

*3 - Da representação do grupo para a incorporação da experiência vivida*

---

---

O grande problema que Malinowski enfrenta na sua introdução, que é o dilema da etnografia, é o de **como convencer o leitor** – como fazer com que sua experiência desperte a mesma experiência no leitor? O problema é como fazer que sua **experiência pessoal**, vivida a partir de **sua experiência com os nativos** desperte essa **experiência no leitor**. Ele não tentou fazer uma descrição de experiência pessoal de campo, mas buscou um **fazer consciente** para os etnógrafos principiantes das dificuldades que tinham que enfrentar e assim legitimar o estilo do trabalho de campo.

Apesar de Malinowski ser considerado por muitos como o pai do trabalho de campo, ele não foi o primeiro a pensar a etnografia como o método de trabalho de campo. Assim, esta representação da figura de Malinowski como ocupando uma posição central no desenvolvimento da antropologia pode ser posta em questão. Então:

---

---

*Por que foi Malinowski quem conseguiu criar o mito de que ele trouxe o novo paradigma para a antropologia moderna? Como virou sinônimo de etnógrafo? Uma espécie de profeta?*

---

---

Podemos lançar mão de duas respostas para essas perguntas; a primeira fundamentada na idéia de que ele foi o único que gerou uma **autoconsciência de ser um renovador da disciplina** ao criar a figura do etnógrafo profissional. A segunda resposta tem relação com a estratégia de reprodução da disciplina. Embora tenha sido ele quem sistematizou a idéia do trabalho de campo, sua antropologia era uma entre outras possíveis nas primeiras duas décadas do Século XX. Neste sentido, Vincent (1995) expressa que: “hoje é difícil imaginar a Es-

cola de Economia de Londres além do grupo da antropologia funcionalista de Malinowski, mas na sua lista de instrutores no começo do Século incluía Haddon, Wheeler, Seligman, W. H. R. Rivers, Junod, Aitken, Childe, Raimond Firth” (VINCENT, 1995, p. 55). Todos eles estabeleciam os debates intelectuais da época, nos quais, além da Escola Funcionalista, podíamos encontrar a escola Evolucionista e a Difusionista. Vincent propõe, assim, uma re-historização da antropologia na qual a etnografia deve ser compreendida não só como um fenômeno estético e poético, mas também como histórico, tendo que se prestar atenção às circunstâncias materiais da sua produção.

Quando a antropologia tomou como sua metodologia principal a etnografia, teria levado a que os antropólogos se reconhecessem como estudiosos de “povos antes que, por exemplo, política, lugares ou problemas” (VINCENT, 1995, p. 56), o que teria levado a que se “esquecessem” “outras” antropologias. Isso ocasionou que o grande vitorioso tenha sido Malinowski, que foi deste modo entronizado como “o primeiro” antropólogo de campo.

Com a prescrição malinowskiana de imersão no curso dos acontecimentos estava-se instaurando uma matriz metodológica: a “observação participante”. Esta expressão que caracteriza e define o trabalho de campo antropológico não está isenta de problemas, já que é difícil definir o que é fazer observação participante. Ao responder a esta pergunta nos aproximaríamos de Wagley, que se definiu como um “observador passivo” depois de experimentar o duro trabalho dos hortos (WAGLEY, 1983, p. 12), ou de Foote Whyte (1973), que realiza um movimento da “observação não participante” até a “participação não observante”, quando ficou envolvido nas tramas de lealdades da política local do bairro de italianos em Boston.

Para Malinowski, o antropólogo seria um observador que em algumas ocasiões participa, ou, para dizê-lo em outras palavras, que participa observando e, em contadas ocasiões, nos permitimos (e nos permitem) participar. O trabalho de observação participante é um permanente movimento de aproximação e separação; e nessa contínua oscilação entre “dentro” e “fora” dos sucessos podemos, segundo

Clifford, “apreender empaticamente o sentido dos eventos e dos gestos específicos [e] (...) dar um passo atrás para situar esses significados nos contextos mais amplos...” (CLIFFORD, 1995, p. 53).

Esse movimento de observação-participação se dá pela possibilidade de compartilhar, de vivenciar e de experimentar o mundo do “outro”. E dessa busca de compartilhar e de experimentar se coloca o problema do conhecimento etnográfico. Porque nessa experiência conjunta o antropólogo não pode desprender-se de sua própria persona para empreender uma busca da “objetividade e uma visão científica das coisas”, como defendia Malinowski. Geertz expressou essa idéia, maravilhosamente, em um parágrafo.



Veja:

Como demonstram meus excertos, o problema que o Diário destaca em primeiro plano, e com o qual – à parte a lubrificação e a natureza eslava – fica quase completamente absorto, é que há muito mais em que mergulhar do que a vida nativa, quando se pretende tentar essa abordagem da etnografia pela imersão total. Existe a paisagem. Existe o isolamento. Existe a população européia local. Existe a lembrança de casa e daquilo que se deixou. Existe o sentimento da vocação e de para onde se está indo. E, causando mais abalo do que tudo, existem o capricho das paixões do sujeito, a debilidade de sua constituição e as digressões de seu pensamento: essa obscura coisa chamada eu. A questão não é pensar e agir como os nativos do lugar (...). A questão é viver uma vida múltipla: navegar em vários mares ao mesmo tempo (GEERTZ, 1989, p. 87).

Esta citação de Geertz nos permite ver que o trabalho de campo é uma experiência total, que “essa visão científica das coisas” só podemos alcançá-la através da nossa “**equação pessoal**”, que o antropólogo não pode observar seu entorno mais que através de seus olhos, que vêm carregados com a sua trajetória. Mas é justamente essa experiência de campo, que faz com que o antropólogo se torne antropólogo, que deve ser deixada de lado em prol de uma visão “objetiva e científica” do “outro etnográfico”.

Essa separação começa ser questionada na década de 1960, problematizando o equilíbrio entre a dimensão objetiva e a dimensão subjetiva. Essa revisão viu-se impulsionada pela descoberta da outra cara de Malinowski que pôs em questão aquele desapaixonado etnógrafo de *Argonautas*, quando foi publicado seu diário de campo originalmente em 1967 (MALINOWSKI, 1997). Esse texto nos apresenta um Malinowski sumido em um permanente conflito anímico e na interminável sucessão de momentos de desesperação e de solidão nos quais a vida nativa perdia todo o seu interesse.

Esse diário é publicado no momento em que a antropologia está se tornando mais interpretativa. É como se tivesse sido publicado “o lado obscuro” de Malinowski, que é a **questão pessoal**, aquilo que DaMatta irá trabalhar em seu texto sobre o “*anthropological blues*”:

É possível demarcar a área básica do *anthropological blues* como aquela do elemento que se insinua na prática antropológica, mas que não estava sendo esperado – como um blues, cuja melodia ganha força pela repetição das suas frases de modo a cada vez mais se tornar perceptível. Da mesma maneira que a tristeza e a saudade – também blues – se insinua no processo de trabalho de campo, causando surpresa ao etnólogo (DAMATTA, 1978, p. 30).

O elemento que se insinua no trabalho de campo é o sentimento e a emoção – os hóspedes não convidados da situação etnográfica. E tudo indica que tal intrusão da subjetividade e da carga afetiva que vem com ela, dentro da rotina intelectualizada da pesquisa antropológica, é um **dado sistemático da situação**.

A publicação do Diário de Malinowski serviu para se pensar a comparação entre o pesquisador dentro e fora do campo: o que se salienta nesse momento é o encontro do pesquisador com os seus “instintos”. Para expor o *anthropological blues* do próprio Malinowski, o diário nos apresenta o outro lado da personalidade do autor, que se expressa como uma válvula de escape para sentimentos que não poderiam ser expressos em suas relações cotidianas, mas só podemos encontrar um significado metodológico na história da disciplina porque mostra a figura total do antropólogo no campo. Isto é, quando o antropólogo está no campo, não é nem a figura isenta, científica, desapaixionada que aparece em *Argonautas*, nem a figura ciclotímica e hesitante que aparece no *Diário*; são as duas figuras ao mesmo tempo. É a pessoa total que se encontra envolvida nessa tarefa que só pode ser feita a partir da relação pessoal e próxima com a vida nativa. É a racionalidade somada à emoção.

Esta tensão entre esse modo experiencial-pessoal de construção do conhecimento etnográfico e a exposição desapaixionada-objetivada dos dados deu lugar ao desenvolvimento de um gênero de monografias personalistas, que se centravam no processo de conhecimento, nas vivências dos antropólogos no campo, na subjetividade do autor que, até esse momento, “era afastada do referente objetivo do texto” (CLIFFORD, 1986, p. 13). Na visão de Mary Pratt, o surgimento deste gênero de narrativas pessoais derivaria da contradição que existe na disciplina entre dois tipos de **autoridade**: a pessoal e a científica. Nas suas palavras: “o trabalho de campo produz uma classe de autoridade que está baseada em uma ampla experiência sensorial e subjetiva (...), mas o texto profissional resultado do encontro é, supostamente, conforme as normas de um discurso científico cuja autoridade reside no absoluto afastamento do sujeito da experiência” (PRATT, 1986, p. 32).

### Questão IMPORTANTE!

De onde deriva a autoridade etnográfica?

Neste momento temos que lembrar, caro aluno, que esta preocupação pela relação entre a dimensão subjetiva e a dimensão objetiva na construção do conhecimento não é um problema exclusivo da antropologia, dado que faz parte do projeto Iluminista da Modernidade, que começou a tomar forma no Século XVIII. Para Bowman (1997), a questão da representação da subjetividade do “outro” é a questão da representação da subjetividade de nós mesmos como sujeitos cognoscentes. No projeto Iluminista o pensador “intelectual”, sujeito cognoscente, era um sujeito situado fora do mundo, era um observador externo; a primeira consequência desse posicionamento foi a impossibilidade de auto-reflexão.

- Observação participante;
- Experiência pessoal;
- *Anthropological blues*; e
- Autoridade etnográfica.

## A antropologia volta dos trópicos. O trabalho de campo em “casa”

Quando a antropologia, no momento de crise com o desaparecimento das sociedades tradicionais, como estudamos na Unidade 1, começa se interessar por estudar as próprias sociedades dos antropólogos, dá início ao que se conhece como antropologia em “casa”, nas sociedades complexas, ou antropologia “urbana”, denominações segundo o contexto de produção acadêmica e dos interesses dos próprios antropólogos; ou também “antropologia nativa”, atendendo à origem do antropólogo que fazia a pesquisa.

Isso trouxe a discussão da possibilidade de alcançar a “objetividade” e o distanciamento que sempre caracterizou a produção antropológica.

### A pergunta era: é possível estudar grupos sociais aos que o antropólogo pertence?

Perguntando de outra forma como alcançar esse distanciamento necessário para fazer trabalho de campo, quando a pesquisa é na nossa cultura? Essa discussão foi de fundamental importância para justificar e legitimar a antropologia urbana e uma prática de trabalho de campo com os “novos objetos” como eram os grupos sociais das modernas metrópoles.

Focando nesses novos problemas, quando os antropólogos começam a se preocupar com estudar a própria sociedade, é que encontramos as contribuições de Gilberto Velho e Roberto DaMatta, nas quais discutem o significado e as relações entre os conceitos de “distanciamento”, “casa”, “conhecido”, “familiar” e “exótico”.

Para entender o fio da discussão temos que ter uma questão em mente: será que aquelas pessoas que estavam hoje no ônibus, metrô,

no sinal de trânsito percebem o mundo, ou as relações familiares, de casais, como eu as percebo? Será que compartilhamos a mesma visão de mundo? Que temos os mesmos valores?

DaMatta (1978), nos fala de como estranhar é importante para perceber a diferença cultural. Ele nos fala que ser antropólogo significa aprender a realizar uma dupla tarefa:

- a) **transformar o exótico em familiar;** e
- b) **transformar o familiar em exótico**

Em ambos os casos é necessária a presença dos dois termos – uma vivência dos dois domínios por um mesmo sujeito disposto a situá-los e apanhá-los. Essas duas transformações parecem seguir de perto os momentos críticos da história da própria disciplina, já que a transformação do exótico em familiar era o movimento original da antropologia (estudar aqueles completamente diferentes de nós). A segunda transformação, do familiar em exótico, equivaleria ao momento presente, quando a disciplina se volta para a nossa própria sociedade.

Não se trata mais de depositar no selvagem africano ou melanésio o mundo de práticas primitivas que se deseja objetificar e inventariar, mas de descobri-los em nós, nas nossas instituições, na nossa prática política e religiosa. **Trata-se de poder estranhar alguma regra social familiar e assim descobrir o exótico no que está petrificado dentro de nós pela reificação e pelos mecanismos de legitimação.**

Tradicionalmente, a diferença aparecia de imediato quando o antropólogo viajava para uma outra sociedade. Era a viagem clássica em que o antropólogo lidava com a diferença pela via do intelecto, das teorias, dos conceitos, das categorias. Mas a diferença também habita entre nós; está entre nós; em nossa rua, nos bares, esquinas, clubes, parques, igrejas, restaurantes, hotéis, museus, etc. Como diz Geertz (2001), a diferença começa no limite de nossa pele.

Para percebê-la teria de ser problematizada, desnaturalizada, desconstruída. Para isso, precisamos olhar diferentemente, quebrar o código da hierarquia, do estereótipo. Precisamos viajar sem sair do lugar, para encontrar o **“outro” em nosso próprio mundo**. Esse viajar sem sair do lugar, que parece coisa de louco, é o que acontece hoje

entre muitos antropólogos. Imagine que você está pesquisando na rodoviária da sua cidade. Lugar comum para você? Para o antropólogo, não. É um lugar liminar, lugar de fronteira, de margem, justamente porque não está em nenhum lugar mais fixo e estável onde nos sentimos mais confortáveis e à vontade, como nossa casa, por exemplo. Onde encontrar o outro na rodoviária? Primeiro, estranhar nossas próprias práticas, **transformando o familiar em exótico**, no desconhecido.

Nesse momento em que conseguimos transformar o familiar em exótico nossa cultura (seja museus, atrativos turísticos, rodoviárias, aeroportos, praias, estilos musicais, grupos profissionais, crenças religiosas, etc.) pode e deve ser pesquisada pela via da antropologia. Porque a cultura está em jogo, a diferença está em jogo e porque, através da etnografia, podemos registrar e descrever a diferença tal como um antropólogo faria em um outro mundo.

---

---

*Transformar o exótico em familiar e transformar o familiar em exótico.*

- *Descobrir o “outro” em nosso próprio mundo.*
  - *Desnaturalizar a diferença.*
- 
- 

**Gilberto Velho** (1978), complementa e aprofunda o argumento de DaMatta, anteriormente comentado. Ele observa que, para onde quer que viajemos, estaremos sempre levando conosco estruturas culturais hierárquicas que modelam nosso olhar e nos servem de guia para classificar, mapear e ordenar o mundo, as coisas e as pessoas. Para ele, estamos sempre nos afastando ou nos aproximando através do que pensamos ser familiar ou exótico. Assim, ele traz a questão fundamental de que nós só podemos observar o mundo através de nossas “lentes culturais” (como todas as pessoas do mundo).

O problema é que a hierarquia classifica, mapeia e identifica pela via do estereótipo, logo, nos fornece mapas recheados de preconceitos e que, longe de nos dar a forma como pensam, sentem e percebem o mundo as pessoas que pertencem a grupos muito distintos, nos dá a

familiaridade. A hierarquia faz com que vejamos o familiar, o cotidiano, o dia a dia, **como se fosse conhecido**, como se soubéssemos mesmo quem são, fazem, pensam, agem e sentem as pessoas que rotulamos apressadamente. O argumento de Velho é, então, que **o familiar não é necessariamente conhecido**. Isto quer dizer que podemos nos encontrar todo dia com o nosso vizinho de rua e, apesar de moradores do mesmo bairro e sociedade, estejamos muito mais “distantes” socialmente do que com determinadas pessoas (com as que compartilhamos uma proximidade psicológica por exemplo) com as que nos comunicamos via internet e que vivem em sociedades e culturas muito diferentes da nossa.

Apesar da proximidade, da familiaridade, pessoas de uma mesma sociedade, mas de classes sociais diferentes, podem **habitar mundos muito distintos**. Por isso, simplesmente falar que somos todos brasileiros ou mineiros ou ainda juizforanos não significa muita coisa. Mais uma vez, talvez, haja uma distância cultural muito menor entre estudantes de administração de estados brasileiros diferentes e mesmo de países diferentes, do que entre seus vizinhos que apesar de morar em sua cidade, em seu bairro e mesmo em sua rua, estão muito mais afastados socialmente do que você imagina. Contudo, seus vizinhos, assim como muitas das pessoas com as quais você fala ou simplesmente passa indo para a escola ou para o trabalho, lhe são familiares mas não conhecidos.

Assim, o argumento de Velho se fundamenta na idéia de que no nosso mundo, em todos os lugares, “Nova Iorque, Paris ou Rio de Janeiro, há descontinuidades vigorosas entre o ‘mundo’ do pesquisador e outros mundos, fazendo com que ele possa ter experiência de estranheza, não reconhecimento ou até choque cultural comparáveis à de viagens a sociedades e regiões exóticas” (VELHO, 1978, p. 40). Em outras palavras, podemos, dentro da nossa sociedade, nos defrontar com o choque cultural, porque ela está atravessada por linhas de clivagens que marcam os diferentes grupos sociais que a conformam.

Essas diferentes clivagens delimitam o que Velho, em outro texto, denominou **províncias de significado**, onde nós, como sujeitos da cultura, transitaríamos. Nesse trânsito a realidade e a ordem social são

permanentemente negociadas .O significado, o que as pessoas entendem como sendo o mundo, a vida, o lazer, não é claro, não é preciso, não é monossêmico, mas, **polissêmico, plural**.

Assim chegamos à idéia fundamental que as culturas locais que a antropologia tenta compreender não estão cristalizadas, fixas, mas vivas, em fluxo, em constante recriação; e isso nos leva ao fato de que sempre estaremos diante de um campo social no qual inúmeros agentes sociais, grupos, coletividades, organizações, etc. lutam para estabelecer o significado ou o sentido que deverá ser aquele aceito por todos, legitimado por todos, reconhecido por todos.

Geertz (1973) disse que fazer antropologia era fazer etnografia e que fazer etnografia era realizar **descrições densas**. Fazer uma descrição densa é conseguir entender a hierarquia estratificada de estruturas significativas em relação às quais se produzem, percebem e se interpretam os atos de condutas. Fazer uma descrição densa é poder distinguir entre uma piscadela involuntária e uma piscadela simulada para enganar alguém e assim avisar a um terceiro que se está querendo dizer outra coisa diferente do enunciado. O ato é essencialmente o mesmo, mas a diferença de significação entre um o outro é enorme; contrair as pálpebras quando está associado a um código público (sinal de conspiração) é um sinal cultural. Assim, o que o etnógrafo faz , diz Geertz, é se enfrentar:

com uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e implícitas (...). Fazer etnografia é como tentar ler (no sentido de 'construir uma leitura de') um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado (Geertz, 1978, p. 20).

Quando conseguimos entender essas estruturas significativas é que temos conseguido fazer um bom trabalho de campo, e quando conseguirmos fazer isso podemos ter certeza de ter alcançado o lado humano da antropologia, que não só inclui os sentimentos e as emoções do antropólogo, mas também os sentimentos e as emoções dos nativos. Porque como diz Malinowski:

estudar as instituições, costumes e códigos, ou estudar o comportamento e mentalidade do homem, sem atingir os desejos e sentimentos subjetivos pelos quais ele vive, e sem o intuito de compreender o que é, para ele, a essência de sua felicidade é, em minha opinião, perder a maior recompensa que se possa esperar do estudo do homem (MALINOWSKI, 1978, p. 34).

- Familiar mas não conhecido. Províncias de significados
- Culturas em fluxo e polissêmicas
- Descrição densa

## Atividades de aprendizagem

Caro aluno, vamos realizar algumas atividades a fim de consolidar o processo de aprendizagem? Por exemplo, você já pensou que pode realizar trabalho de campo no seu local de trabalho, no seu bairro, na sua rua? Propomos que você dê início a uma pequena exploração a partir de algo que lhe pareça familiar para realizar uma observação participante.

Após o trabalho de campo sistematize as anotações que você colheu em seu diário de campo.

## REFERÊNCIAS

- BARBOSA, Livia. **Cultura e empresas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- BARLEY, N. **EI Antropólogo Inocente**. Barcelona: Anagrama, 1989.
- BENEDICT, Ruth. O desenvolvimento da cultura. In: **Homem, cultura e sociedade**. SHAPIRO, Harry. (Org.). São Paulo: Fundo de cultura, 1966. p. 223-237.
- BOAS, Franz. As limitações do método comparativo da antropologia. In: CASTRO, Celso. (comp.). **Antropologia Cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- \_\_\_\_\_. Os objetivos da pesquisa antropológica. In: CASTRO, Celso. (comp.). **Antropologia Cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar,. 2004.
- BOWMAN, G. Identifying versus identifying with 'the other'. In: JAMES, Allison; HOCKEY, Jenny; DAWSON, Andrew (Ed.). *Afier Writing Culture. Epistemology and Praxis in Contemporary*. ASA Monographs 32. Routledge, 1997.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Identidade e etnia: construção da pessoa e resistência cultural**. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- BRUMANA, Fernando Giobellina. **Antropologia dos sentidos: introdução às idéias de Marcel Mauss**. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- CALDAS, Miguel P. Santo de casa não faz milagre. In: **Cultura organizacional e cultura brasileira**. São Paulo: Atlas, 1997. p. 73-93.
- CAVALCANTI, Maria Laura. Cultura e ritual: trajetórias e passagens. In: ROCHA, Everardo Guimarães (Org.). **Cultura e imaginário**. Interpretação de filmes e pesquisa de idéias. Rio de Janeiro: Mauad, 1998. p. 59-68.
- CLASTRES. **Arqueologia da violência: ensaio de antropologia política**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

\_\_\_\_\_. **A sociedade contra o Estado**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

CLIFFORD, J. Introduction: partial truths. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George (Ed.). **Writing Culture**. The Poetics and politics of ethnography. Berkeley, Los Angeles & London: University of Chicago Press, 1986.

CLIFFORD, J. Sobre Ia Autoridad Etnográfica. In: CLIFFORD, James. **Dilemas de Ia Cultura**. Barcelona: Gedisa, 1995.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: EDUSC, 1999.

DAMATTA, Roberto. O ofício de etnólogo ou como ter anthropological blues. In: NUNES, Edson de Oliveira (Org.). **A aventura sociológica**: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 23-35.

\_\_\_\_\_. Os mecanismos básicos da ritualização. In: **Carnavais, malandros e heróis**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981. p.56-66.

DAMATTA, Roberto. **Relativizando**: uma introdução à Antropologia Social. São Paulo: Perspectiva, 1981.

\_\_\_\_\_. **Explorações**: ensaios de sociologia interpretativa. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

\_\_\_\_\_. **O que faz do Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. **Da Vida Nervosa** (nas classes trabalhadoras urbanas). Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor/CNPq. 1986.

\_\_\_\_\_. **Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

DUMONT, Louis. **O individualismo**. Homo hierarchicus. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.

\_\_\_\_\_. **Individualismo**: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa. In: \_\_\_\_\_. **Os Pensadores**. São Paulo: Abril, 1973.

\_\_\_\_\_.; MAUSS, Marcel. As civilizações – elementos e formas. In: \_\_\_\_\_. **Ensaio de sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 1981. p. 475-493.

FLEURY, Maria Tereza Leme. O desvendar a cultura de uma organização – uma discussão metodológica. In: \_\_\_\_\_. **Cultura e poder nas organizações**. São Paulo: Atlas, 1989. p. 13-26

FOOT-WHITTE, W. Street Corner Society. **The Social Structure of an Italian Slum**. The University of Chicago Press, 1973.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

\_\_\_\_\_. A política do significado. In: \_\_\_\_\_. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 206-222.

\_\_\_\_\_. Os usos da diversidade. In: GEERTZ, Clifford. **Nova luz sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

\_\_\_\_\_. **Obras e vidas: o antropólogo como autor**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

GENNEP, Arnold Van. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 1977.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Unesp, 1991.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&M, 1999.

KARSENTI, B. **L’Homme total**. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

KUPER, Adam. **Cultura: a visão dos antropólogos**. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

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

\_\_\_\_\_. **Aprender Antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

\_\_\_\_\_.; TRINDADE, Liane. **O que é imaginário**. São Paulo: Brasiliense, 1997.

\_\_\_\_\_.; TRINDADE, Liane. **Imaginário**. São Paulo: Brasiliense, 2000. Coleção Primeiros Passos.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993a.

\_\_\_\_\_. Cultura brasileira, uma abordagem antropológica. **Sociedade e Estado**, vol. VIII, n.1 e 2/1993b. p. 29-37.

LEACH, Edmund. **Cultura e comunicação**. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A crise moderna da Antropologia. **Revista de Antropologia**. Vol. 10, n° 1-2, 1962.

\_\_\_\_\_. Raça e História. In: \_\_\_\_\_. **Antropologia Estrutural dois**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

\_\_\_\_\_. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papyrus, 1989.

\_\_\_\_\_. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

\_\_\_\_\_. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

\_\_\_\_\_. Raça e história. In: \_\_\_\_\_. **Antropologia estrutural dois**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1976. p. 328-366.

\_\_\_\_\_. Totemismo hoje. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril, 1976.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e Razão da troca nas sociedades arcaicas. In: **Sociologia e Antropologia**. v. II. São Paulo: Epu/Edusp, 1974a. p. 37 - 178.

\_\_\_\_\_. Relações reais e práticas entre a psicologia e a sociologia. In: **Sociologia e Antropologia**. v. I. São Paulo: Epu/Edusp, 1974b. p. 177 - 205.

\_\_\_\_\_. Uma categoria do espírito humano: A noção de pessoa, A noção do “EU”. In: **Sociologia e Antropologia**. v. I. São Paulo: Epu/Edusp, 1974c. p. 207 - 241.

\_\_\_\_\_. O efeito físico no indivíduo da idéia de morte sugerida pela coletividade. In: **Sociologia e Antropologia**. v. II. São Paulo: Epu/Edusp, 1974d. p. 185 - 231.

\_\_\_\_\_. As técnicas corporais. In: **Sociologia e Antropologia**. v. II. São Paulo: Epu/Edusp, 1974e. p. 209 - 235.

\_\_\_\_\_. A expressão obrigatória dos sentimentos. In: \_\_\_\_\_. **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 1981. p. 325 - 333.

\_\_\_\_\_. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: COSAC&NAIF, 2004.

MALINOWSKI, B. **Uma teoria Científica da Cultura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1975.

\_\_\_\_\_. **Os Argonautas do Pacífico Ocidental**. Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné-Melanésia. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

\_\_\_\_\_. **Um diário no sentido estrito do termo**. Rio de Janeiro: Record, 1997.

MERCIER, Paul. **História da Antropologia**. São Paulo: Moraes, 1990.

MITCHELL, C. **Kalela Dance**. Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia. Manchester University Press, 1956.

MORGAN, Gareth. **Imagens da organização**. São Paulo: Atlas, 1996.

MORGAN, Lewis. **A Sociedade Primitiva**. Lisboa: Editorial Presença, 1976.

MOTTA, Fernando C. P. Cultura e organizações no Brasil. In: **Cultura organizacional e cultura brasileira**. São Paulo: Atlas, 1997. p. 25-37.

\_\_\_\_\_.; CALDAS, Miguel P. (Orgs.) **Cultura organizacional e cultura brasileira**. São Paulo: Atlas, 1997.

NOVAES, R. C. R. **De Corpo e Alma**. Catolicismo, classes sociais e conflitos no campo. Rio de Janeiro: Graphia, 1997.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1976.

PRATES, Marco A. S; BARROS, Betania T. O estilo brasileiro de administrar. In: **Cultura organizacional e cultura brasileira**. São Paulo: Atlas, 1997. p. 55-69.

PRATT M. L. Fieldwork in Common Places. In: Clifford, James & Marcus, George (ed.), **Writing Culture**. The Poetics and politics of ethnography. Berkeley, Los Angeles & London: University of Chicago Press, 1986.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. **Estrutura e Função na Sociedade Primitiva**. Petrópolis: Vozes, 1973.

ROCHA, E. P. Tempo de casa ou carteira manjada. **Revista de comunicação**. Rio de Janeiro: s/e, 1979.

RODRIGUES, José Carlos. **Comunicação e cultura**: princípios radicais. Niterói: Achiamè, 1989.

RONHER, Ronald. Introduction. Franz Boas and the Development of North American Ethnology and Ethnography. In: ROHNER, Roland (ed.), **The Ethnography of Franz Boas**. London and Chicago: The University of Chicago Press, 1969.

SAHLINS, M. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1976.

SEGALEN, Martine. **Ritos e rituais**. Lisboa: Publicações Europa-América, 2000.

SIQUEIRA, Denise da Costa O. **A ciência na televisão**: mito, ritual e espetáculo. São Paulo: AnnaBlume, 1999.

STOCKING JR., G. The Ethnographer's magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski. In: STOCKING JR., George (Ed.), **Observers Observed**: essays on ethnographic fieldwork. HOA v.l. Madison: The University of Wisconsin Press, 1983.

\_\_\_\_\_. Introdução. In: STOCKING JR., G. **Franz Boas**. A formação da antropologia Americana – 1883-1911. Rio de Janeiro: Contraponto, Editora da UFRJ, 2004.

TURNER, Victor. **O processo ritual**. Petrópolis: Vozes, 1978.

TYLOR, E. B. A ciência da cultura. In: CASTRO, Celso (Org.). **Evolucionismo Cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

VELHO, Gilberto. **A Utopia Urbana**: um estudo de antropologia social. 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

\_\_\_\_\_. Observando o familiar. In: NUNES, Edson de Oliveira (Org.). **A aventura sociológica**: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 36-46.

\_\_\_\_\_. Cultura de classe média: reflexões sobre a noção de projeto. In: \_\_\_\_\_. **Individualismo e cultura**: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

VELHO, Otávio. **Besta-fera**: recriação do mundo – ensaios críticos de antropologia. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

\_\_\_\_\_. (Org.). **Circuitos infinitos**: de comparações e religiões no Brasil, Portugal, França e Grã-Bretanha. São Paulo: Attar Editorial, 2003.

VINCENT, J. Engagins Historicism. In: Richard G. Fox. **Recapturing Anthropology**. Working in the Present. Santa Fe: School of American Research Press, 1991.

WAGLEY, Charles. Learning Fieldwork: Guatemala. In: LAWLESS, Robert; SUTLIVE Jr, Vinson; ZAMORA, Mario. **Fieldwork**. The Human Experience. New York: Gordon and Breach, Science Publishers, 1983.

WOLF, E. Aspect of groups relations in complex societies. **American Anthropologist** 58, 1956.

## **Prof. Dr. Euler David Siqueira**

Professor adjunto III e pesquisador do Mestrado em Ciências Sociais e da graduação em Turismo do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora. Mestre e Doutor em Sociologia (IFCS/UFRJ). Graduado em Ciências Sociais (IFCH/UERJ). Este trabalho foi escrito em conjunto com o Prof. Dr. Octavio Bonet, do Departamento de Ciências Sociais do ICH-UFJF, Doutor em Antropologia Social (PPGAS-MN-UFRJ).