

**Antropologia Cultural**  
**um itinerário para futuros professores de História**

PRESIDENTE DA REPÚBLICA: Luis Inácio Lula da Silva  
MINISTRO DA EDUCAÇÃO: Fernando Haddad  
SECRETÁRIO DE EDUCAÇÃO A DISTÂNCIA: Carlos Eduardo Bielschowsky

**SISTEMA UNIVERSIDADE ABERTA DO BRASIL**  
DIRETOR DO DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO A DISTÂNCIA  
Celso Costa

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CENTRO-OESTE**  
**UNICENTRO**

REITOR: Vitor Hugo Zanette  
VICE-REITOR: Aldo Nelson Bona  
PRÓ-REITORA DE ENSINO: Márcia Tembil  
COORDENADORA UAB/UNICENTRO: Maria Aparecida Crissi Knuppel  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
DIRETORA: Maria Aparecida Crissi Knuppel  
VICE-DIRETORA: Christine Vargas Lima

**EDITORA UNICENTRO**

DIREÇÃO: Beatriz Anselmo Olinto  
CONSELHO EDITORIAL: Marco Aurélio Romano, Beatriz Anselmo Olinto, Carlos Alberto Kuhl, Helio Sochodolak, Luciano Farinha Watzlawick, Luiz Antonio Penteado de Carvalho, Marcos Antonio Quinaia, Maria Regiane Trincaus, Osmar Ambrósio de Souza, Paulo Costa de Oliveira Filho, Poliana Fabíula Cardozo, Rosanna Rita Silva, Ruth Rieth Leonhardt

**EQUIPE RESPONSÁVEL PELA IMPLANTAÇÃO DO CURSO DE GRADUAÇÃO EM**  
**HISTÓRIA LICENCIATURA PLENA A DISTÂNCIA**

COORDENADOR DO CURSO: Flamarion Laba da Costa  
COMISSÃO DE ELABORAÇÃO: Edgar Ávila Gandra, Flamarion Laba da Costa,  
Jean Rodrigues Sales, Karina Anhezini,  
Raphael Nunes Nicoletti Sebrian, Ricardo Alexandre Ferreira



RICARDO ALEXANDRE FERREIRA

**Antropologia Cultural**  
**um itinerário para futuros professores de História**



COMISSÃO CIENTÍFICA:  
Flamarion Laba da Costa, Jean Rodrigues Sales,  
Karina Anhezini, Maria Aparecida Crissi Knuppel,  
Raphael Nunes Nicoletti Sebrian, Ricardo Alexandre Ferreira

REVISÃO TEXTUAL  
Vanessa Moro Kukul

PROJETO GRÁFICO E EDITORAÇÃO:  
Elisa Ferreira Roseira Leonardi e  
Espencer Ávila Gandra

EDITORA UNICENTRO  
GRÁFICA JAIR  
400 exemplares

Catálogo na Publicação  
Fabiano de Queiroz Jucá – CRB 9 / 1249  
Biblioteca Central – UNICENTRO

**F383a**      **Ferreira, Ricardo Alexandre**  
**Antropologia Cultural: um itinerário para futuros professores de**  
**História / Ricardo Alexandre Ferreira. -- Guarapuava : Ed. Unicentro,**  
**2009.**  
108 p. – (História em Construção)

Organizadores da coleção: Maria Aparecida Crissi Knuppel,  
Karina Anhezini, Flamarion Laba da Costa

**Bibliografia**  
**ISBN do livro: 978-85-7891-020-4**  
**ISBN da coleção: 978-85-7891-025-9**

**1. História. 2. Antropologia. 3. Professores - Formação. I. Título**

**CDD 20ª ed. 907**

Copyright: © 2009 Editora UNICENTRO

Nota: O conteúdo da obra é de exclusiva responsabilidade do autor.

*Estranhamente, o homem — cujo conhecimento passa, a olhos ingênuos, como a mais velha busca desde Sócrates — não é, sem dúvida, nada mais que uma certa brecha na ordem das coisas, uma configuração, em todo o caso, desenhada pela disposição nova que ele assumiu recentemente no saber. Daí nasceram todas as quimeras dos novos humanismos, todas as facilidades de uma “antropologia”, entendida como reflexão geral, meio positiva, meio filosófica, sobre o homem. Contudo, é um reconforto e um profundo apaziguamento pensar que o homem não passa de uma invenção recente, uma figura que não tem dois séculos, uma simples dobra de nosso saber, e que desaparecerá desde que este houver encontrado uma forma nova.*

Michel Foucault (1926-1984)



## SUMÁRIO

<b>Introdução</b>	<b>13</b>
<b>O olhar antropológico e a Antropologia moderna: campos de ação, linhas interpretativas e a relação com a História</b>	<b>21</b>
O que estudam os antropólogos?	<b>22</b>
A Antropologia como diversidade: da Filosofia à ciência e <i>vice-versa</i>	<b>30</b>
Antropologia cultural, Arqueologia e História	<b>37</b>
<b>A etnologia estruturalista e as invariantes da cultura: o problema com a História</b>	<b>41</b>
<b>A etnografia da <i>interpretação das culturas</i>: uma saída para a História</b>	<b>53</b>
<b>Tem a Antropologia uma História?</b>	<b>63</b>
O Homem culto	<b>63</b>
A cultura que tudo explica nada elucida	<b>65</b>
A crítica ao evolucionismo, ao difusionismo e o nascimento da Antropologia cultural de Franz Boas	<b>68</b>
A trajetória de Franz Boas e a prioridade do contato direto com o outro: a invenção da alteridade em Antropologia	<b>80</b>
<b>Gilberto Freyre aluno de Franz Boas e crítico de Oliveira Vianna: História, Racismo e Antropologia cultural no Brasil</b>	<b>87</b>
<b>Antropologia — e História — cultural no Brasil: uma conclusão</b>	<b>101</b>
<b>Bibliografia e referências disponíveis <i>on-line</i></b>	<b>103</b>



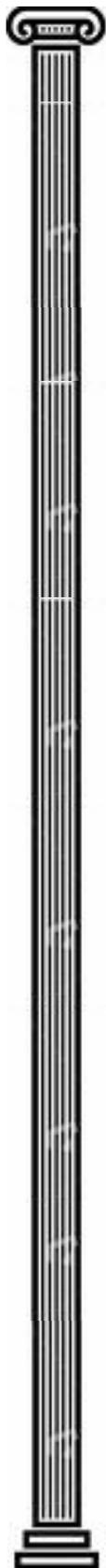
## PREFÁCIO

Um convite à definição de um itinerário de estudos e leituras. Dessa forma se mostra e se apresenta, ao leitor, o livro **Antropologia Cultural: um itinerário para futuros professores de História**, de Ricardo Alexandre Ferreira. Trata-se de uma obra reveladora de diversos itinerários intelectuais, entre eles, em alguma medida, do itinerário do autor do livro.

Historiador dedicado, há mais de uma década, aos estudos da escravidão, Ferreira lançou-se, nesta obra, ao desafio de oferecer a um público-alvo muito específico, composto por estudantes de graduação em História, uma obra que fosse, ao mesmo tempo, síntese de debates e ponto de partida para discussões. Paraphraseando livremente o historiador Jacques Le Goff no prefácio ao seu **História e Memória**, em que lembrou a importância da erudição na escrita da história, poder-se-ia definir este livro de Ricardo Ferreira como fruto de erudição, não por apresentar arrolamentos de autores e resenhas de suas idéias (o que o autor definitivamente não faz), mas por propor, em texto de caráter eminentemente introdutório, uma reflexão aprofundada sobre as relações entre a História e a Antropologia estruturada a partir de interrogações que inquietaram/inquietam historiadores, antropólogos e, certamente, profissionais das humanidades nos últimos dois séculos.

O leitor deste prefácio pode, neste momento, perguntar-se: tal empreendimento é possível, dadas as exíguas dimensões do texto que se segue? Muitos teriam julgado a proposta inviável, mas Ferreira, sem vulgarizar ou simplificar excessivamente a linguagem e buscando situar a Antropologia Cultural, como área do conhecimento e disciplina, em relação aos demais saberes humanos (não apenas das humanidades), conseguiu elaborar uma reflexão na qual o leitor compreenderá, entre muitas outras questões, qual a importância do saber antropológico para o historiador.





Não percorra, em vão, as próximas páginas em busca de um manual de Antropologia ou de Antropologia Cultural: prepare-se, desde agora, para uma experiência (termo caro aos antropólogos, como nos mostra Ferreira) de discussão profícua acerca do “olhar antropológico” e de suas peculiaridades.

Nesse itinerário, como o nomeou o autor, explicar-se-á com clareza o que estudam os antropólogos, como esses profissionais se relacionam com as demais áreas das humanidades, quais foram e têm sido as respostas dadas pelos pesquisadores às indagações essenciais da Antropologia, entre as quais a mais premente, talvez, continue sendo aquela referente aos sentidos atribuídos ao conceito de cultura e aos usos (e abusos) desse conceito ao longo da história. Se os historiadores tomaram de empréstimo o conceito de cultura e chegaram mesmo a utilizá-lo, como lembrou Peter Burke em **O que é história cultural?**, “no plural e em um sentido cada vez mais amplo”, Ferreira perscruta a constituição, na Antropologia, dos estudos nos quais esse termo foi tomado como objeto.

Entre os muitos aspectos positivos do livro, destaca-se o esmiuçar dos constructos interpretativos de Franz Boas, Claude Lévi-Strauss, Clifford Geertz, e, além disso, a análise da obra de Gilberto Freyre como *locus* de problematização, no Brasil, dos saberes histórico, sociológico e antropológico, dos seus limites e das suas possibilidades.

Enfim, Ferreira, pesquisador afeito aos debates da história social e conhecedor das implicações políticas, econômicas e culturais das “teorias” provenientes dos oitocentos – vinculadas ao surgimento da Antropologia enquanto disciplina autônoma – no que se refere à circunscrição social dos indivíduos que ele analisou/analisa em suas pesquisas, os escravos, logrou, nesta obra, delinear um quadro de referências que permitirá a compreensão da

gênese do saber antropológico, das suas pretensões/ características científicas, das práticas etnológicas e etnográficas, das críticas aos olhares evolucionistas e deterministas, do desenvolvimento de noções como a de alteridade, que permitiu, como o autor enfatiza, a compreensão das “outras culturas” não europeias sem que nos limitássemos às oposições reducionistas do pensamento europeu do século XIX.

Se compreender o “outro” é uma das atividades mais importantes a ocupar os estudiosos das humanidades há bastante tempo, convido o leitor para que, por meio da leitura de **Antropologia Cultural: um itinerário para futuros professores de História**, conheça modos de fazê-lo sem tornar-se reducionista ou determinista. Após o término do exame minucioso desta obra, cada leitor se sentirá estimulado a analisar minuciosamente a sua visão de mundo, amparado pelas lições da Antropologia e da História competentemente elucidadas por este livro de Ricardo Alexandre Ferreira.

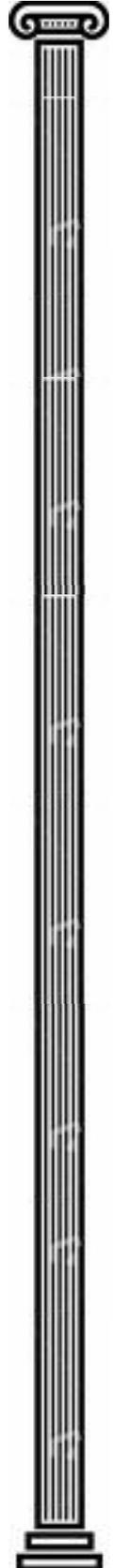
Raphael Nunes Nicoletti Sebrian  
Março/2009

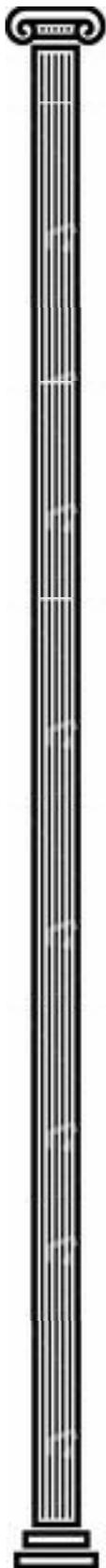




## INTRODUÇÃO

Ao iniciar um curso superior, inúmeras são as surpresas que se apresentam aos alunos e às alunas. Muitas delas, provavelmente, não poderiam ser por eles aventadas no momento em que finalmente optaram — num formulário frio — por esse ou por aquele curso. Esse defrontar-se com o inusitado, entretanto, pode se tornar um desafio instigante capaz de conduzir os discentes na busca por soluções aos seus questionamentos. Hoje, com a multiplicação das possibilidades de acesso à informação, principalmente por meio da rede mundial de computadores, mais conhecida como *internet*, os alunos interessados podem se aventurar por um universo de conhecimentos novos. Todo o desafio está em ser capaz de selecionar o que é relevante e identificar as interconexões entre os diversos tipos de informação. É necessário ponderar, contudo, que as bibliotecas físicas ainda são fundamentais. Nessa empreitada, o recurso aos livros e às revistas especializadas ainda está longe de tornar-se obsoleto. Os alunos lerão muito, em geral, textos escritos por especialistas no tema abordado, pesquisadores que, muitas vezes, dedicaram boa parte de suas vidas à compreensão do assunto a respeito do qual escreveram. Portanto, é esperado que esses autores não optem pelas palavras mais corriqueiras e sim que se esforcem para exprimir suas idéias por meio de vocábulos únicos. Uma dica útil aos iniciantes é a de que tenham sempre à mão um bom e atualizado *léxico da língua portuguesa*. Um dicionário. Em verdade, o primeiro de uma série de obras de referência que certamente comporão a biblioteca pessoal dos estudantes, montada aos poucos, ao longo de anos, de acordo as possibilidades e necessidades de cada um. Não é demais insistir, os dicionários serão indispensáveis companheiros de jornada durante todo o período inicial de formação e permanecerão úteis durante toda a carreira dos



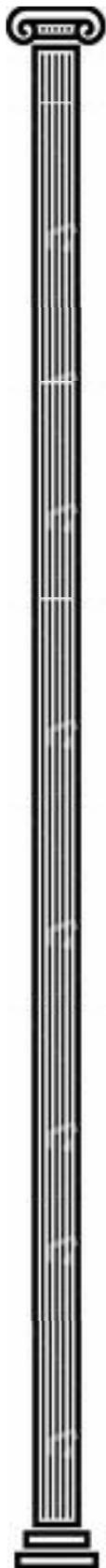


profissionais competentes, sejam eles de quaisquer áreas. Orientados por docentes experientes e tutores bem treinados, na modalidade presencial ou semipresencial, os discentes instigados pelo desafio do conhecimento poderão trilhar o caminho que mais tocar os seus espíritos no longo caminho pelo infindável mundo de saberes que constituem as grandes áreas do conhecimento. De outra forma, mais recorrente e não menos importante, o choque com o que é estranho, o ir de encontro ao diferente, pode levar alguns iniciantes à elaboração de questionamentos, por vezes silenciosos, ligados a questões pragmáticas, do tipo: para que serve isso? Como usarei efetivamente esse conhecimento?

No curso de graduação em História não é diferente. Há algum tempo passamos — como disciplina que busca constantemente reafirmar sua autonomia dentre as humanidades — por um processo de crítica profunda aos princípios e proposições teórico-metodológicas que, desde o século XIX, figuravam como alicerces da *ciência-arte* de contar como viveram os homens e mulheres no passado. A chance dos ingressantes encontrarem poucas semelhanças entre a História estudada, anteriormente, no ensino fundamental e no ensino médio e, agora, na universidade é grande. Nada há de errado nisso. Os propósitos de cada fase de formação são significativamente diferentes. Nos níveis fundamental e médio, associada às demais disciplinas, a História tem como fim despertar o espírito crítico e a consciência da responsabilidade das crianças, dos adolescentes e até dos adultos em relação a um mundo bem maior e mais complexo do que aquele que os cerca cotidianamente. Ao ingressar no curso superior de História, o objetivo de graduandos e graduandas não está centrado na tentativa de apreender todos os fatos que na verdade aconteceram em diferentes datas e lugares. Não mais. Na era da informação — da *internet* e de computadores que cabem na palma da mão, capazes de permanecerem vinte e quatro

horas conectados a satélites que orbitam todo o planeta — acumular dados já não é mais uma habilidade tão esperada dos humanos. Hoje nossa prioridade, como futuros professores/pesquisadores da área de humanidades, é conseguir interpretar o vasto conjunto de informações que nos chegam, e particularmente como profissionais da área de História, é compreender como os homens e mulheres que viveram em diferentes épocas e lugares representaram (escreveram, cantaram, pintaram, esculpiram, encenaram, contaram aos seus descendentes) o passado, a partir de suas questões e problemas presentes. Em outras palavras, a pergunta fundamental do historiador é: como foi arquitetada e construída a História que hoje conhecemos? **Quem a escreveu?** Era um historiador de profissão, um filósofo, um sociólogo, um antropólogo, um engenheiro, um médico, um clérigo, um soldado, um professor universitário, o líder de um movimento político ou um diletante que se divertia com a pesquisa histórica em seus momentos de lazer? **Quando a escreveu?** Tão importante quanto saber de que época trata uma narrativa histórica é identificar, com a maior precisão possível, quando ela foi produzida. Era um período de guerra, de paz, de luta por direitos políticos? **Quais fontes foram consideradas?** O autor dessa História teve acesso a documentos e outras fontes produzidas na época a respeito da qual sua narrativa enfoca, ou o seu texto é baseado apenas em referências indiretas (livros e documentos produzidos em outros períodos, mas que tratam do tema abordado)? **Por que escreveu?** Tinha o autor da narrativa histórica um objetivo político, acadêmico ou religioso? **A quem interessava que essa História fosse escrita?** Além de saber a qual público se destinou essa narrativa, é preciso investigar qual instituição ou pessoa garantiu materialmente a escrita dessa História.





Durante os quatro anos do curso de graduação em História, outras perguntas serão apresentadas a você — aluno e aluna ingressante. Todas devem ser feitas e respondidas, na medida do possível, antes ou durante a leitura dos textos aos quais você terá acesso. Lembre-se sempre, nem todos que receitam remédios são médicos, logo simplesmente falar do passado não torna ninguém historiador. É preciso conhecer *as regras do meio e as artes do ofício*.

Possivelmente, a sua primeira pergunta ao abrir este livro, caso você tenha feito alguma, foi mais ou menos assim: por que o futuro profissional da área de História deve conhecer, ainda que em rápidas pinceladas, a trajetória de uma disciplina chamada Antropologia? E mais, por que estudar uma de suas subdivisões conhecida como Antropologia cultural? Para responder a essas perguntas, uma estratégia válida, talvez a mais comum, seja decompor o termo principal — Antropologia — na busca pelo que os linguistas chamam de *etimologia* ou, num sentido bastante amplo, a origem da palavra. Um bom manual de ciências sociais ou mesmo um dicionário etimológico nos responderia, a certa altura da definição, com lições de grego: *anthropos* quer dizer homem e *logos* pode ser traduzido como tratado, razão ou ciência. Sob esse prisma, é possível afirmar que Antropologia significa *Ciência do Homem* ou área do conhecimento dedicada ao estudo, à explicação e à compreensão do Homem. Nada de novo sob o céu, esse também é o objetivo da História, da Filosofia, da Sociologia e, de muitas maneiras, também da Biologia e até da Matemática. Da Matemática sim. Afinal, quem definiu o valor de cada número, o raciocínio correto para o desenvolvimento de cada fórmula e o resultado falso ou verdadeiro dos cálculos? O Homem. Para quê?

É difícil responder diretamente, mas o resultado disso foi a construção de torneiras, casas, arranha-céus, auto-estradas, pontes, veículos (capazes de nos transportar na terra, na água e no ar), armas, telefones, satélites e uma infinidade de outros utensílios, hoje indispensáveis ao cotidiano de bilhões de pessoas. Em outras palavras, a Matemática, ao lado da Química e também da Física, constituiu-se como área do conhecimento dedicada ao estudo do Homem em sua interação com o ambiente onde habita.

Se as áreas do conhecimento estão, de várias formas, voltadas ao estudo do Homem, o que dá, afinal, especificidade à Antropologia e por que devemos estudá-la num curso de História? É preciso supor que talvez não seja a resposta, acima indicada, insuficiente, mas sim a pergunta inadequada. Inadequada, porque ela não considera quem pergunta. Isso que nós historiadores aprendemos com os antropólogos é fundamental. Não somos quaisquer curiosos. Falamos a partir de um lugar, lugar esse que, por ora, poderíamos traduzir como um ponto de vista que norteia nossa visão de mundo. Falamos a partir da nossa cultura. Somos alunos da área de ciências humanas, optamos por um curso de graduação em História, logo somos — ou pelo menos deveríamos ser — ávidos pelo conhecimento dos fundamentos da escrita da História. Então, nossa pergunta deve relacionar-se precisamente com os nossos interesses mais específicos. Tentemos reformulá-la. O que a História e a Antropologia modernas, como disciplinas, têm em comum? Em quais pontos de suas trajetórias elas se cruzaram?

Agora parece mais plausível. Não temos uma resposta rápida e genérica. Temos uma questão. Já não é mais a pergunta do aluno reticente diante da matriz curricular a cumprir. Estamos mais próximos de um tipo de questionamento que, aos poucos, durante os quatro anos do curso, integrará o cotidiano do futuro profissional da área de História.



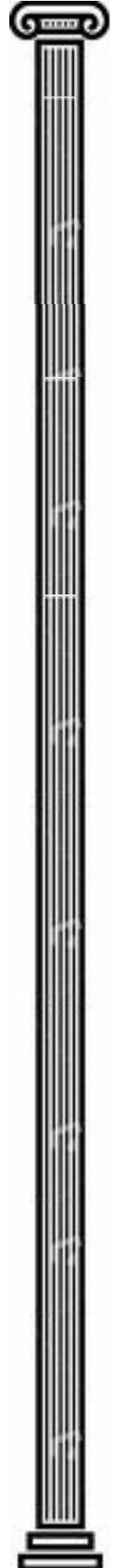


Partimos assim do pressuposto de que a História e a Antropologia modernas apresentaram semelhanças em seus objetivos iniciais ao constituírem-se como disciplinas, compartilharam e aprimoraram métodos de pesquisa e conceitos de interpretação, mas seguiram trajetórias distintas como campos de investigação a respeito do Homem. Temos agora o que poderia ser chamado de um problema de pesquisa muito amplo e, portanto, ainda a ser lapidado, a fim de ter utilidade como guia para um livro de caráter eminentemente introdutório. Como mencionado no título, um itinerário.

É preciso, por fim, estabelecer os recortes de nosso estudo. Realizar escolhas. Estabelecer balizas no espaço e no tempo. Nosso interesse recai inicialmente sobre a Europa Ocidental — em especial sobre os atuais Reino Unido, França, Itália e Alemanha. Ao longo do livro, entram em cena outros importantes países na trajetória do desenvolvimento da Antropologia, com destaque para os Estados Unidos da América, berço da vertente mais significativa da Antropologia cultural, e para o Brasil. Buscamos o que os antropólogos chamam de elaboração da alteridade. Tencionamos compreender o impacto das interpretações européias a respeito da aparência física e dos costumes dos habitantes dos chamados Novos Mundos (das geleiras da Groenlândia aos arquipélagos do Pacífico Sul, dos sertões das Américas aos confins da África subsaariana e tantos outros lugares) sobre a compreensão dos hábitos e costumes dos próprios povos que habitam o Ocidente. Embora haja referências a períodos mais recuados e também aos dias atuais, o livro trata principalmente do período compreendido entre meados do século XVIII e as últimas décadas do século XX.

Não há aqui a pretensão de identificar o que é ou não é cultural. Oportuno seria desnaturalizar e investigar a história de hábitos, práticas e costumes. Por que somos religiosos? Por que estudamos? Por que nos casamos? Por que, mesmo livres, não podemos fazer o que queremos? Por que somos capazes de amar ou odiar épocas em que não vivemos, lugares onde nunca fomos e pessoas que não conhecemos? Nada é natural. Nada *sempre foi assim*. Todas as crenças, todos os costumes, todos os hábitos, todas as preferências e todas as práticas têm uma história. Estão inseridos em práticas culturais historiáveis. Aí está uma primeira resposta à nossa indagação central. De maneira geral, muitos historiadores e antropólogos partilham hoje dessa mesma opção interpretativa — historiar, compreender e interpretar múltiplas possibilidades coexistentes de práticas culturais.

Além dessa, muitas outras convergências entre a Antropologia e a História serão apontadas ao longo deste livro. Espero que ele possa instigar você. Servir como um ponto de partida e um itinerário na *busca contínua pelo conhecimento* — a mais poderosa ferramenta de trabalho do professor de História.





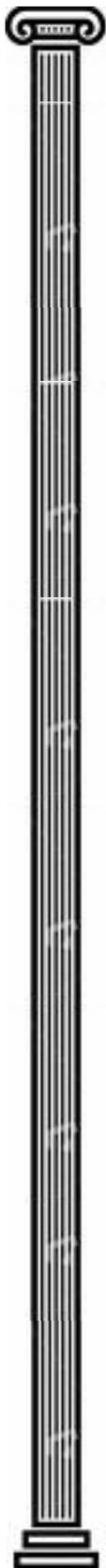


### O olhar antropológico e a Antropologia moderna: campos de ação, linhas interpretativas e a relação com a História

*A antropologia em geral e a antropologia cultural em particular extraem a maior parte de sua vitalidade das controvérsias que as animam. Não estão muito destinadas a posições firmes e questões resolvidas.*  
Clifford Geertz (1926-2006)

Assim, de chofre, a epígrafe escolhida para iniciar este capítulo soa desoladora. Escrita por um dos mais influentes antropólogos das últimas décadas, *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, obra da qual o excerto acima foi extraído, recebeu uma tradução para o português, no Brasil, um ano após seu lançamento nos Estados Unidos da América, com o título alvissareiro de *Nova luz sobre a Antropologia* (2001). O descompasso entre o título original e a versão brasileira é apontado pela antropóloga e historiadora Lilia Moritz Schwarcz (2001) e, devemos concordar, procede. Clifford Geertz não era dado a lançar luz. Não no sentido iluminista da cunhagem de grandes teorias interpretativas. Antes preferia deixar todos no escuro. Dotado de uma mordaz ironia, *brandiu a sua espada* em defesa de posições concretas contra conceitos excessivamente polissêmicos ou inutilmente estáticos. Apontou caminhos, compartilhou experiências de campo e deixou aos seus leitores a tarefa de desenvolver *outros olhares*. *Nova luz sobre a Antropologia*, entretanto, vai muito além de mapear o *estado da arte* da disciplina Antropologia — o que seria em História o equivalente a um monótono balanço historiográfico panorâmico.





Os textos nele reunidos discutem muito da atual situação epistemológica das ciências humanas — hoje mais precisamente nomeadas *humanidades*. Em abono dessa última assertiva, é possível propor que troquemos, na epígrafe acima, a palavra Antropologia por História e a afirmação se manterá igualmente válida. Isso não é mera coincidência. O processo de crítica permanente aos pressupostos e fundamentos da História e da Antropologia, pelos seus próprios pesquisadores, garantiu, durante algum tempo, a sucessão de teorias interpretativas e métodos em voga (em História: o historicismo, os marxismos, o estruturalismo, o pós-estruturalismo; em Antropologia: o evolucionismo, o funcionalismo, a etnolinguística, dentre muitos outros; todos, aliás, de alguma maneira presentes nas duas disciplinas). Há pelo menos duas décadas, contudo, o que tomou corpo no âmbito das humanidades foi a crítica às próprias noções de teoria e de método, ambas cunhadas no interior do projeto iluminista que pressupunha a edificação necessária de *um Homem* e *uma Humanidade*, um padrão de civilização para o qual, em diferentes temporalidades, todos os povos, à medida que compreendessem a Razão, necessariamente convergiriam.

Ao tomar em conta tais questões, nosso objetivo, neste primeiro capítulo, é apresentar a Antropologia a partir de sua diversidade constitutiva, do seu permanente exercício de reconstrução — ou melhor, de *redescrição* — que constitui a pedra angular de qualquer empreendimento intelectual. Começemos então com uma pergunta.

### **1.1 – O que estudam os antropólogos?**

Na introdução deste livro, vimos que tentar definir a Antropologia como a ciência do Homem ou o estudo do Homem é pouco esclarecedor, principalmente quando pensamos no plano mais amplo das demais disciplinas que compõem as humanidades.

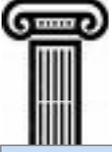


Embora nos encarreguemos adiante de compreender as definições possíveis, os métodos e os campos de ação da Antropologia cultural, é relevante desfazer logo de início um equívoco muito comum, aquele que associa o antropólogo exclusivamente ao estudo das chamadas sociedades primitivas, simples ou selvagens. Basicamente, muitas pessoas ainda acreditam que se tornar antropólogo hoje no Brasil, por exemplo, é o equivalente a estudar necessariamente uma das dezenas de etnias indígenas espalhadas pelo país, principalmente aquelas que habitam aldeias localizadas em áreas distantes das cidades. Essa percepção, embora hoje anacrônica, está diretamente vinculada ao próprio desenvolvimento da disciplina que, no seu nascer como ciência, se dedicava ao estudo das sociedades então entendidas como não civilizadas, quando comparadas ao padrão mais geral da **Cultura Ocidental**.

Embora ainda muito comum, não é mais plausível associar a idéia de cultura apenas às expressões humanas (música, pintura, escultura, teatro, dança, literatura, filosofia) reivindicadas e reconhecidas como produto do mundo ocidental europeu, herdeiro das raízes clássicas da Antigüidade Greco-Romana. Desde, pelo menos, a segunda metade do século XX, intelectuais, políticos, religiosos, movimentos sociais e ONGs (Organizações Não Governamentais) lutam pelo reconhecimento mundial da compreensão de que as várias formas de expressão humana, produzidas e pactuadas como válidas por diferentes grupos humanos em todos os tempos e todos os lugares, são equivalentes. Devem, portanto, ser estudadas, compreendidas e respeitadas. Infelizmente, para muitas pessoas e governos, esses ainda são ideais difíceis de serem alcançados num mundo vincado pelos conflitos e guerras que fundem diferenças históricas entre povos, disputas por territórios e interesses comerciais. No entanto, se por um lado a pluralidade cultural é desejável para o desenvolvimento de alternativas ao conceito contemporâneo de civilização, por outro, segundo alertou o antropólogo norte-americano Clifford Geertz, os múltiplos significados atribuídos nas últimas décadas ao conceito de cultura precisam de restrição. Se a cultura se torna o mote, a doença e o remédio de tudo, ela passa a não explicar nada.

Com a ajuda do antropólogo brasileiro Roque de Barros Laraia, é oportuno retomarmos a primeira tentativa formal, cunhada ainda no século XIX, de definição do conceito de cultura. “No final do século XVIII e no princípio do seguinte, o termo germânico *Kultur* era utilizado para simbolizar todos os aspectos espirituais de uma comunidade, enquanto a palavra francesa *Civilization* referia-se principalmente às realizações materiais de um povo. Ambos os termos foram sintetizados, por volta de 1870, por Edward Tylor (1832-1917) no vocábulo inglês *Culture*, que ‘tomado em seu amplo sentido etnográfico é este todo complexo que inclui conhecimentos, crenças arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade’. Com esta definição, Tylor abrangia em uma só palavra todas as possibilidades de realização humana, além de marcar fortemente o caráter de aprendizado da cultura em oposição à idéia de aquisição inata [ou seja, já presente no nascimento], transmitida por mecanismos biológicos” (LARAIA, 2006, p. 25). No Capítulo 4 deste livro, contudo, aprofundaremos a questão e veremos como essa definição, ainda no século XIX, foi criticada.

Nos últimos séculos, entretanto, as sociedades, antes geograficamente isoladas, sofreram um brutal processo de integração. Geertz afirmou, em meados dos anos 1990, que “as terras altas da Nova Guiné, a Amazônia e talvez algumas partes do Ártico ou do Kalahari [no sul da África]” (2001, p. 88), eram os únicos lugares do planeta que ainda poderiam se candidatar como lares de povos isolados do contato com a



Para obter mais informações a respeito desses temas, consulte na internet os seguintes endereços: [http://planetasustentavel.abril.com.br/noticia/ambiente/conteudo\\_296322.shtml](http://planetasustentavel.abril.com.br/noticia/ambiente/conteudo_296322.shtml) e <http://articphoto.co.uk/gallery2/arc tic/peoples/alaska/ak3023-32.htm>. O primeiro traz uma matéria a respeito da visita feita ao Brasil, em agosto de 2008, pelo Xamã esquimó Angaangaq Lyberth, líder espiritual da Groenlândia, que proferiu uma palestra a respeito dos efeitos do aquecimento global no Pólo Norte para acadêmicos da Fundação Getúlio Vargas, em São Paulo. O segundo endereço eletrônico contém a fotografia de duas crianças esquimós sendo transportadas de volta da escola em um moderno snowmobile, na cidade de Shishmaref, localizada no extremo norte do Alaska, próximo do conhecido Estreito de Bering que liga a porção de terra mais ao norte das Américas com a Ásia. Em geral, a máquina é produzida por montadoras (dentre as quais figura pelo menos uma tradicional fabricante de motocicletas japonesa) sediadas nos Estados Unidos da América ou no Canadá, a partir de peças fabricadas em diferentes partes do mundo. Também é oportuno indicar uma rápida consulta ao site oficial da banda de rock paulistana Titãs. No endereço: [http://www.titas.net/discografia/index.php?interface=0&acao=disco&disco\\_id=8](http://www.titas.net/discografia/index.php?interface=0&acao=disco&disco_id=8), encontra-se a relação das músicas que integram o disco Titanomaquia de 1993. A de número 3, intitulada Disneylândia — cuja letra é assinada pelo poeta e então integrante da banda Arnaldo Antunes — consegue recriar com grande acuidade as diferentes facetas do complexo fenômeno da Globalização, no qual se inscrevem as relações aqui mencionadas.



Cultura Ocidental, embora tenha afirmado também que mesmo essas regiões passavam por um processo de rápida *ocidentalização*. No norte do Canadá, na Groenlândia, no Alaska ou na Sibéria, um esquimó — termo que designa diferentes grupos étnicos, tais como Inuits, Yupiks e Inupiat —, que passa adiante, geração após geração, dentre muitas outras, a arte de viver em temperaturas de até 30°C negativos, usa para caçar, pescar e buscar os filhos na escola — há algum tempo, desde que suas condições financeiras permitam —, no lugar dos tradicionais trenós puxados por cães da raça *husky*, veículos específicos para o deslocamento na neve, conhecidos como *snowmobiles*, cujas peças são produzidas a milhares de quilômetros de sua casa.

Mas, não nos enganemos, a integração cultural não é necessariamente positiva. Todas as pessoas, inclusive nós e os esquimós, que se valem de veículos movidos por combustíveis fósseis (derivados do petróleo, por exemplo) contribuem para o derretimento das geleiras e para o aquecimento do planeta. Esse fenômeno, responsável por várias catástrofes ambientais, impede que os pesados *snowmobiles* possam trafegar, como outrora, em qualquer lugar das regiões polares, pois há risco de uma camada de gelo, agora fina, ceder, jogando a máquina e seus passageiros em lagos e rios cuja superfície permanecia congelada a maior parte do ano, há algumas décadas.

A notícia de que ainda há povos isolados e desconhecidos nas matas brasileiras, mesmo em se tratando da gigantesca Floresta Amazônica, causa surpresa e estranhamento para muitas pessoas. Em junho de 2008, fotografias aéreas feitas na Amazônia, em uma região próxima da divisa entre o Estado do Acre e o Peru, registraram a existência de um grupo de guerreiros de etnia não identificada, com corpos pintados e armas nas mãos.



Segundo os pesquisadores responsáveis, ao todo, foram produzidas mais de mil fotografias de homens, mulheres, habitações e plantações. Tais imagens circularam na grande imprensa internacional, despertando curiosidade em muitas pessoas, bem como verdadeiros dilemas e polêmicas entre militantes da causa indígena, jornalistas, políticos e pesquisadores. Dentre as controvérsias que se desdobraram a partir da divulgação das imagens, aventou-se a possibilidade de não se tratar de uma tribo isolada ou perdida, mas de um grupo maior forçado a se dividir em grupos menores que acabaram procurando áreas mais profundas da floresta para habitarem. Esses grupos manteriam ainda hoje contato com índios de outras etnias e regiões próximas da área onde foram fotografados. Ademais, representantes de diferentes instituições, sediadas em diversos países, levantaram a questão da necessidade — ou não — do estabelecimento pelos pesquisadores de quaisquer formas de contato com os índios.

A questão central que nos interessa abordar aqui não é apenas a de um equívoco passado adiante pelo senso comum a respeito do que a Antropologia é ou acerca do que os antropólogos fazem, trata-se de, a partir desses e de outros exemplos, compreender que a Antropologia, como área do conhecimento, não sobreviveria se definida pelo seu primeiro objeto de estudo — o selvagem, o primitivo, o não civilizado. Pois, no longo e dramático processo histórico que conduziu ao domínio da sociedade tecnológica — baseada no fluxo rápido de informações e pessoas, sedenta por trabalhadores baratos e especializados, bem como pela expansão constante dos mercados consumidores —, houve uma generalização do processo de exploração da maior parte das regiões do globo, como nunca antes visto. Dito de outra maneira, em razão dos próprios contatos culturais ocorridos ao longo da história, o objeto de estudo original da Antropologia — as populações apartadas da Cultura Ocidental — praticamente desapareceu.

**“Funai fotografa índios isolados na fronteira do Brasil com o Peru.** Durante 20 horas de voo em uma aeronave Cesna Skylane, a Frente de Proteção Etno-Ambiental Rio Envira da Fundação Nacional do Índio coletou imagens de indígenas isolados na margem esquerda do rio Envira, no Acre, próximo à fronteira com o Peru. O grupo, de etnia ainda não definida, vive em seis malocas e possui grande área de roçado. Os guerreiros fotografados têm aparência forte e sadia. Próximo a igarapés da margem direita do rio Envira foram encontradas outras malocas, confirmando a presença de outros povos isolados. O trabalho foi coordenado pela Funai, para recolher dados de localização, tamanho das malocas e estimativa de aumento populacional. ‘Nessa região existem quatro povos isolados distintos que já temos acompanhado há 20 anos’, explica José Carlos Meirelles Júnior, coordenador da frente de proteção. A equipe da Frente de Proteção contou com apoio da Secretaria Especial dos Povos Indígenas do Governo do Acre. Os voos foram realizados entre os dias 28 de abril e 02 de maio [de 2008] nas Terras Indígenas Alto Tarauacá e Kampa e Isolados do Rio Envira, já demarcadas e homologadas, e na Terra Indígena Riozinho do Alto Envira, que está em processo de regularização”. Disponível em: [http://www.funai.gov.br/ultimas/noticias/1\\_semestre\\_2008/mayo/un2008\\_012.html](http://www.funai.gov.br/ultimas/noticias/1_semestre_2008/mayo/un2008_012.html). Acesso em: 15 jan. 2009. No endereço eletrônico aqui indicado existe uma seleção das fotografias mencionadas. Segundo os pesquisadores responsáveis, ao todo foram produzidas mais de mil fotografias de homens, mulheres, habitações e plantações. Para acompanhar mais detalhadamente alguns argumentos postos em debate a respeito do isolamento e da necessidade, ou não, de intervenção do Estado ou de pesquisadores junto a esses índios na Amazônia, consulte: [http://oglobo.globo.com/pais/mat/2008/05/30/foto\\_de\\_indios\\_isolados\\_gera\\_dilema\\_sobre\\_contato\\_com\\_tribos-546577950.asp](http://oglobo.globo.com/pais/mat/2008/05/30/foto_de_indios_isolados_gera_dilema_sobre_contato_com_tribos-546577950.asp)





Só nas terras do atual Brasil, segundo a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (1992), entre o início do século XVI e o final do XX, as diversas etnias autóctones, que chamamos indígenas, foram reduzidas — pela escravidão, pelas doenças, pelo assassinato, pela fuga para outras áreas, pela integração ao universo cultural europeu — a não mais que duzentas mil pessoas. Da África — continente só integralmente explorado pelo chamado *Velho Mundo* a partir de meados do século XV — outros milhões de pessoas foram arrancadas de suas regiões de nascimento, transformadas em escravos e vendidas para as Américas.

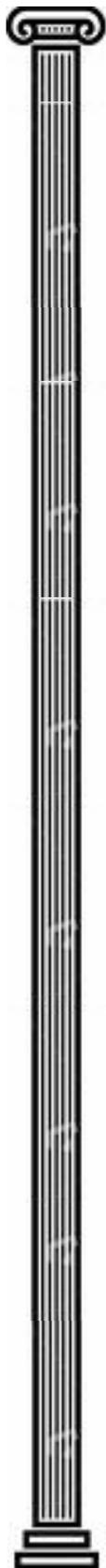
Um processo histórico de séculos, marcado por intrincados encontros culturais, que envolveu: práticas escravistas locais ancestrais; ampliação, pelos europeus, de rotas comerciais ocupadas e expandidas por negociantes mouros que — a partir da Península Arábica, passando pelo Istmo de Suez, pelo Golfo de Áden e pelos portos do Mar Vermelho — foram se estabelecendo e espalhando o Islamismo por todo o norte do continente entre os séculos VII e XIV; além da intervenção direta em disputas por poder nos grandes reinos africanos, tal como a estabelecida pelos portugueses no Reino do Congo (COSTA e SILVA, 2002; RODRIGUES, 2005). Estima-se, entre os especialistas na história africana, que de fins do século XVI até meados do XIX, tenham sido transportadas da África para as Américas cerca de dez milhões de pessoas, vendidas como escravos, o que seria mais ou menos o equivalente a toda a população do Estado do Paraná em 2007. Desse total, mais de 40%, ou seja, entre quatro e cinco milhões de pessoas escravizadas desembarcaram em portos brasileiros. A colônia portuguesa da América foi, de longe, a região que mais importou cativos africanos. No conjunto das colônias Britânicas do Caribe, que figurou durante muito tempo como segundo maior receptor de africanos escravizados das Américas, não chegou a desembarcar a metade do número de escravos que, no mesmo período, foi transportado da África para os portos do futuro Brasil (FLORENTINO, 1997).



Um rápido olhar sobre séculos de história das Américas (do norte, central e do sul) e das Áfricas (saarina, ou norte, e subsaarina) oferece exemplos mais que suficientes para sustentar o argumento apontado acima, embora saibamos ter sido precisamente durante o século XX que o processo se generalizou pelas mais variadas regiões do globo. Assim, sem ter mais o que estudar (o selvagem, o primitivo, o apartado da Cultura Ocidental), a Antropologia nascida como ciência no século XIX desapareceria em meados do XX? Como sair dessa incômoda situação? Segundo o antropólogo francês François Laplantine, a solução foi compreender que a Antropologia não se define pelo seu objeto empírico de estudo (o primitivo, o não civilizado, o exótico), mas por um olhar específico, uma maneira própria de interpretar e compreender *o que faz do homem Homem* — em cada lugar e em todos os lugares, em cada época e em todas as épocas.

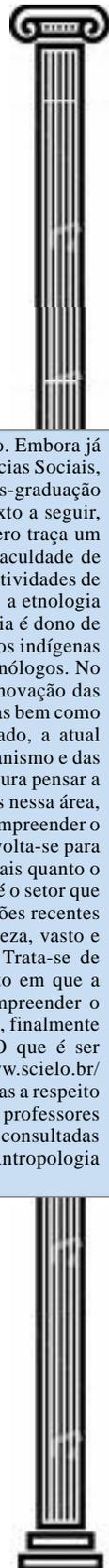
É precisamente esse ponto de vista da *totalidade*, e o fato de que o antropólogo procura compreender, como diz Lévi-Strauss, aquilo que os homens 'não pensam habitualmente em fixar na pedra e no papel' (nossos gestos, nossas trocas simbólicas, os menores detalhes dos nossos comportamentos), que faz dessa abordagem um tratamento fundamentalmente diferente dos utilizados setorialmente pelos geógrafos, economistas, juristas, sociólogos, psicólogos [...] A antropologia não é apenas o estudo de tudo que compõe uma sociedade. Ela é o estudo de todas as sociedades humanas (a nossa inclusive), ou seja, das culturas da humanidade como um todo em suas diversidades históricas e geográficas (LAPLANTINE, 2006, p. 20).

Ainda na tentativa de compreender melhor os campos de atuação dos antropólogos, vejamos algumas atividades por eles desenvolvidas no dia-a-dia do seu trabalho. Tentemos traduzir o que pode ser entendido como esse olhar específico, “a observação direta, por impregnação lenta e contínua de grupos humanos minúsculos com os quais mantemos uma relação pessoal” (LAPLANTINE, 2006, p. 21), que não deixa de ser um legado do período inicial de desenvolvimento da disciplina como ciência.



Algumas atividades são mais conhecidas, tais como a observação, o registro e a interpretação de rituais e episódios cotidianos da vida de diferentes grupos de indivíduos. Não raro, antropólogos figuram em filmes, documentários e programas de TV realizando o que ficou conhecido como atividade de campo: entrevistando moradores, observando e anotando à distância, ou ainda, experimentando momentos de profunda imersão nas práticas e costumes dos grupos estudados. Eles podem ser flagrados misturados aos militares de um quartel, junto aos fiéis das mais variadas religiões, seitas e crenças — em alguns casos até convertendo-se —, pintados tomando parte nos rituais de uma etnia indígena, morando em barracas com comunidades de ciganos, convivendo com os *sem-teto* em prédios abandonados, com os *sem-terra* em assentamentos e áreas ocupadas, com descendentes de escravos africanos em uma comunidade remanescente de quilombo, com seringueiros na Amazônia, trabalhando com garis nas ruas, juntando recicláveis com os catadores de uma cooperativa e assim por diante.

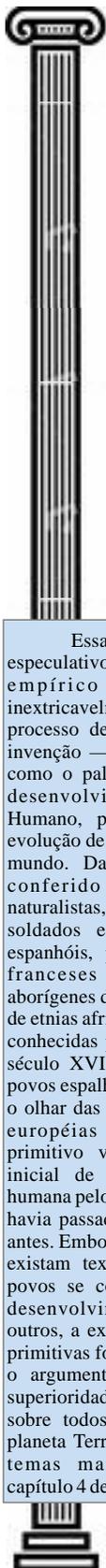
Outras atividades desempenhadas pelos antropólogos, menos divulgadas pelos meios de comunicação de massa, estão fortemente ligadas à interdisciplinaridade, ou seja, encontram-se associadas aos trabalhos realizados em conjunto com profissionais — ou a partir dos métodos — de outras disciplinas. Os antropólogos participam de escavações arqueológicas, trabalham na interpretação dos significados simbólicos conferidos por povos ancestrais a determinados artefatos, tais como vasos utilizados como urnas funerárias, estátuas cultuadas como deuses, entalhes em rochas que serviam para medir o tempo, dentre muitos outros. Empreendem medições de fósseis, realizam o mapeamento das plantas (utilizadas como alimentos e medicamentos por determinados povos) existentes em uma dada região. Analisam características peculiares, tanto da anatomia quanto da psicologia dos membros de um determinado grupo de indivíduos. Podem, ainda, atuar como peritos em processos judiciais de regularização da posse



das terras ocupadas por indígenas ou por comunidades que se autodefinem como quilombolas. Não podemos deixar de mencionar que o trabalho do antropólogo, bem como de todos os profissionais das diversas áreas do saber, inclui horas e horas de leituras de uma vasta bibliografia especializada, destinada a possibilitar a construção de novos problemas de pesquisa, além, é claro, de subsidiar a seleção, sistematização, compreensão e interpretação de todos os dados colhidos nas inúmeras atividades acima mencionadas.

Nas últimas décadas, o caminho mais comum para a carreira de antropólogo é o do curso universitário. Embora já haja cursos específicos, em geral, a opção pela carreira é feita na fase final de uma graduação mais ampla em Ciências Sociais, que, ao final, permite ao aluno escolher entre a Sociologia, a Antropologia e a Ciência Política. Assim, é na pós-graduação *stricto sensu* (mestrado e doutorado) que o profissional principia a definição de seu objeto de pesquisa. No texto a seguir, excerto de um artigo mais amplo intitulado “O que é ser antropólogo hoje” (1994), a antropóloga Paula Montero traça um panorama das linhas de investigação desenvolvidas pelos professores do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo – USP. Segundo a professora Montero: “As atividades de pesquisa do setor de pós-graduação se desenvolvem atualmente em torno de três eixos temáticos fundamentais: a etnologia indígena, o estudo das populações negras e o mundo da cultura nos grandes centros urbanos. O setor de etnologia é dono de uma vasta tradição de pesquisa. Desde os anos 50, consagrou-se ao estudo da vida e organização social dos grupos indígenas brasileiros, acumulando desde então longa experiência no conhecimento dessas sociedades e na formação de etnólogos. No momento atual, problemas mobilizam os estudos em desenvolvimento nessa área: por um lado, a partir da renovação das fontes documentais existentes sobre esses grupos, procura-se retrazar uma ampla História das sociedades indígenas bem como de suas relações com a sociedade envolvente, em particular a legislação e a ação indigenista; por outro lado, a atual reorganização dos movimentos indígenas leva à rediscussão do problema da identidade étnica e do lugar do xamanismo e das representações mitológicas na sua construção. A questão do negro é hoje uma das mais candentes, quando se procura pensar a construção da cidadania na sociedade brasileira. O Departamento de Antropologia vem desenvolvendo pesquisas nessa área, marcadas fundamentalmente por dois eixos principais: o primeiro, que podemos chamar de africanista, procura compreender o processo colonial na África e o modo como se constituíram os Estados africanos independentes; o segundo eixo volta-se para as expressões da cultura negra no Brasil, envolvendo tanto o estudo de grupos relativamente isolados e tradicionais quanto o de negros no contexto urbano, com sua organização política e suas manifestações religiosas. O mundo da cultura é o setor que congrega atualmente o maior número de pesquisadores. Fruto de demanda, que a complexidade e as transformações recentes da vida nos grandes centros urbanos tornam cada vez mais prementes, esse campo de estudos é, por sua natureza, vasto e heterogêneo. Apesar da diversidade que congrega, uma mesma problemática caracteriza o perfil do setor. Trata-se de compreender os significados e os modos de operação das mais diversas manifestações culturais, no momento em que a sociedade se apresenta como um conjunto fragmentado de vivências e crenças. Nesse sentido, interessa compreender o crescimento dos mais diversos tipos de religiões, o modo como a cidade abriga diferentes tipos de sociabilidade e, finalmente como as instituições e seus intelectuais procuram pensar o Brasil enquanto nação”. MONTERO, Paula. O que é ser antropólogo hoje. Estudos Avançados. 1994, v. 8, n. 22, a. p. 329-335. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40141994000300042](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141994000300042). Acesso em: 20 jan. 2009. Informações atualizadas a respeito do Departamento de Antropologia da USP, como funcionam os cursos de graduação e pós-graduação, quais são os professores participantes, as linhas de pesquisa atualmente desenvolvidas, bem como as publicações resultantes, podem ser consultadas no endereço eletrônico <http://www.fflch.usp.br/da/>. Também na internet podem ser localizados outros cursos de Antropologia sediados em várias universidades do Brasil e do Mundo.

Contudo, o antropólogo espanhol Angel-B. Espina Barrio adverte que tentar entender o que a Antropologia é a partir daquilo que os antropólogos fazem é uma tarefa árdua e, muitas vezes, pouco útil, pois muitos são os paradigmas e as subdivisões da área. Ele cita algumas mais conhecidas, vejamos: “antropologia cultural, física, econômica, social, aplicada, médica, psicológica, lingüística, filosófica, cognitiva, ecológica, hermenêutica, funcional, simbólica, estrutural” (BARRIO, 2005, p. 20), dentre tantas outras.



Essa partição entre saber especulativo (filosófico) e saber empírico (científico) está inextricavelmente unida ao longo processo de afirmação — ou de invenção — da Europa Ocidental como o palco do mais avançado desenvolvimento do Espírito Humano, ponto de chegada da evolução de todas as sociedades do mundo. Daí o nome primitivo, conferido por navegadores, naturalistas, missionários, artistas, soldados e agentes de Estado espanhóis, portugueses, ingleses, franceses e holandeses aos aborígenes da Oceania, às centenas de etnias africanas e americanas, só conhecidas pelos europeus após o século XVI, dentre tantos outros povos espalhados pelo mundo. Sob o olhar das academias de ciências européias dos oitocentos, o primitivo vivia em um estágio inicial de evolução da cultura humana pelo qual o branco europeu havia passado décadas ou séculos antes. Embora desde a Antiguidade existam textos nos quais alguns povos se colocam em níveis de desenvolvimento superiores a outros, a existência de sociedades primitivas foi, no mundo moderno, o argumento maior da pretensa superioridade da Cultura Ocidental sobre todos os outros povos do planeta Terra. Retomaremos esses temas mais detidamente no capítulo 4 deste livro.

O problema reside no fato de que, no dia-a-dia de seus estudos, antropólogos filiados a paradigmas ou correntes de interpretação divergentes podem lançar mão — de maneiras muito particulares — das mesmas atividades de campo ou gabinete, dentre as que esboçamos acima.

## 1.2 – A Antropologia como diversidade: da Filosofia à ciência e *vice-versa*

Os antropólogos, no entanto, não se dão por vencidos e nos auxiliam a elaborar — mesmo esquemática — uma enunciação das principais áreas da Antropologia. Não vamos, entretanto, nos deter ao elenco de autores participantes de cada uma dessas vertentes, pois esse seria um trabalho de classificação e rotulação irrelevante, uma vez que, como vimos, importantes especialistas da área transitam por diferentes tendências interpretativas. Nosso objetivo aqui é chegar à Antropologia cultural e delinear sumariamente em quais vertentes interpretativas ela se divide. Ou melhor, quais campos de abordagem antropológica desdobraram-se a partir dela. É preciso ressaltar ainda que outras classificações das áreas da Antropologia são possíveis. Aqui apresentada é uma opção válida.

Há uma separação inicial, embora bastante complexa, a ser observada: Filosofia *versus* ciência. Essa separação é mais ampla do que a trajetória da Antropologia, disciplina que, não obstante, nela também se encontra imersa. Liga-se à história da ciência e mais detidamente à história da ciência da sociedade ou física social, a qual procurou se desvincular não só do pensamento místico e religioso, mas legitimar-se por meio da crítica aos conhecimentos produzidos a partir de especulações filosóficas.

O mais importante representante desse movimento — curiosamente mais respeitado no Brasil das primeiras décadas republicanas do que por seus contemporâneos franceses — foi o filósofo Auguste Comte (1798-1857).



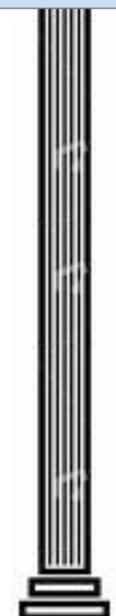
Em sua *Classificação das Ciências*, segunda parte do *Curso de Filosofia Positiva*, Comte asseverava que a *física da sociedade* — mais tarde Sociologia — deveria abandonar o modelo da especulação filosófica e tomar como exemplo de desenvolvimento os métodos das ciências da natureza (principalmente da Biologia).

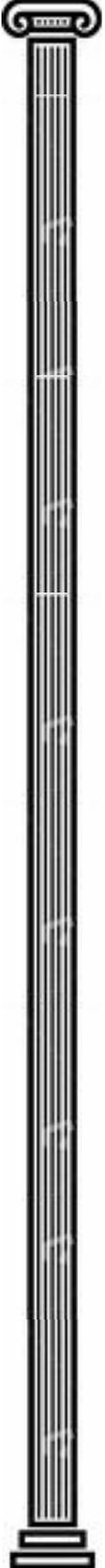
A ciência da sociedade deveria se desenvolver, amadurecer e — de modo semelhante ao das ciências da natureza — revelar aos governantes, ao mundo da política, todas as leis que natural e invariavelmente regiam a organização da sociedade. Transferido ao domínio da política, esse conhecimento serviria como a cura para todos os males que afetavam o perfeito equilíbrio e harmonia sociais. Impedimentos e atrasos no processo histórico evolutivo da humanidade rumo ao seu destino incontornável — a plenitude do espírito positivo.

No âmbito dessa divisão inicial — Filosofia *versus* ciência — existe uma larga tradição de reflexões de cunho antropológico empreendidas por pensadores que, ao longo da história, desenvolveram estudos para definir o Homem a partir de uma essência. Esses pensadores debruçaram-se sobre a investigação de elementos conceituais (a razão, a cultura, a moral, a ética) responsáveis por distinguir o Homem de todos os demais seres vivos, conferindo-lhe uma identidade universal. Tais estudiosos, de maneira geral, compõem um núcleo heterogêneo, e ainda bastante ativo, da chamada *Antropologia Filosófica*.

Não nos apresseemos, contudo, talvez inspirados pelas proposições de Auguste Comte acima mencionadas, a afirmar que a Antropologia filosófica e a Antropologia empírica ou científica se anularam ou que se sucederam no tempo. A questão “*o que é o homem?*” — de autoria do filósofo alemão Immanuel Kant (1724-1824) — é reputada como uma das mais importantes contribuições ao

Além de esboçar os princípios que regeriam a futura Sociologia, como bom filósofo, Comte desenvolveu a lei fundamental que subordinava todas as demais, a Lei dos Três Estados que, ao lado do Hegelianismo e do Marxismo, acabou por se constituir numa das mais importantes teleologias modernas do século XIX. “Segundo a lei dos três estados, o espírito humano teria passado por três fases sucessivas. Na primeira, o espírito humano explica os fenômenos atribuindo-os a seres, ou forças, comparáveis ao próprio homem [Estado Teológico ou fictício]. Na segunda, invoca entidades abstratas, como a natureza [Estado metafísico ou abstrato]. Na terceira [Estado Positivo ou Científico], o homem limita-se a observar os fenômenos e a fixar relações regulares que podem existir entre eles, seja num momento dado, seja no curso do tempo; renuncia a descobrir as causas dos fatos e contenta-se em estabelecer as leis que os governam. [...] A combinação da lei dos três estados com a classificação das ciências tem por objetivo provar que a maneira de pensar que triunfou na matemática, na astronomia, na física, na química e na biologia, deve, por fim, impor-se à política, levando à constituição de uma ciência positiva da sociedade, a sociologia” (ARON, 2003, p. 87-88).





desenvolvimento do pensamento moderno, bem como desembocou em todas as demais subdivisões da Antropologia, inclusive nos estudos empreendidos pela Antropologia científica. O caminho inverso é verdadeiro, os filósofos dedicados ao estudo das categorias ontológicas fundamentais que sustentam o conceito de Homem também se servem dos estudos das demais áreas da Antropologia como subsídios para o seu trabalho. Em sua obra *Filosofia da História* (1836), Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) — ao lado de Kant, um dos mais importantes nomes da Filosofia moderna — valeu-se de estudos científicos a respeito das Américas e das Áfricas na construção da sua *filosofia do espírito*.

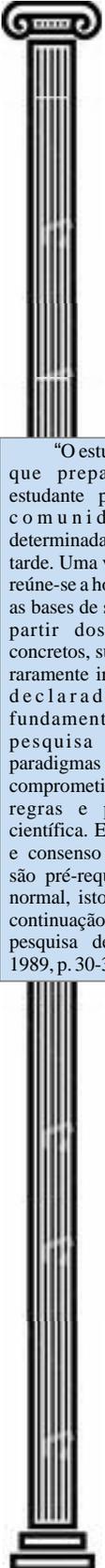
Em suma, no âmbito mais amplo das humanidades, a ciência não substituiu a Filosofia como forma autorizada de reflexão, como propunha Auguste Comte. No caso específico da Antropologia, vale insistir, a Antropologia filosófica gera questões úteis aos trabalhos da Antropologia científica, a qual, por sua vez, também produz estudos considerados pelos filósofos em seus questionamentos a respeito do Homem.

Nossa atenção primordial neste livro, entretanto, volta-se para a relação da Antropologia cultural com a História no mundo contemporâneo, que se dá, fundamentalmente, a partir dos desdobramentos das vertentes científicas da História e da Antropologia, notadamente a partir de fins do século XVIII. Tais vertentes dos estudos antropológicos podem ser agrupadas, como mencionado acima, sob a denominação de *Antropologia empírica ou científica*. De maneira geral, seus integrantes mantiveram uma relação necessária entre seu trabalho e a construção de estudos antropológicos fundamentados em dados coletados, tratados e analisados segundo conjuntos de procedimentos metodológicos identificados com a ciência moderna.



No âmbito das inúmeras tendências existentes no interior da Antropologia empírica, é possível estabelecer dois grupos principais: *Antropologia física* e *Antropologia cultural*. A partir de dualidades típicas — e hoje muito criticadas — do pensamento ocidental moderno tais como *natureza/cultura*, *biologia/sociedade*, Barrio aponta uma dupla dimensão do ser humano como ponto de partida da definição do objeto de estudo das principais subdivisões da *Antropologia empírica*, quais sejam: a *Antropologia física*, que analisa o homem sob o ponto de vista *natural*, de ser corpóreo e biológico; a *Antropologia cultural*, que aborda o homem a partir de sua forma de explicar o mundo, a partir de uma concepção *cultural*, de ser civilizado e simbólico. Primeiro, vejamos mais detalhadamente em que consiste a atividade dos antropólogos que integram a vertente da Antropologia física ou biológica. Fundamentalmente, os estudiosos que compõem essa tendência da Antropologia concentram seus experimentos e análises no processo de evolução biológica dos animais, incluindo nele o homem como objeto de estudo. O homem é visto como um organismo vivo, tal como os demais seres vivos que integram a natureza. Em geral, esses estudiosos ocupam-se da investigação:

[...] da origem e evolução do homem (processo de hominização) e das diferenças físicas que se dão entre os seres humanos, da variação genética e das adaptações fisiológicas do homem frente aos diversos ambientes. Para isso, conta com uma série de estudos e de áreas de especialização: primatologia (estudo dos primatas, grupo animal próximo ao homem), paleoantropologia (estudo da evolução humana através dos fósseis), antropomorfologia (anatomia comparada de diversos tipos e raças humanas), genética antropológica, ecologia humana [dentre outros]. A atividade concreta destes cientistas costuma consistir em trabalhos próximos da arqueologia, recolhimento de fósseis, antropometria (medição de partes corporais humanas, especialmente, o crânio – craniometria) e, ultimamente, análises mais sofisticadas relativas às características serológicas [relativas ao estudo dos anticorpos presente no soro sanguíneo], genéticas ou fisiológicas e sua relação com o ambiente (BARRIO, 2005, p. 20).



“O estudo dos paradigmas é o que prepara basicamente o estudante para ser membro da comunidade científica determinada na qual atuará mais tarde. Uma vez que ali o estudante reúne-se a homens que aprenderam as bases de seu campo de estudo a partir dos mesmos modelos concretos, sua prática subsequente raramente irá provocar desacordo declarado sobre pontos fundamentais. Homens cuja pesquisa está baseada em paradigmas compartilhados estão comprometidos com as mesmas regras e padrões da prática científica. Esse comprometimento e consenso aparente que produz são pré-requisitos para a ciência normal, isto é, para a gênese e a continuação de uma tradição de pesquisa determinada” (KUHN, 1989, p. 30-31).

Os antropólogos físicos são, antes de qualquer outra coisa, cientistas na acepção mais difundida do termo. Ligam-se à descoberta da verdade a partir da elaboração ou do aprimoramento de métodos rigorosos e instrumentos — tanto quanto possível — precisos de medição e interpretação de dados. Os resultados de seu trabalho devem necessariamente contribuir com o que já se sabe a respeito de um determinado tema. Seus estudos devem ser publicados em revistas especializadas, debatidos com outros cientistas da mesma área e reconhecidos pelos demais especialistas como válidos. Basicamente, esses cientistas partilham o que o físico e historiador da ciência norte-americano Thomas Kuhn (1922-1996) chama de *paradigma*, no âmbito do desenvolvimento da *ciência normal*.

A *Antropologia cultural* parte do pressuposto de que as características humanas são adquiridas historicamente. Elas não são inatas. Não nascemos necessariamente predestinados a sermos mais ou menos inteligentes porque nossa caixa craniana é maior ou menor. Não somos mais ou menos propensos à atividade intelectual porque nascemos em terras mais frias ou mais quentes, ou porque a cor da nossa pele é mais clara ou mais escura. Não somos mais alegres ou tristes por descendermos de suíços ou italianos. Ter como pai Albert Einstein (1879-1955) não garante ao filho ser um físico brilhante. Uma mãe tuaregue que dá a luz a um bebê no meio do Saara, no norte da África, não lega ao seu filho, no momento do nascimento, a capacidade de sobreviver no deserto. Potencialmente, pelo aprendizado, a criança tuaregue pode se tornar um cientista e o bebê alemão poderá se tornar um nômade do deserto. De maneira geral, para os diversos antropólogos culturalistas contemporâneos o que distingue os homens e as mulheres dos demais seres vivos do planeta é a capacidade de aprender com os ancestrais e transmitir às gerações futuras o conhecimento acumulado durante séculos.



Ao compararmos-nos com os animais que conhecemos, veremos logo uma aparente contradição. Somos fracos e lentos quando comparados a um cavalo, por isso nos cansamos rapidamente; somos muito grandes ao lado de uma formiga, por isso estamos mais expostos aos predadores; nossa pele é muita fina se comparada a de um elefante, e temos poucos pêlos quando comparados a um urso polar, logo, estamos mais expostos às hostilidades do ambiente; não conseguimos nadar tão velozmente quanto um tubarão, por isso, no mar, nós o tememos; não voamos como as moscas; não temos o faro e a audição aguçada dos cães e dos lobos; não possuímos os dentes fortes de um felino, como o leão; não enxergamos tão bem quanto as águias; não produzimos em nossos corpos venenos mortais como as cobras e muitos insetos, e nem mesmo somos capazes de sobreviver, sem cuidados médicos, à maioria dos ataques de bichos peçonhentos; nem temos grandes e fortes garras como a preguiça e o tamanduá. No entanto, dominamos a terra, o mar e o ar.

Embora aqueles que projetam seus mais sinceros afetos sobre seus bichos de estimação tenham dificuldade em concordar, os animais não possuem a mesma capacidade que os humanos de transmitir conhecimentos aos seus descendentes. Entretanto, as desastrosas ações do homem sobre a Terra têm provocado cada vez mais admiração entre os humanos pela vida sustentável dos animais. A questão a respeito dos animais terem ou não cultura está longe de atingir um consenso. A polêmica envolve pesquisadores de renomadas universidades, inclusive no Brasil. É possível inferir que a polissemia atribuída ao conceito de cultura possibilita infinitas discussões. Entretanto, algumas distinções ainda podem ser mantidas. Os animais, em geral, estão limitados aos recursos de sobrevivência com os quais nascem e atingem suas dimensões físicas adultas. Sua capacidade de transformar a natureza para construir tocas e obter alimentos, por exemplo, está restrita às suas características físicas e a determinados ambientes e materiais. Por mais que existam estudos sobre a sociedade das formigas e das abelhas na área da sociologia, os animais não fazem distinções morais do tipo certo/errado, verdadeiro/falso, bonito/feio e bom/mau, mesmo porque não seriam capazes de falsear uma dessas opiniões — considerar alguém como mau e tratá-lo como bom. São capazes de associar, por repetição, sons, imagens e odores do mundo externo com suas necessidades básicas (fome, sono e proteção) e reagir a determinadas situações repelindo-as, tolerando-as ou buscando-as. Isso faz com que os donos, muitas vezes, projetem sobre gatos, cachorros e papagaios de estimação noções abstratas tipicamente humanas, tais como amor, ódio, solidão, saudade, inveja, alegria, tristeza, dentre tantas outras. Os animais, alguns mais que outros, podem, é verdade, serem condicionados (treinados e adestrados) pelos humanos a executarem ações repetitivas e incomuns à sua espécie, mas não legarão esse ensinamento aos seus filhotes. Um cão que por anos foi o guia de um deficiente visual não ensinará, por iniciativa própria, seu filhote a fazer o mesmo. Os humanos, por sua vez, como criaturas fisicamente muito indefesas, transformam sistemática e necessariamente a natureza em extensão do seu corpo. Quando nasce um bebê, ele é potencialmente dotado da capacidade de aprender, ao longo de sua vida, tudo o que os outros homens e mulheres já fizeram para sobreviver e melhorar suas condições de vida, segundo diferentes códigos morais, nos mais variados ambientes do planeta. Se conviver apenas com seus parentes e vizinhos aprenderá o que eles sabem. Se mudar de cidade, de país, ou tomar contato com ações humanas desenvolvidas em outros lugares e tempos, por meio da TV, do rádio, da internet, dos jornais, das revistas e dos livros, poderá aprender muito mais e optar pela forma como conduzirá a sua vida.

Rompemos uma barreira que nenhum desses animais romperá por meios próprios. Não fosse a competição entre os programas espaciais russo e norte-americano, nas décadas de 1950, 1960 e 1970, a cadela



Laika jamais teria entrado em órbita em novembro de 1957. E nem teria morrido nessa empreitada. Com a “melhor das intenções ecológicas”, hoje — mesmo sem nos darmos conta — demonstramos toda a nossa soberba sobre a Terra, repetindo: *vamos continuar a destruir o planeta ou começar a preservá-lo para as gerações futuras, para os nossos descendentes?* Não falamos em preservá-lo para ursos, cobras, cavalos, águias ou abelhas.

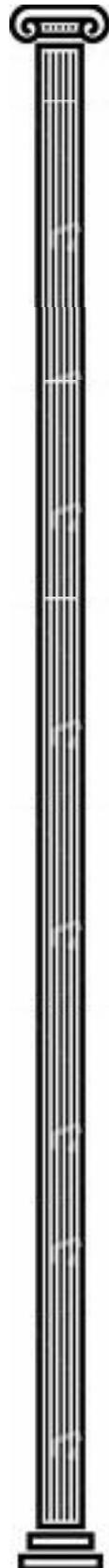
Vejamos duas situações significativas para a compreensão das distinções entre o homem e os demais animais, apontadas por Alfred Louis Kroeber, aluno de Franz Boas e um dos mais importantes antropólogos culturalistas norte-americanos: “Um cachorrinho recém-nascido é criado com uma ninhada de gatinhos por uma gata. Contrariamente às anedotas familiares e aos tópicos de jornais, o cachorrinho latirá e rosnará, não miará. Ele nem mesmo experimentará miar. A primeira vez que se lhe pisar na pata ele ganirá e não guinchará, tão certo como, quando ficar enfurecido, morderá, como faria a sua mãe desconhecida, e nunca procurará arranhar, tal como viu a mãe adotiva fazer. Um longo retiro pode privá-lo da vista, do som ou do cheiro de outros cães. Mas se acontecer chegar-lhe aos ouvidos um latido ou ganido, ei-lo todo atento — mais do que a qualquer som emitido pelos gatinhos seus companheiros. Que se repita o latido, e então o interesse dará lugar à excitação, e ele latirá também, tão certo como, posto em contato com uma cadela, manifestar-se-ão nele os impulsos sexuais de sua espécie. Não pode haver dúvida de que a linguagem canina constitui, de modo inextirpável, parte da natureza do cachorro [nasceu com ele], tão plenamente nele contida sem treino ou cultura, quanto fazendo inteiramente parte do organismo canino, como os dentes, pés, estômagos, movimentos ou instintos. Nenhum grau de contato com os gatos, ou privação de associação com a sua própria espécie, fará com que o cão aprenda a linguagem do gato, ou perca a sua, nem tão pouco o fará enrolar o rabo em vez de abaná-lo, esfregar os flancos no seu dono em vez de saltar nele, ou adquirir bigodes e levar as orelhas eretas. Tomemos um bebê francês, nascido na França, de pais franceses, descendentes estes, através de numerosas gerações, de ancestrais que falavam francês. Confiemos esse bebê, imediatamente depois de nascer, a uma pajem muda, com instruções para que não permita que ninguém fale com a criança ou mesmo veja durante a viagem que a levará pelo caminho mais direto ao interior da China. Lá chegando, entrega ela o bebê a um casal de chineses, que o adotam legalmente, e o criam como seu próprio filho. Suponhamos agora que se passem três, dez ou trinta anos. Será necessário debater sobre qual língua falará o jovem ou adulto francês? Nem uma só palavra de francês, mas o puro chinês, sem um vestígio de sotaque, e com a fluência chinesa, e nada mais” (KROEBER apud LARAIA, 2006, p. 42-44).

A partir dessas afirmações e com base em uma primeira formulação disponível, podemos definir a Antropologia cultural como:

O estudo e [a] descrição dos comportamentos aprendidos que caracterizaram os diferentes grupos humanos. O antropólogo cultural (ou sociocultural, como é costume denominar-se hoje em dia) tem que se ocupar das obras materiais e sociais que o homem criou através de sua História e que lhe permitiram fazer frente a seu meio ambiente e relacionar-se com seus congêneres (BARRIO, 2005, p. 21).

De certa forma, ao se afastarem das explicações que vinculam a natureza e a cultura, próprias da Antropologia física, os representantes das várias linhas e métodos de abordagem, agrupados sob a efígie de Antropologia cultural, retomam a pergunta kantiana: *O que é o homem?*



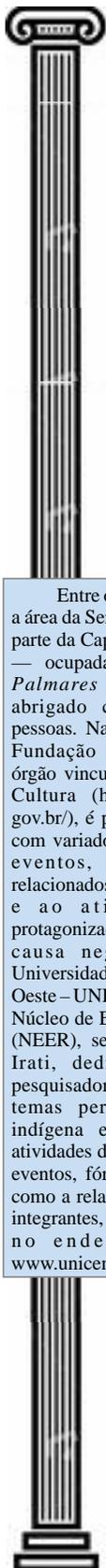


Poderíamos dizer que a Antropologia, como disciplina, fez o caminho *da filosofia à ciência*, contribuiu com a mudança do próprio conceito de ciência durante o século XX e trilhou a trajetória inversa *da ciência à filosofia*. Entretanto, esse movimento foi e é sinuoso, marcado por idas e vindas que não nos permitem qualificá-lo como evolutivo ou cíclico. Uma afirmação é possível: para que se promovesse a transformação dos pressupostos que norteiam a explicação antropológica, o diálogo com outras áreas das humanidades foi fundamental.

### **1.3 – Antropologia cultural, Arqueologia e História**

De maneira similar ao que ocorreu com a Antropologia física, a Antropologia cultural lançou mão de variadas áreas do conhecimento para o desenvolvimento dos seus métodos de estudo, abordagens e interpretações. Uma em particular, a Etnoarqueologia, é bastante interessante para que possamos observar a complexidade das questões envolvidas no trabalho interdisciplinar ou multidisciplinar.

Com a Arqueologia, os antropólogos aprenderam a coletar e compreender os vestígios materiais de civilizações antigas. Os arqueólogos, por sua vez, buscaram na Antropologia padrões imateriais das culturas que os ajudassem a interpretar vestígios de sociedades contemporâneas. Estabeleceu-se assim — a partir da identificação dos usos prováveis, das técnicas e materiais aplicados na construção, bem como das letras e imagens que os adornavam — um tipo de interpretação que possibilita aos pesquisadores compreender tais vestígios materiais como suportes dos conjuntos simbólicos adotados por essas sociedades nas relações entre homens e mulheres e deles com o mundo que os cercava. Como os povos estudados explicavam o nascer e o morrer? Cultuavam deuses? Possuíam líderes espirituais terrenos? Estabeleciam



Entre os séculos XVI e XVII, a área da Serra da Barriga — então parte da Capitania de Pernambuco — ocupada pela *República de Palmares* (1597-1695) teria abrigado cerca de vinte mil pessoas. Na página eletrônica da Fundação Cultural Palmares, órgão vinculado ao Ministério da Cultura (<http://www.palmares.gov.br/>), é possível tomar contato com variados temas, publicações, eventos, cursos e debates relacionados à pesquisa acadêmica e ao ativismo político protagonizados por militantes da causa negra no Brasil. A Universidade Estadual do Centro-Oeste – UNICENTRO conta com o Núcleo de Estudos Étnico-Raciais (NEER), sediado no *Campus* de Irati, dedicado a congregar pesquisadores interessados nos temas pertinentes à história indígena e afro-brasileira. As atividades do NEER (publicações, eventos, fóruns de debates), bem como a relação dos pesquisadores integrantes, podem ser consultadas no endereço eletrônico [www.unicentro.br/neer](http://www.unicentro.br/neer).

relações com outros povos? E mais, a partir das diferentes técnicas de datação dos vestígios, tornou-se possível saber qual a História particular daquela cultura, ou seja, compreender como as respostas às mesmas perguntas — como as que acabamos de fazer acima — mudaram no tempo.

Um típico trabalho interdisciplinar com participação da Etnoarqueologia — embora com grande destaque para o saudável conflito doméstico Arqueologia x História — foi iniciado e coordenado pelo historiador, antropólogo e arqueólogo Pedro Paulo de Abreu Funari. As escavações foram realizadas em diferentes sítios da Serra da Barriga, no atual município de União dos Palmares, Estado de Alagoas, local que, no Brasil Colonial, abrigou o complexo de comunidades organizadas a partir da resistência dos africanos à escravidão, conhecido por infligir temor a Coroa Portuguesa — o Quilombo de Palmares.

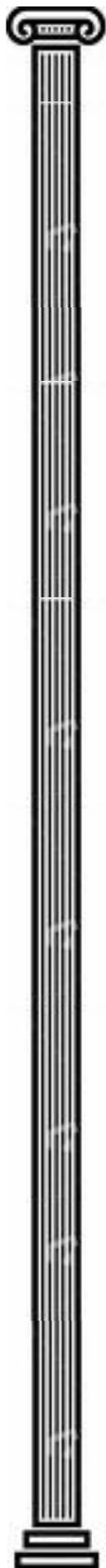
Em um artigo publicado, em 1996, na coletânea *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*, organizada pelos historiadores João José Reis e Flávio dos Santos Gomes, Funari narra a trajetória do Projeto Arqueológico Palmares. Apesar de um pouco extensa — e só aparentemente contraditória quanto à caracterização disciplinar —, a narrativa é significativa porque demonstra a complexidade e o vasto conjunto de especialistas e instituições nacionais e internacionais envolvidos num empreendimento de tal monta.

Em 1991, o Projeto Arqueológico Palmares foi criado a fim de estudar o quilombo por meio da arqueologia histórica. Embora não seja sempre fácil produzir algum impacto na comunidade negra, na medida em que a arqueologia é, com frequência considerada muito abstrata e elitista, o **Projeto Arqueológico Palmares foi concebido, desde o início, como arqueologia social**. A idéia de um projeto arqueológico centrado em Palmares tomou

corpo em junho de 1991, quando o autor [Funari] convidou o professor Charles E. Orser Jr., da Universidade Estadual de Illinois, na cidade de Normal, Estados Unidos, para um ciclo de conferências em São Paulo, Campinas e Santos sobre arqueologia histórica e arqueologia da escravidão no Novo Mundo. Depois de uma série de discussões com o professor Orser e com Clóvis Moura [um dos mais destacados estudiosos e ativistas da causa negra no Brasil], decidimos propor o Projeto Arqueológico Palmares. **O Projeto foi pensado de maneira a congregar pesquisas arqueológicas, históricas, geográficas e etnográficas sobre Palmares, sendo, portanto de caráter multidisciplinar.** Em fevereiro de 1992, o professor Orser e o autor encontraram-se em Londres com o professor Michel Rowlands (University College London). Sendo um renomado antropólogo e arqueólogo africanista, o professor Rowlands pediu — e obteve — uma ajuda do Conselho de Pesquisa Britânico para viajar ao Brasil e participar da etapa de campo inicial, em 1992. O Projeto Arqueológico Palmares recebeu apoio de cinco órgãos financiadores internacionais, viabilizando sua execução inicial nos anos de 1992 e 1993. O trabalho tampouco seria possível sem a participação do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal de Alagoas, dirigido por Zezito de Araújo, e do Museu Théo Brandão, ambos em Maceió. A primeira etapa de escavações em Palmares ocorreu em julho de 1992 e a segunda, em julho de 1993 [sempre durante o período de férias das atividades letivas]. A prospecção começou na área considerada como a capital do quilombo, Macaco, na serra da Barriga (FUNARI, 1996, p. 36-37, grifo nosso).

Tornou-se possível assim ampliarem-se, embora não sem críticas de alguns historiadores ainda hoje céticos, as fontes disponíveis à interpretação multidisciplinar (arqueológica, antropológica e histórica) do cotidiano e da invenção de uma cultura dos palmarinos (africanos, indígenas e europeus — todos contando com representantes provenientes de diferentes extrações culturais). À documentação oficial do Estado português, bem como às crônicas escritas pelos contemporâneos, a partir de relatos produzidos por





membros das expedições enviadas para a destruição do quilombo, acrescentaram-se vestígios de artefatos cerâmicos produzidos e/ou manipulados pelos habitantes do quilombo, que possibilitam interpretações “sobre o estilo, as funções, as formas e a sua relação com a etnicidade”, e de estruturas — muros, casas e ruas remanescentes do complexo de pequenas vilas integrantes de Palmares — que permitem o estudo das “diferenças de origem na África, América ou Europa” ou a confirmação da hipótese a respeito “do caráter original e sincrético dessa sociedade” (FUNARI, 1996, p. 36).

Definitivamente, é muito difícil afirmar hoje — embora tal assertiva ainda seja comum em publicações não especializadas — que Palmares era um pedaço da África, ou uma pequena Angola, recriada na colônia portuguesa da América. Os estudos das últimas décadas apontam para uma sociedade palmarina multiétnica, composta por amalgamações culturais fortemente vincadas por representantes de diferentes etnias africanas, homens e mulheres provenientes de várias regiões da África Centro-Atlântica localizadas ao norte e ao sul do Rio Zaire. Essa transformação das representações do passado de Palmares e dos palmarinos, empreendida nas últimas quatro décadas, pode ser, pelo menos em parte, atribuída aos esforços conjuntos de antropólogos, arqueólogos e historiadores.

Devemos observar, entretanto, que o empreendimento *etnoarqueológico* coordenado por Funari em Palmares foi uma atividade relativamente recente. Veremos adiante, neste livro, que o antropólogo alemão radicado nos Estados Unidos, Franz Boas, tido como um dos pais da Antropologia cultural, já propunha no início do século XX que a Antropologia se apropriasse dos métodos da Arqueologia. Outro diálogo interdisciplinar fundamental para o desenvolvimento da Antropologia, bem como para as relações desta disciplina com a História, nasceu do contato de um etnólogo belga nos Estados Unidos da América com a Lingüística Estrutural russa e francesa — tema do próximo capítulo.



### A etnologia estruturalista e as invariantes da cultura: o problema com a História

A Antropologia cultural estabeleceu uma ligação tão forte com a Lingüística que é possível falar em uma Etnolingüística ou em uma Antropologia estruturalista. A Lingüística chamada estrutural, desenvolvida por Ferdinand Saussure e apresentada postumamente na obra *Curso de Lingüística Geral* de 1916, bem como os estudos de fonologia dos russos Nikolai Sergeyeovich Trubetzkoy e Roman Jakobson foram fundamentais ao desenvolvimento de toda a Antropologia cultural e social. Esse momento, início da segunda metade do século XX, é marcado pela presença, em todas as ciências humanas, do *Estruturalismo*.

Após um uso restrito às noções de arquitetura e edificações até os séculos 17 e 18, o termo estrutura passa a ser estendido, por analogia, também aos seres vivos, com o sentido ampliado. “O termo assume então o sentido da descrição da maneira como as partes integrantes de um ser concreto se organizam numa totalidade. Pode abranger múltiplas aplicações (estruturas anatômicas, psicológicas, geológicas, matemáticas...). **A postura estrutural só se apossou verdadeiramente do campo das ciências humanas num segundo tempo, recente, a partir do século 19, com Spencer, Morgan e Marx.** Trata-se então de um fenômeno duradouro que combina de maneira complexa as várias partes de um conjunto numa acepção mais abstrata. O termo 'estrutura', ainda ausente em Hegel e pouco frequente em Marx, a não ser pelo prefácio à *Crítica da economia política* (1895), é consagrado no final do século 19 por Durkheim (*Les règles de La méthode sociologique*, [As Regras do Método Sociológico], 1895). A estrutura dá então origem ao que o *Vocabulaire* de André Lalande qualifica de neologismo: o estruturalismo, entre 1900 e 1926. O estruturalismo nasce nos psicólogos para opor-se à psicologia funcional no começo do século 20, mas **o verdadeiro ponto de partida do método em sua acepção moderna, na escala de todas as ciências humanas, provém da evolução da lingüística. Se Saussure emprega apenas em três ocasiões o termo 'estrutura' no *Curso de lingüística geral*, é sobretudo a Escola de Praga (Trubetzkoy e Jakobson) que vai difundir o uso dos termos estrutura e estruturalismo.** A referência ao termo estruturalismo como programa fundador, tendência especificada por seu método de abordagem, é reivindicada pelo lingüista dinamarquês Hjelmslev, que fundou em 1939 a revista *Acta lingüística*, cujo primeiro artigo trata de 'lingüística estrutural'. A partir desse núcleo lingüístico, o termo vai provocar uma verdadeira revolução de todas as ciências humanas em pleno século 20. Elas vão pensar que adquiriram af a sua ata de batismo científico” (DOSSE, 2007, p.24, grifos nossos).

O movimento estruturalista envolveu alguns dos mais expressivos e influentes lingüistas, literatos, psicanalistas, filósofos, historiadores, sociólogos e antropólogos do século XX. No âmbito das ciências sociais, o belga Claude Lévi-Strauss é, sem dúvida, o mais destacado etnólogo pertencente a esse conjunto de pesquisadores que manifestaram “o interesse por encontrar as estruturas



subjacentes à linguagem, ao pensamento, às instituições ou à cultura humana” (BARRIO, 2005, p. 123).

Especialista na História do movimento estruturalista, François Dosse propõe uma distinção entre três grupos principais de autores. “Existem diversas formas de aplicação do estruturalismo no campo das ciências sociais. Além do jogo das adoções recíprocas, das correspondências [...] é possível efetuar uma distinção que não oculte as fronteiras disciplinares: de um lado, um **estruturalismo científico**, representado principalmente por **Claude Lévi-Strauss, Algirdas-Julien Greimas e Jacques Lacan** e envolvendo ao mesmo tempo, portanto, a Antropologia, a semiótica e a psicanálise; e de outro, contíguo a essa busca da Lei, um estruturalismo mais flexível, mais ondulante e cambiante, com **Roland Barthes, Gérard Genette, Tzvetan Todorov e Michel Serres**, e que se poderia qualificar de **estruturalismo semiológico**. Enfim, também existe um **estruturalismo historicizado ou epistêmico**, no qual se encontrariam inseridos **Louis Althusser, Pierre Bourdieu, Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean-Pierre Vernant e, mais amplamente, a terceira geração dos Annales**” (DOSSE, 2007, p. 25-26, grifos nossos). Há muitos outros autores que poderiam ser aqui arrolados e organizados segundo outras classificações, no entanto, optamos pela classificação proposta por Dosse, pois acreditamos que ela possibilita uma adequada aproximação preliminar ao tema. Os alunos interessados, entretanto, poderão estudar o tema mais profundamente a partir de uma vasta bibliografia especializada. Sugiro que principie pela leitura das mais de mil páginas dos dois volumes da *História do Estruturalismo* de François Dosse, originalmente publicado em Paris entre 1991 e 1992, cuja tradução para o português e publicação no Brasil foi empreendida ainda em 1993 pelas Editoras Ensaio e Unicamp e hoje está a cargo da EDUSC.

É oportuno lembrarmos que a carreira de Lévi-Strauss, como etnólogo, principiou no Brasil, quando aceitou um convite para atuar como professor de Sociologia na Universidade de São Paulo, onde lecionou entre 1935 e 1939. Na época, era uma outra São Paulo que na França fazia crer ao diretor da *Escola Normal Superior* de Paris — Célestin Bouglé, autor do convite a Lévi-Strauss — ainda ter seus subúrbios cheios de índios (DOSSE, 2007). É verdade que a São Paulo da década de 1930 pouco tinha a ver com a metrópole moderna dos dias atuais, mas daí a afirmar que os arredores da capital paulista estavam cheios de índios, que poderiam ser estudados pelo jovem cientista social, era um exagero europeu, quando não uma leviandade de Bouglé. Mais tarde, ao relatar sua experiência no Brasil, como parte da *feitura de um etnógrafo, o pai da Antropologia estrutural* sugeriu ter sido vítima de um engodo.

Em São Paulo, podíamos nos dedicar à etnografia de domingo. Não com os índios dos arrabaldes que me haviam falsamente prometido, pois os arrabaldes eram sírios ou italianos, e a curiosidade etnográfica mais próxima, a uns quinze quilômetros, consistia numa aldeia primitiva cuja população maltrapilha traía por seus cabelos louros e seus olhos azuis uma origem germânica recente, já que fora por volta de 1820 que grupos de colonos alemães tinham

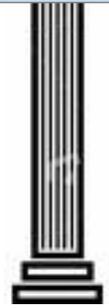
ido se instalar nas regiões menos tropicais do país. Aqui, de certa maneira eles se fundiram e se perderam entre os miseráveis camponeses locais, porém, mais ao sul, no estado de Santa Catarina, as cidadezinhas de Joinville e Blumenau perpetuavam sob as araucárias um ambiente do século passado: as ruas, ladeadas de casas de telhados bem inclinados, tinham nomes alemães; ali só se falava essa língua (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 103).

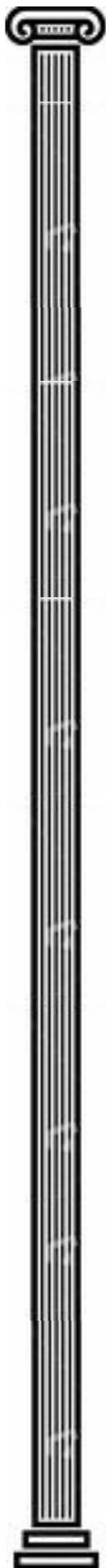
Em *Tristes trópicos* de 1955, o etnólogo belga narra viagens que realizou, em companhia de sua esposa, a diferentes regiões brasileiras durante os anos que viveram no Brasil. Por aqui, Lévi-Strauss percorreu roteiros que incluíram inicialmente o interior de São Paulo e o norte do Paraná, regiões onde manteve contatos com índios Caingangues e registrou suas impressões a respeito das cidades nascidas no meio de florestas. Nas viagens a Goiás, ao Mato Grosso e à Amazônia, o autor empreendeu atividades etnográficas junto a índios Caduevos (Caudieus), Bororós (Bororos), Nambikwaras (Nambiquaras) e Tupis-kawahib (Tupi-cavaíbas). Além de *Tristes trópicos*, as viagens e a estadia no Brasil ainda resultaram em uma exposição em Paris — fonte dos recursos financeiros despendidos por Lévi-Strauss na expedição aos Nambikwaras —, na coleção de fotos e textos *Saudades do Brasil* (1994), e no documentário *Trópico da Saudade*, de 2008, produzido pelo antropólogo e cineasta Marcelo Fortaleza Flores.

Para François Dosse (2007), autor talvez da obra de maior fôlego a respeito do movimento estruturalista, a relação de Lévi-Strauss com o nascimento do Estruturalismo em Antropologia é bem mais complexa do que poderia sugerir a noção de grande idéia nascida no cérebro de um cientista *por geração espontânea*. Após regressar do Brasil para a França em 1939, o etnólogo logo foi obrigado a exilar-se nos Estados Unidos — país onde o seu nome era sempre confundido com a



As impressões de Lévi-Strauss a respeito das nascentes cidades brasileiras, inclusive Londrina, no norte do Paraná, são abordadas em: MAGNANI, José Guilherme Cantor. As cidades de Tristes trópicos. *Revista de Antropologia*. 1999, v. 42, n. 1-2, a. 97-111. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034-77011999000100007&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034-77011999000100007&script=sci_arttext). Acesso em: 20 jan. 2009. Para outras informações, além da leitura de *Tristes Trópicos*, cuja edição em português realizada pela Companhia das Letras traz fotografias das principais etnias visitadas por Lévi-Strauss, é oportuno consultar algumas das diversas matérias publicadas recentemente nos principais jornais do país — disponíveis na internet — por ocasião do centésimo aniversário de Lévi-Strauss, comemorado em 28 de novembro de 2008. Uma delas, *Lévi-Strauss chega aos 100 anos lúcido e atual*, foi publicada no jornal *Folha de S. Paulo* e encontra-se disponível no endereço: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/ilustrada/ult90u472783.shtml>. Aborda o mesmo tema, bem como a produção de um documentário a partir das viagens de Lévi-Strauss pelo Brasil na década de 1930, o texto *Trópico da saudade* de autoria do cineasta e antropólogo Marcelo Fortaleza Flores, publicado no jornal *O Estado de S. Paulo*, disponível no endereço: <http://www.estado.com.br/editorias/2008/11/23/cad-1.93.2.20081123.17.1.xml>.

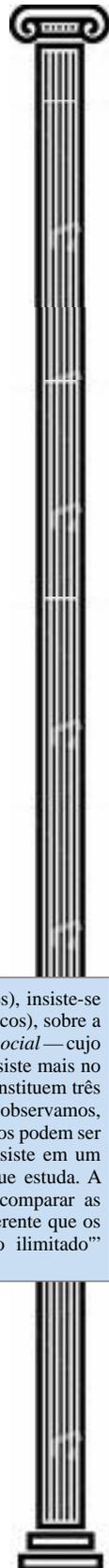




famosa marca de calças jeans — para escapar à ocupação alemã do território francês entre 1940 e 1944, por ocasião da Segunda Guerra Mundial. Foi nessa época, no âmbito de um projeto de resgate de intelectuais europeus fomentado pela Fundação Rockefeller, que Lévi-Strauss conheceu o lingüista Roman Jakobson, também exilado. Nos Estados Unidos, na *New School for Social Research*, Lévi-Strauss e Jakobson tornaram-se amigos, um assistia ao curso ministrado pelo outro e *vice-versa*. Dosse afirma que foi a conselho do lingüista que o etnólogo principiou a redação da tese que deu origem a *Les structures élémentaires de la parenté* (*As estruturas elementares do parentesco*). Nessa obra, Lévi-Strauss expôs o método lingüístico-estrutural em Antropologia e vinculou-se definitivamente ao momento primordial do Estruturalismo nas ciências sociais.

A interpretação do social seria, dessa forma, o resultado de uma *teoria da comunicação* em três estágios; a comunicação das mulheres entre os grupos graças às regras de parentesco; a comunicação de bens e serviços graças às regras econômicas; e a comunicação de mensagens graças às regras lingüísticas. Dado que esses três níveis se incorporam num projeto antropológico global, a analogia entre os dois métodos [lingüístico e antropológico] é constante em Lévi-Strauss: 'O sistema de parentesco é uma linguagem'; 'Postulamos, portanto, a existência de uma correspondência formal entre a estrutura da língua e a do sistema de parentesco' (DOSSE, 2007, p. 55).

“Lévi-Strauss realiza com esse estudo exemplar a emancipação da Antropologia das ciências da natureza, colocando-a de imediato no terreno exclusivo da cultura” (DOSSE, 2007, p. 53). O Estruturalismo de Lévi-Strauss — e mais precisamente a apropriação da Lingüística estrutural pela análise etnológica —, segundo Dosse, está inscrito no processo amplo de desenvolvimento de uma ciência positiva especificamente voltada ao estudo das sociedades, tarefa principiada por Auguste Comte no século XIX, como vimos páginas atrás.

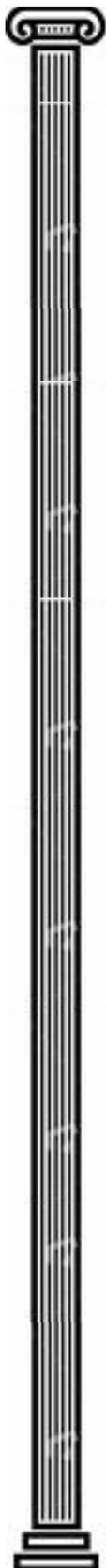


É possível afirmar que Comte e Lévi-Strauss compartilharam pressupostos sobre a ciência, tais como: 1) O conhecimento deve fugir da filosofia tradicional; 2) As análises procedidas pelos cientistas sociais devem afastar-se das explicações psicológicas, marcadas pela valorização do individual e do particular; 3) O saber precisa necessariamente se transformar em ciência, em teoria, deve aspirar a compreensão da globalidade. Entretanto, não nos equivoquemos. Lévi-Strauss não retoma o cientificismo dos antropólogos físicos ou biólogos dos séculos XIX e início do XX — em geral, evolucionistas, deterministas e, por extensão, racistas —, mas suas questões vão ao fundo da noção de ciência em Antropologia.

No estudo do parentesco, Lévi-Strauss promoveu a lingüística “à categoria de ciência-piloto, de modelo primordial. Ela deve[ria] permitir à Antropologia basear-se no cultural, no social, desligar-se completamente do seu passado de Antropologia física” (DOSSE, 2007, p. 55). Ainda de acordo com Dosse, na composição da análise das *estruturas elementares do parentesco*, a Lingüística não tomou o lugar da Antropologia, como alegam alguns críticos, foi integrada a um projeto mais amplo, cujo *mestre-de-obras* é o etnólogo.

**“Etnologia ou Antropologia?** No primeiro caso (que corresponde à tradição terminológica dos franceses), insiste-se sobre a pluralidade irredutível das etnias, isto é, das culturas. No segundo (que é mais usado nos países anglo-saxônicos), sobre a unidade do gênero humano. E, optando-se por Antropologia, deve-se falar (com os autores britânicos) em *Antropologia social* — cujo objeto privilegiado é o estudo das instituições — ou (com autores americanos) de *Antropologia cultural* — que consiste mais no estudo dos comportamentos. [...] Estabelecemos, como Lévi-Strauss, que a etnografia, a etnologia e Antropologia constituem três momentos de uma mesma abordagem. A *etnografia* é a coleta direta, e o mais minuciosa possível, dos fenômenos que observamos, por uma impregnação duradoura e contínua e um processo que se realiza por aproximações sucessivas. Esses fenômenos podem ser recolhidos tomando-se notas, mas também por gravação sonora, fotográfica ou cinematográfica. A *etnologia* consiste em um primeiro nível de abstração: analisando os materiais colhidos, fazer aparecer a lógica específica da sociedade que estuda. A *Antropologia*, finalmente, consiste em um segundo nível de inteligibilidade: construir modelos que permitam comparar as sociedades entre si. Como escreve Lévi-Strauss, ‘seu objetivo é alcançar, além da imagem consciente e sempre diferente que os homens formam de seu devir, um inventário das possibilidades inconscientes, que não existem em número ilimitado’” (LAPLANTINE, 2006, p. 25).

A relação da Antropologia com a Lingüística e, mais precisamente, a criação da Antropologia estrutural geraram, não obstante, algumas restrições, pelo menos temporárias e episódicas, às relações da Antropologia com outras disciplinas das humanidades, principalmente com a História. Na coletânea de textos *Antropologia Estrutural*, originalmente publicada em 1958



e principiada pelo provocante *História e etnologia* (publicado originalmente em 1949), Lévi-Strauss aponta uma diferença fundamental entre a metodologia do historiador e do etnólogo:

A etnologia não pode [...] permanecer indiferente aos processos históricos e às expressões mais conscientes dos fenômenos sociais. Porém, se lhes dá a mesma atenção apaixonada que os historiadores, é para conseguir, por uma espécie de marcha regressiva, eliminar tudo o que eles devem ao evento e à reflexão. Seu objetivo é atingir, para além da imagem consciente e sempre diferente que os homens formam de seu devir, um inventário das possibilidades inconscientes, que não existem em número ilimitado, cujo repertório e cujas relações de compatibilidade ou incompatibilidade que cada uma mantém com todas as outras fornecem uma arquitetura lógica a desenvolvimentos históricos que podem ser imprevisíveis, mas nunca são arbitrários. Nesse sentido, a célebre fórmula de Marx, *os homens fazem sua própria História, mas não sabem que a fazem*, justifica, em seu primeiro termo, a História e, no segundo, a etnologia. Mostra, ao mesmo tempo, que os dois procedimentos são indissociáveis (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 37-38).

A obra de Marx foi, para o Lévi-Strauss estruturalista do início da década de 1950 — como ele mesmo nos conta em *Tristes Trópicos* —, uma leitura fundamental. Recordando-se dos seus dezessete anos, de seus momentos iniciais de formação, escreve

[a] leitura de Marx extasiou-me mais ainda na medida em que eu tomava contato pela primeira vez, por meio desse pensamento, com a corrente filosófica que vai de Kant a Hegel: todo um mundo era-me revelado (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 55).

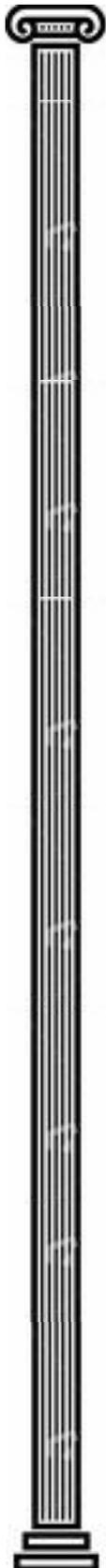
Embora sua concepção de engajamento político tenha sido uma das questões mais polêmicas, não devemos deixar de lado o fato de Lévi-Strauss afirmar que o *18 Brumário de Luiz Bonaparte* ou a *Crítica da economia política* serviram-lhe ainda para revigorar, de tempos em tempos, suas reflexões sociológicas e etnológicas.

Não se trata de saber se Marx previu com acerto este ou aquele desdobramento da História. Seguindo-se a Rousseau, e de forma que parece decisiva, Marx ensinou que a ciência social constrói-se tão pouco no plano dos acontecimentos quanto a física a partir dos dados da sensibilidade: a meta é construir um modelo, estudar suas propriedades e suas diferentes formas de reação no laboratório, para em seguida aplicar essas observações à interpretação do que ocorre empiricamente e que pode estar muito distante das previsões (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 55).

Em suas várias obras, o etnólogo insurgiu-se contra os pressupostos das filosofias da História e sua noção de sujeito transcendental, contra os historicismos, contra a noção de progresso, de grandes homens e de evolução da História humana. Por extensão, podemos afirmar que suas críticas não poupam as mais recentes linhas da História cultural, as quais — embora critiquem a separação entre cultura erudita e popular e privilegiem a História dos vencidos à dos vencedores, do pensamento camponês à da filosofia iluminista — retomam, de várias maneiras, a noção de sujeitos ativos múltiplos, distintos e contemporâneos, conscientes do seu tempo, *agentes da sua própria História*. Lévi-Strauss segue suas críticas e, ao final, lança contra os historiadores menções diretas e indiretas às lições dos pais — da primeira e segunda gerações — do movimento dos *Annales*:

Pois se a etnologia consagra sua análise principalmente aos elementos inconscientes da vida social, seria absurdo supor que os historiadores os ignorem. Estes certamente pretendem, antes de mais nada, dar conta de fenômenos sociais em função dos eventos nos quais eles se encarnam e do modo como os indivíduos os pensaram e viveram. Porém, em sua marcha progressiva para determinar e explicar o que apareceu aos homens como consequência de suas representações ou de seus atos (ou das representações e atos de alguns deles), os historiadores sabem perfeitamente, e cada vez mais, que têm de lançar mão de todo o aparelho das elaborações inconscientes. Foi-se o tempo de uma História política que se contentava em arrolar cronologicamente dinastias e guerras segundo o eixo de racionalizações secundárias e reinterpretações. A História econômica é, em larga medida, a História de





operações inconscientes. De modo que todo bom livro de História — e mencionaremos um dos grandes — está impregnado de etnologia. Em seu *Problema da descrença no século XVI* (1946), Lucien Febvre recorre constantemente a atitudes psicológicas e a estruturas lógicas que o estudo dos documentos, bem como o dos textos indígenas, só permite atingir indiretamente, visto que sempre fugiram à consciência dos que falavam e escreviam [...] (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 38).

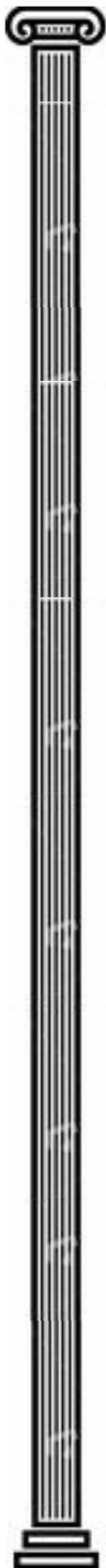
Menos do que uma crítica à racionalidade iluminista e progressista de historiadores franceses e alemães que produziram entre a segunda metade do século XIX e as primeiras décadas do século XX, o problema mais significativo estabelecido entre a Antropologia Estruturalista e a História, ambas vistas em perspectivas bem amplas, foi a crença dos historiadores na utilidade interpretativa das ações tomadas conscientemente pelos indivíduos. A crença, um ato de fé, na utilidade explicativa do fato, do único, do individual, do específico, do evento, do acontecimento, do efêmero e, ao mesmo tempo, no pressuposto da variação ilimitada de possibilidades das culturas no tempo e no espaço.

Para Dosse, o contato de Lévi-Strauss com a Lingüística de Roman Jakobson e também de Nicolai Trubetzkoy resultou em duas premissas científicas claras, pressupostos válidos tanto para o estudo da língua pela Fonética quanto para o estudo da cultura pela Antropologia: 1) “a investigação de invariantes para além da multidão de variáveis identificadas”; 2) “o afastamento de todo e qualquer recurso à consciência do sujeito falante, logo, a preponderância dos fenômenos inconscientes da estrutura” (DOSSE, 2007, p. 54). A História confere importância ao que muda no tempo e no espaço, mas também às múltiplas possibilidades e variedades do que convive na mesma contemporaneidade, tende ao relativismo cultural, não se atém ao que há de essencial e comum a todas as culturas.



Pensada a partir do referencial dos estudos fonéticos de Jakobson e, principalmente, das dualidades da lingüística saussuriana, a História é uma disciplina *diacrônica*, pressupõe uma variação infinita no tempo. Lévi-Strauss reassume, da lingüística saussuriana, a preponderância da *sincronia*, do invariável. Ele acredita que a “cultura surgiu no momento em que o homem convencionou a primeira regra, a primeira norma” (LARAIA, 2006, p. 54). Normas invariantes como as que aprendemos nos anos de nossa formação fundamental, do tipo *todas as palavras proparoxítonas são acentuadas* ou *não se usa “n” antes de “p” e “b”*, ou ainda, no ensino médio, *desprezadas as forças externas, todo corpo que está em movimento tende a permanecer em movimento*.

Nos estudos antropológico-estruturais empreendidos por Lévi-Strauss, a lei fundamental da cultura é a interdição ou proibição do incesto, pois esse é um “padrão de comportamento comum a todas as sociedades humanas. Todas elas proíbem a relação sexual de um homem com certas categorias de mulheres” (LARAIA, 2006, p. 54). Nessa perspectiva, o objetivo final da Antropologia não é saber como a proibição do incesto se dá em diferentes culturas da África ou das ilhas do Pacífico, ou como diferentes povos explicam essa restrição. Embora considere imprescindível registrar o dia-a-dia da cultura em campo, ou seja, mesmo que não abra mão da prática *etnográfica*, Lévi-Strauss não vê interesse para a *etnologia* — ou seja, para os diferentes níveis de interpretação da cultura a serem realizados pelo antropólogo — naquilo que os sujeitos exprimem segundo a sua consciência individual. É preciso compreender aquilo que governa suas ações sem que eles mesmos se dêem conta. Nessa perspectiva, estrutural e sistêmica, o que os homens e mulheres “dizem e inventem deve ser compreendido como produções do espírito humano, que se elaboram sem que estes tenham consciência disso” (LAPLANTINE, 2006, p. 128).



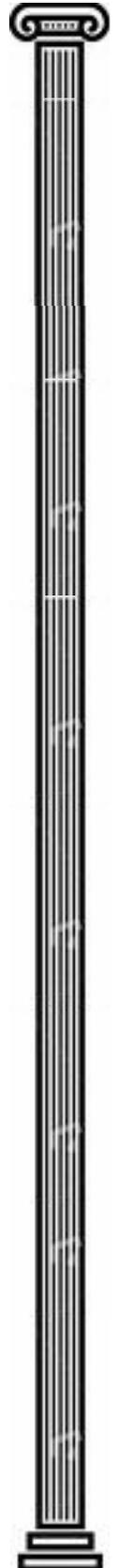
Devemos asseverar que houve importantes historiadores, principalmente na França, filiados — assumidamente ou não — ao movimento estruturalista. Embora saibamos que toda rotulação possui complicações e reducionismos incontornáveis, o nome de Fernand Braudel é o mais lembrado quando se trata do diálogo entre a abordagem estruturalista e a História. Vivendo no Brasil no mesmo período (os anos 1930) e com a mesma missão de Lévi-Strauss — contribuir para a organização da Universidade de São Paulo —, Braudel teria desenvolvido, em uma viagem à Bahia, a percepção que se desdobraria em suas considerações a respeito da relação entre evento e estrutura, curta e longa duração, acontecimento e história.

O ano era 1935 e o lugar a Bahia, para onde [Braudel] fora com a mulher, Paule, por sugestão de Júlio Mesquita Filho. Em certo momento, por conta de um defeito mecânico, o automóvel que os levava de Feira de Santana para Salvador parou no meio da noite. De repente, o espetáculo, e a pequena comitiva foi cercada por uma nuvem de vaga-lumes que o historiador perseguia como criança [...] a lembrança ficaria ajudando Braudel a compor uma surpreendente definição de *acontecimento* [...] '*os acontecimentos são como vaga-lumes nas noites brasileiras: brilham, mas não aclaram*' (MICELI, 1998, p. 264-265).

A passagem dos vaga-lumes, hoje conhecida, foi narrada por Braudel a Lucien Febvre, seu antigo orientador, num encontro casual em 1937, quando estavam a bordo de um navio que, do porto de Buenos Aires, partia rumo à Europa levando de volta da América do Sul dois historiadores mais tarde imortalizados como líderes das duas primeiras fases do movimento dos *Annales*. Mesmo sem desconsiderar a *Histoire Événementielle*, ou “acontecimental”, Braudel, em seu *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrâneo na Época de Felipe II, de 1499*, acredita que as mudanças mais significativas na História do homem são perceptíveis apenas em cortes de longa duração.

Do ponto de vista das relações mais específicas e diretas entre a Antropologia estrutural e a História, no entanto, ocorreu um fenômeno que hoje até poderíamos considerar esperado. Nas décadas de 1960 e 1970, momento de seu auge, a obra de Lévi-Strauss fascinou muitos historiadores que, ao estudá-la, perceberam — de acordo com Peter Burke — uma recusa da abordagem antropológico-estrutural levistraussiana em ser apropriada pela historiografia. Ainda assim, importantes atores da cena historiográfica da chamada terceira geração dos *Annales*, tais como Jacques Le Goff e Emmanuel Le Roy Ladurie (discípulo de Braudel), valeram-se dos quatro volumes da mitologia ameríndia de Lévi-Strauss — *Mitológicas: O cru e cozido; Do mel às cinzas; A origem dos modos à mesa; O homem nu*, publicados entre 1964 e 1971 — em suas análises históricas a respeito de alguns mitos europeus. E esses não foram os únicos.

Nas últimas três décadas, contudo, o antropólogo da cultura que mais inspirou os historiadores identificados com uma *abordagem culturalista*, principalmente nos Estados Unidos — embora, devamos acrescentar, não só lá — “foi Clifford Geertz, cuja *teoria interpretativa da cultura*, como ele chama, está a quilômetros de distância da teoria de Lévi-Strauss” (BURKE, 2005, p. 51).







### A etnografia da interpretação das culturas : uma saída para a História

*Falamos... de algumas pessoas que são transparentes para nós. Todavia, é importante no tocante a essa observação que um ser humano possa ser um enigma completo para outro ser humano. Aprendemos isso quando chegamos a um país estranho, com tradições inteiramente estranhas e, o que é mais, mesmo que se tenha um domínio total do idioma do país. Nós não 'compreendemos' o povo (e não por não compreender o que eles falam entre si). Não nos podemos situar entre eles.*  
Ludwig Wittgenstein (1889-1951)

Quando o historiador inglês Peter Burke afirma que a Antropologia de Clifford Geertz posiciona-se a quilômetros de distância da obra de Lévi-Strauss, ele não exagera. Mesmo porque, atuando em uma mesma área do conhecimento, numa disciplina comum que produziu — como menciona François Dosse — *um herói*, é necessário se diferenciar, dele se distinguir completamente, para existir. Nas duas últimas frases de *A interpretação das culturas*, coletânea de textos publicada por Geertz em 1973 — ao encerrar o artigo que versa a respeito da famosa briga de galos em Bali —, o autor se opõe completamente à premissa fundamental da Antropologia estrutural:

[...] qualquer que seja o nível em que se atua, e por mais intrincado que seja o princípio orientador é o mesmo: as sociedades, como as vidas, contêm suas próprias interpretações. É preciso apenas descobrir o acesso a elas (GEERTZ, 2008, p. 213).

Esse acesso não se dá, para Geertz, a partir de um conjunto teórico pré-estabelecido. Contrariando um dos pais da Sociologia, Émile Durkheim — com quem o próprio Lévi-Strauss sempre





manteve uma relação sinuosa de dívida e insurreição —, Geertz deixa claro não existir um conceito a ser utilizado como ferramenta de análise. As culturas não são, para Geertz, a relação entre *atos sociais* durkheimianos, exteriores e impostos aos indivíduos.

Para Durkheim, o conceito de *fato social* define o objeto da Sociologia. Assim como o martelo e o cinzel ao mesmo tempo identificam o escultor e sua arte, o conceito identifica o cientista da sociedade e o seu estudo. “É fato social toda maneira de fazer, fixada ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior; ou ainda, toda maneira de fazer que é geral na extensão de uma sociedade dada e, ao mesmo tempo, possui uma existência própria, independente de suas manifestações individuais” (DURKHEIM, 1999, p. 13). Não houve — e não haverá, espero — um cientista social (sociólogo, antropólogo ou cientista político), ou mesmo um historiador, assim reconhecidos pelos seus pares, que ignorasse *As regras do método sociológico* de 1895. Passemos rapidamente os olhos sobre alguns pontos relevantes do capítulo I desta obra, intitulado: *O que é um fato social?* Durkheim dizia que a expressão não foi por ele inventada. Até então ela aparecia em diferentes autores sem nenhuma precisão, como os fenômenos que se dão no interior da sociedade, sempre definidos com uma grande dose de generalidade. O problema da imprecisão — da qual, como alerta Geertz, padece o conceito de cultura — é que, no caso dos *atos sociais*, quaisquer atos humanos, tais como comer, beber, raciocinar, poderiam ser assim entendidos. Desta maneira, ficaria a Sociologia sem um objeto definido de estudo, pois essas ações podem ser tratadas por outras ciências. Buscar a precisão do conceito de *fato social* como objeto da Sociologia é também admitir que na sociedade exista um conjunto determinado de fenômenos que se distinguem daqueles sempre tratados pela Biologia ou por outras ciências da natureza. O primeiro passo na definição desses fatos sociais é observar e definir todas as maneiras de agir, de pensar e de sentir do ser humano que existem fora das suas “consciências individuais”. Para isso, o autor cita vários exemplos: “as crenças e as práticas de sua vida religiosa, o fiel as encontrou inteiramente prontas ao nascer; se elas existiam antes dele, é porque existem fora dele. O sistema de signos de que me sirvo para exprimir meu pensamento, o sistema de moedas que emprego para pagar minhas dívidas, os instrumentos de crédito que utilizo em minhas relações comerciais, as práticas observadas em minha profissão, dentre outros, funcionam independentemente do uso que faço deles” (DURKHEIM, 1999, p. 2). Assim ocorre com as leis jurídicas que nos regem, bem como com as relações familiares que estabelecemos. Quando nascemos elas já existem, ou seja, elas existem fora de nós. Além de serem exteriores ao indivíduo, todas essas condutas e pensamentos têm uma força coercitiva que, a despeito do gosto de cada um, obriga a tomada de determinadas atitudes. Mesmo quando concordo com essas ações coercitivas — embora eu possa não as sentir assim, por concordar com elas — elas ainda me obrigam a um conjunto de ações e não a outro. O criminoso não é um doente, ele apenas insurgiu-se contra fatos sociais. Seja na transgressão de uma lei penal ou mesmo no não cumprimento de uma atitude considerada desejável em um padrão moral adotado nesta ou naquela sociedade, é possível sentir o peso coercitivo dos princípios de conduta que nos são externos. Direta ou indireta a coerção é sempre eficaz. “Ainda que, de fato, eu possa libertar-me dessas regras e violá-las com sucesso, isso jamais ocorre sem que eu seja obrigado a lutar contra elas” (DURKHEIM, 1999, p. 3). Está, de maneira introdutória, definido o fato social: Uma “ordem de fatos que apresentam características muito especiais: consistem em maneiras de agir, de pensar e de sentir, exteriores ao indivíduo, e que são dotadas de um poder de coerção em virtude do qual esses fatos se impõem a ele. Por conseguinte, eles não poderiam se confundir com fenômenos orgânicos, já que consistem em representações e em ações; nem com fenômenos psíquicos, os quais só têm existência na consciência individual e através dela” (DURKHEIM, 1999, p. 3). Os fatos sociais são coisas, são externos aos indivíduos e os obrigam a ações que escapam às suas consciências. As relações entre os fatos sociais — e não entre as ações dos indivíduos em sociedade — é que ocupam o lugar de objeto da sociologia, na visão de um dos seus pais.

Geertz discorda de Lévi-Strauss, não crê que conjuntos de fonemas estruturados, transformados em regras elementares universais, governem as ações de inconscientes falantes em todas as culturas, como pregou o etnolinguísta belga. Por seu turno, Geertz insiste na noção de acontecimento, reafirmando a importância, para o estudo antropológico, daquilo que as pessoas falam, de como significam e explicam o mundo que as cerca.

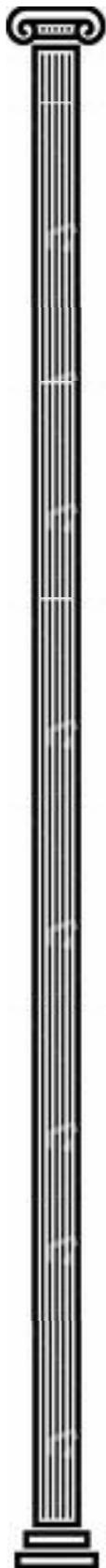


Se a interpretação antropológica está construindo uma leitura do que acontece, então divorciá-la do que acontece — do que nessa ocasião ou naquele lugar, pessoas específicas dizem, o que elas fazem, o que é feito delas, a partir de todo o vasto negócio do mundo — é divorciá-la de suas aplicações e torná-la vazia. Uma boa interpretação de qualquer coisa — um poema, uma pessoa, uma estória, um ritual, uma instituição, uma sociedade — leva-nos ao cerne do que nos propomos interpretar (GEERTZ, 2008, p. 13).

Na Antropologia cultural de Geertz não há um ou dois conceitos instrumentais estáticos que figurariam como um lugar de onde a análise pode partir, tampouco, a descoberta de leis gerais constitui um ponto de chegada da atividade etnográfica. Tudo depende da argúcia do antropólogo. A verdade não é da ordem do objeto (da coisa pesquisada), nem habita exclusivamente o sujeito (o pesquisador). Ela será sempre o fruto de uma ação interpretativa que funde sujeito e objeto em algo completamente novo. Como veremos mais adiante, quando falarmos da atividade de campo dos *fundadores da etnografia*, veremos que o contato entre “eu” e o “outro” resulta em “outro eu”. E esse não é um privilégio dos antropólogos. O sonho da objetividade positivista, comtiana, em ciências sociais *cai por terra*, mais uma vez. Engana-se, contudo, quem acredita que Geertz não professa nenhuma concepção de teoria ou que ele abandone completamente os conceitos em seus estudos. Em *A interpretação das culturas*, ele deixa claro que

[...] não se pode escrever uma *Teoria Geral de Interpretação Cultural* ou se pode, de fato, mas parece haver pouca vantagem nisso, pois aqui a tarefa essencial da construção teórica não é codificar regularidades abstratas, mas tornar possíveis descrições minuciosas; não generalizar através dos casos, mas generalizar dentro deles. [...] À parte alguns detalhes de orientação, ligados a assuntos mais de apoio, é dessa maneira que a teoria funciona nos ensaios aqui colecionados. Um





repertório de conceitos muito gerais, feitos-na-academia e sistemas de conceitos — “integração”, “racionalização”, “símbolo”, “ideologia”, “ethos”, “revolução”, “identidade”, “metáfora”, “estrutura”, “ritual”, “visão de mundo”, “ator”, “função”, “sagrado” e naturalmente a própria “cultura” — se entrelaçam no corpo da etnografia de descrição minuciosa na esperança de tornar cientificamente eloqüentes as simples ocorrências. O objetivo é tirar grandes conclusões a partir de fatos pequenos, mas densamente entrelaçados; apoiar amplas afirmativas sobre o papel da cultura na construção da vida coletiva empenhando-as exatamente em especificações complexas (GEERTZ, 2008, p. 19-20).

Na sua última obra publicada no Brasil antes de morrer, *Nova luz sobre a Antropologia* (2001), Geertz nos legou duas lições que aqui é relevante lembrar: 1) A cultura é um consenso (poderíamos dizer que tanto entre os membros de uma determinada etnia quanto entre os estudiosos que se propõem a interpretá-la); 2) Não há que se temer, *como alguns ainda temem a Transilvânia*, o relativismo cultural. Essencialmente, o desafio do antropólogo está, para Geertz, em conseguir ler a cultura. Ler a cultura significa ultrapassar a dicotomia etnografia = registro / etnologia = análise. Não há, na opinião do antropólogo norte-americano, como registrar em campo uma atividade desenvolvida por uma pessoa ou por um grupo de pessoas de uma determinada etnia sem que o registro já não seja uma interpretação, em suas palavras, “de segunda ou terceira mão” da cultura observada.

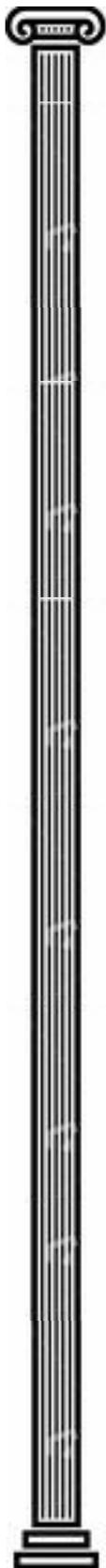
Como Lévi-Strauss, Geertz não acredita que o estudo da Antropologia deva ser conduzido de outra maneira que não como uma ciência. Como fez o etnolinguísta belga, Geertz não se contentou com a compreensão da noção de ciência operada por seus colegas. A essência da ciência não está, para Geertz, em suas descobertas ou mesmo no que seus apologistas dizem a respeito dela. Ela está justamente na



existência de um método, um conjunto de operações desempenhadas por seus praticantes. Geertz não lança essa afirmação sem lembrar antes que o operacionismo, como dogma metodológico, nunca foi muito bem sucedido em ciências sociais. De qualquer forma, segundo Geertz, em Antropologia, e principalmente em Antropologia social ou cultural, a atividade central dos praticantes é a etnografia.

Assim, compreender o que representa a análise antropológica como forma de conhecimento demanda o entendimento do que é a prática etnográfica. Geertz é enfático e adverte que não se trata de uma questão de métodos, entendidos como procedimentos controláveis e repetitivos garantidores de resultados objetivos. Em diferentes manuais de Antropologia, a etnografia é apresentada como o estabelecimento de relações, a transcrição de textos, o levantamento de genealogias, o mapeamento do campo e a manutenção de um diário. Entretanto, para Geertz, não são essas técnicas e processos que interessam, mas o tipo de esforço intelectual que o empreendimento antropológico representa: “um risco elaborado para uma 'descrição densa', tomando emprestada uma noção de Gilbert Ryle” (GEERTZ, 2008, p. 4).

[...] a etnografia é uma descrição densa. O que o etnógrafo enfrenta, de fato — a não ser quando (como se deve fazer naturalmente) está seguindo as rotinas mais automatizadas de coletar dados — é uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e implícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar. E isso é verdade em todos os níveis de atividade do seu trabalho de campo, mesmo o mais rotineiro: entrevistar informantes, observar rituais, deduzir os termos de parentesco, traçar as linhas de propriedade, fazer o censo doméstico ... escrever o seu diário. **Fazer a 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, 2008, p. 7, grifo nosso).

O ato de piscar, situação exemplar também retirada da obra de Ryle, torna-se uma forma imediatamente ligada à possibilidade de se tentar entender o que vem a ser essa etnografia interpretativa defendida por Geertz, a qual jamais deverá ser confundida com uma espécie de empirismo crasso ou, mais freqüentemente como consta no jargão dos historiadores, um exercício desavisado e insustentável de *ouvir as fontes – deixar as fontes falarem*.

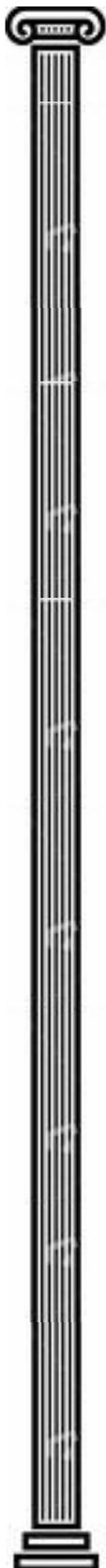
Vejamos a situação hipotética de uma piscadela, proposta por Ryle. Dois meninos piscam o olho direito. A ação mecânica dos olhos dos dois é idêntica. Entretanto um deles pisca porque possui um *tique nervoso*; o outro pisca conspiratoriamente. Pisca para alguém e, em um movimento sabidamente rápido, transmite uma mensagem que é instantaneamente compreendida pelo interlocutor. A partir daquele momento sabe-se que tudo o que for feito ou dito tem o sentido invertido. Tentemos ilustrar: “— Aquela menina é realmente muito bonita!” Essa exclamação afirmativa acompanhada de uma piscadela voluntária, em nossa cultura, significa que a jovem em questão não atende ao padrão de beleza que as pessoas envolvidas no diálogo consideram adequado. No entanto, elas não querem dizer isso de maneira explícita. Não querem abrir mão do poder que naquele momento possuem sobre a pessoa que ignora o que acham dela. Se alguém gravasse apenas o diálogo, sem imagens, jamais conseguiria provar que a frase em questão indicava que, para os garotos, a menina era feia. E mesmo que alguém visse a cena, sem conhecer a regra da piscadela, não a compreenderia como parte integrante do diálogo.

Contraír as pálpebras de propósito, quando existe um código público no qual agir assim significa um sinal conspiratório, é piscar. É tudo que há a respeito: uma partícula de comportamento, um sinal de cultura e — *voilà!* — um gesto (GEERTZ, 2008, p. 5, grifos no original).

A situação até aqui apresentada é relativamente fácil de compreender. E, *ao fim e ao cabo*, envolve um símbolo e uma regra, nada de novo. No entanto, se um terceiro piscador surgir abre-se uma plêiade de significações possíveis para o ato de piscar. Sigamos com a situação hipotética principiada acima. Chega à conversa um terceiro garoto que assiste a cena e, imediatamente após ver os amigos que piscam por tique e por conspiração, também pisca, procurando imitá-los. O seu ato é tão diferente quanto o dos outros dois. Pisca para deliberadamente reprimir a ação do colega que chamava a moça de feia. Pisca para ridicularizar o problema motor que o outro colega tem no olho direito. A piscadela é a mesma, entretanto envolve uma encenação diferente que rapidamente permite a todos os envolvidos compreender o que está sendo dito. Quem olha a cena de fora não sabe do que se trata. Não só de fora da roda de colegas piscadores, mas de fora da cultura que confere inteligibilidades múltiplas ao mesmo ato individual. Sempre provocativo, Geertz ainda menciona outra situação: o menino que pisca intencionalmente para ridicularizar os colegas pode treinar esse ato em casa, na frente do espelho. Nesse exato momento de ensaio, o mesmo ato de piscar, comum a várias pessoas e culturas, tem um sentido completamente diferente dos outros aqui mencionados.

Assim, cada ação de cada indivíduo, em situações distintas, precisa ser considerada no registro etnográfico. É preciso ler a cultura. Isso significa registrá-la interpretando-a. Consciente ou inconscientemente, é somente isso que consegue fazer o antropólogo em sua pesquisa de campo ou





mesmo o historiador ao lidar com suas fontes. Para Geertz, a cultura é pública. É inútil perpetuar a interminável discussão a respeito de ser a cultura objetiva ou subjetiva. Não devemos perguntar sobre o *status* ontológico dos fatos culturais, sejam eles piscadelas ou conflitos, mas indagar:

[...] qual é a sua importância: o que está sendo transmitido com a sua ocorrência e através da sua agência, seja ela um ridículo ou um desafio, uma ironia ou uma zanga, um deboche ou um orgulho (GEERTZ, 2008, p. 8).

Como saber se a piscadela é um elemento essencial da cultura ou de uma cultura específica? Não se pode saber de antemão. Cabe ao estudioso mostrar o que é. Seu caderninho de campo, a materialização da sua etnografia, constitui-se, de muitas maneiras, num resultado do estudo, não em uma fase preliminar metodologicamente orientada por um conjunto de procedimentos e conceitos estáticos. De fato, ele já não é mais a cultura. É uma interpretação. É “uma *fictio* — ‘uma fabricação’”.

[...] os textos antropológicos são eles mesmos interpretações e, na verdade, de segunda e terceira mão. (Por definição, somente um ‘nativo’ faz a interpretação em primeira mão: é a *sua* cultura.) Trata-se, portanto, de ficções; ficções no sentido de que são ‘algo construído’, ‘algo modelado’ — o sentido original de *fictio* — não que sejam falsas, não fatuais ou apenas experimentos de pensamentos (GEERTZ, 2008, p. 11).

É preciso considerar uma situação muito comum. Até o momento em que as anotações de campo registradas no caderninho de um antropólogo forem transformadas em um artigo, e o artigo publicado em um prestigioso periódico científico da área de Antropologia, é possível que o estudioso venha a acrescentar àquela anotação de campo outros argumentos, hipóteses e explicações. Não o fará, certamente, porque os *garotos piscadores* mudaram a sua cultura desde o dia em que foram flagrados piscando, e sim



porque o estudioso adquiriu — pela sua própria relação com o mundo (por meio de livros, jornais, revistas e bate-papos) — outras formas de interpretar aqueles símbolos naquelas circunstâncias. A cultura do antropólogo é parte integrante do resultado da Antropologia. Ela também é histórica, ou seja, varia no tempo.

Nem sempre os antropólogos têm consciência desse fato: que embora a cultura exista no posto comercial, no forte da colina ou no pastoreio dos carneiros, a Antropologia existe no livro, no artigo, na conferência, na exposição do museu ou como ocorre hoje, nos filmes (GEERTZ, 2008, p. 11).

Podemos afirmar que a relação do historiador com suas fontes, sejam elas quais forem (escritas, orais, guardadas em arquivos públicos ou em acervos particulares, não importa) e também com a produção do texto historiográfico, nas últimas décadas, muito se beneficiou das reflexões de Geertz a respeito da etnografia como uma descrição densa.

Embora isso possa ser de alguma maneira frustrante para o leitor, não discorreremos, neste item, a respeito das contribuições da Antropologia interpretativa de Geertz para os historiadores da cultura. Por hora, é suficiente saber que ela representou uma saída para profissionais que viram a sua disciplina condenada à estagnação pelo domínio dos dogmatismos, dos dualismos e das simplificações generalizantes, muitas vezes sustentadas por argumentos de rigor científico e outras, pela invocação de razões associadas a compromissos próprios do engajamento político à esquerda e à direita. O item final deste livro, escrito à *guisa de conclusão*, abordará tais questões.

Antes, porém, cumprimos um último e breve trajeto entre os métodos evolucionista e difusionista — vigentes na Antropologia dos oitocentos, principalmente na Europa — e o nascimento da Antropologia cultural nos Estados Unidos da América. O personagem central do nosso próximo itinerário orientou a elaboração de *Casa-Grande & Senzala*, do brasileiro Gilberto Freyre, e morreu subitamente, no meio de uma refeição, nos braços do herói da Antropologia estrutural Claude Lévi-Strauss.





### Tem a Antropologia uma história?

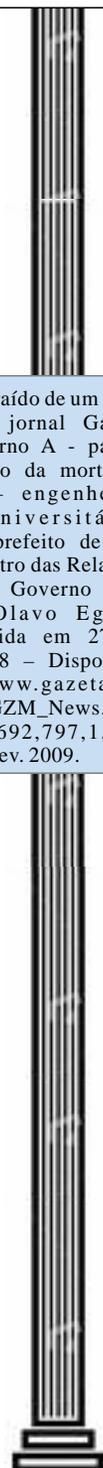
#### 4.1 – O Homem culto

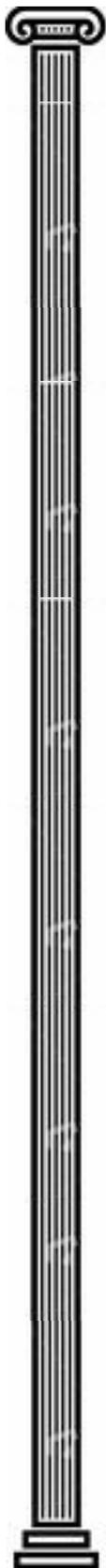
Um homem culto e dedicado ao que acreditava - São Paulo, 28 de Agosto de 2008 - A carreira política de Olavo Setúbal foi relativamente curta quando comparada a quase toda uma vida dedicada ao setor privado, mas marcante o suficiente para aqueles que com ele conviveram e reconhecem a importância de seu trabalho. "Olavo Setúbal foi um dos grandes empreendedores brasileiros do nosso tempo. Sempre acreditou que era possível construir um futuro melhor e, neste sentido, deu uma importante contribuição ao desenvolvimento do País, especialmente na área financeira", disse, em nota, o presidente da República Luiz Inácio Lula da Silva [...].

Excerto extraído de um texto publicado no jornal Gazeta Mercantil/Caderno A - página 12, por ocasião da morte do banqueiro — engenheiro, professor universitário, industrial, ex-prefeito de São Paulo, ex-ministro das Relações Exteriores do Governo José Sarney — Olavo Egídio Setúbal, ocorrida em 27 de agosto de 2008 – Disponível em: [http://www.gazetamerchantil.com.br/GZM\\_News.aspx?parms=2034692,797,1,1](http://www.gazetamerchantil.com.br/GZM_News.aspx?parms=2034692,797,1,1) – Acesso em: 10 fev. 2009.

Como vimos até aqui, contrariando a crença comum, a rigor, não há homens cultos e mulheres cultas. Existem pessoas mais conhecedoras ou mais ignorantes das produções (artísticas, políticas, jurídicas, religiosas) realizadas pelos diversos grupos humanos no tempo. O homem é culto, pois, de outra maneira, ele não seria Homem, uma vez que é a capacidade de transmitir conhecimentos aos descendentes que torna o homem Homem, diferenciando-o dos demais animais, ligando todos os homens por meio de uma mesma capacidade intelectual potencial.

Ao trocarmos uma letra minúscula por outra maiúscula estabeleceu-se uma possível confusão na cabeça do leitor iniciante. Falamos agora do Homem como espécie humana. Essa afirmação, ou melhor, invenção, é relativamente recente.





Mas antes de se estabelecer por meio da vinculação entre o homem e a cultura, mais ou menos em meados do século XIX, ela se dava por meio da vinculação entre o homem e a natureza. A dualidade que vincula o conceito de Homem ao de *natureza humana* data do movimento iluminista de fins do século XVII e, principalmente, do século XVIII. Por isso, tal idéia está obviamente impregnada pelo projeto iluminista, para o qual o ponto de chegada e de realização da humanidade estava inscrito nos valores do Ocidente e existia sob a forma de uma *natureza humana* única.

A perspectiva iluminista do homem era, naturalmente, a de que ele constituía uma só peça com a natureza e partilhava da uniformidade geral de composição que a ciência natural havia descoberto sob o incitamento de Bacon e a orientação de Newton. Resumindo, há uma natureza humana tão regularmente organizada, tão perfeitamente invariante e tão maravilhosamente simples como o universo de Newton. Algumas de suas leis talvez sejam diferentes, mas existem leis; parte da sua imutabilidade talvez seja obscurecida pelas armadilhas da moda local, mas ela é imutável (GEERTZ, 2008, p. 25).

O vir-a-ser do homem manifestava-se no europeu, cultor das artes e das ciências européias, da Cultura Ocidental, um constructo moderno que reclama raízes na Antigüidade Clássica grega e romana. O homem culto. A concepção iluminista da *natureza humana* — embora não tenha sido completamente derrubada, aliás, está bastante viva entre nós (basta observar o trecho do jornal *Gazeta Mercantil* que inicia esse capítulo) — acabou perdendo força entre os antropólogos justamente por sua insistência na universalidade e por seu desprezo à diferença:

A enorme e ampla variedade de diferenças entre os homens, em crenças e valores, em costumes e instituições, tanto no tempo como de lugar para lugar é essencialmente sem significado para definir sua natureza. Consistem em meros acréscimos, até

mesmo distorções, que apenas servem à sobreposição e ao obscurecimento do que é verdadeiramente humano — o constante, o geral, o universal — o homem (GEERTZ, 2008, p. 26).

Tem a Antropologia uma história? É evidente que sim. “A ascensão de uma concepção científica de cultura significava, ou pelo menos estava ligada a, a derrubada da visão da natureza humana dominante no iluminismo” (GEERTZ, 2008, p. 25). Assim, de muitas maneiras, a história da Antropologia é também a história dos homens que têm ou não têm cultura aos olhos de outros homens que se consideravam cultos. É a respeito dessa história que trata o presente capítulo.

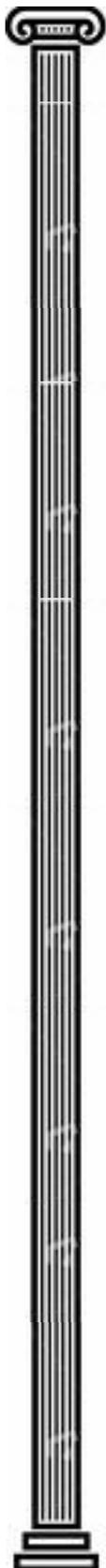
Como no tratamento de um carcinoma, contudo, o remédio parece ter se transformado em origem de outras doenças, com sintomas terríveis. Contra a noção de uma natureza humana e mesmo de uma cultura superior e erudita, para a qual todos os povos deveriam convergir, opôs-se um conceito de cultura extremamente polissêmico, tão múltiplo e onipotente que se tornou mais um problema do que uma solução.

#### **4.2 – A cultura que tudo explica nada elucidada**

Segundo Geertz, o conceito de cultura apresentou-se para diferentes áreas de estudos das humanidades no século XX como uma verdadeira panacéia. Como toda idéia que se apresenta como *uma grande idéia*, logo essa se tornou moda. Muitos se agarraram ao termo, como se ele fosse uma palavra mágica capaz de abrir todas as portas. Foi utilizado para todos os propósitos, com todas as extensões possíveis, em generalizações e derivações.

No entanto, após um primeiro momento de verdadeira euforia, e embora alguns fanáticos continuem a tratá-lo como uma espécie de “chave do universo”, o conceito passou a integrar o arsenal de trabalho de





especialistas que o manejaram com mais comedimento, profissionais capazes de testar suas limitações e apontar problemas por ele criados. Esses pesquisadores, como outros cientistas que lidaram com grandes idéias, tiveram a sensibilidade para apontar ocasiões em que era possível utilizá-lo e outras em que não era possível. O conceito de cultura figurou como um eixo, em torno do qual surgiu todo o estudo da Antropologia. É justamente o seu âmbito de aplicação que essa disciplina tem se preocupado em limitar, especificar, enfocar e conter. Foi exatamente à redução a uma dimensão justa do conceito de cultura, que permitisse a percepção de sua importância continuada e não que o levasse à debilidade, que Clifford Geertz se dedicou.

Geertz destaca a obra *Mirror for Man*, de Clyde Kluckhohn, como uma das melhores introduções gerais à Antropologia. Nessa obra, em cerca de vinte e sete páginas, o autor elenca onze diferentes maneiras de definir a cultura:

- 1) O modo de vida global de um povo.**
- 2) O legado social que um indivíduo adquire de seu grupo.**
- 3) Uma forma de pensar, sentir e acreditar.**
- 4) Uma abstração do comportamento.**
- 5) Uma teoria, elaborada pelo antropólogo, sobre a forma pela qual um grupo de pessoas se comporta realmente.**
- 6) Um celeiro de aprendizagem em comum.**
- 7) Um conjunto de orientações padronizadas para os problemas recorrentes.**
- 8) Comportamento aprendido.**
- 9) Um mecanismo para a regulamentação normativa do comportamento.**
- 10) Um conjunto de técnicas para se ajustar tanto ao ambiente externo como em relação aos outros homens.**
- 11) Um precipitado da História (GEERTZ, 2008, p. 4, grifo nosso).**



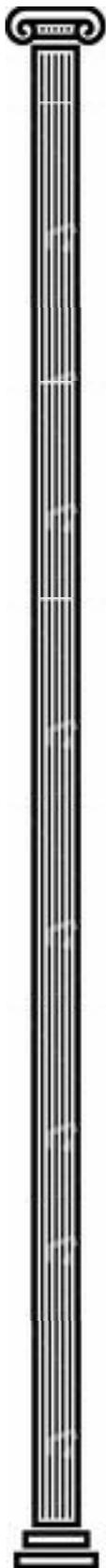
Outras acepções são ainda encontradas no mesmo texto. O autor faz analogias entre o conceito de cultura e um mapa, cultura e uma peneira e, por fim, cultura e uma matriz. Essa concepção eclética do conceito de cultura mais confunde do que explica, torna-se mesmo uma *autofrustração*. “Não porque haja somente [segundo Geertz] uma direção a percorrer com proveito, mas porque há muitas: é necessário saber escolher” (2008, p. 4).

Geertz enuncia sua escolha:

O conceito de cultura que eu defendo [...] é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado (GEERTZ, 2008, p. 4).

Como tivemos oportunidade de afirmar mais de uma vez nesse livro, o conceito de Geertz tem obtido, entre os historiadores da cultura contemporâneos, grande repercussão. Talvez porque, do mesmo modo que em relação à sua concepção de ciência — muito afeita às críticas realizadas por Thomas Kuhn, amigo a quem se refere carinhosamente como Tom —, sua noção de cultura reinvente a idéia de conceito. Ele não é uma ferramenta a dar credibilidade objetivista ou política ao estudo. Ele é o partilhar de uma experiência. Ele não é uma solução prévia. É a possibilidade de construção de interpretações alternativas da cultura.

A essa altura seria legítimo questionar: até chegar à proposta de enunciação do conceito de cultura empreendida por Geertz, qual foi o caminho descrito pelo conceito de cultura no âmbito do desenvolvimento da Antropologia como disciplina moderna? Responder a essa pergunta significa abarcar uma vasta bibliografia, tarefa que escapa às modestas pretensões de um breve itinerário como esse.



O que faremos a seguir é pinçar alguns momentos dessa história, principalmente aqueles que nos envolvem, como professores/pesquisadores da área de História, e, mais que isso, como brasileiros.

#### **4.3 – A crítica ao evolucionismo, ao difusionismo e o nascimento da Antropologia cultural de Franz Boas**

Ao propormos esta trajetória acreditamos ser oportuno partir de uma distinção. Falaremos aqui da Antropologia entendida como disciplina autônoma, constituída nos oitocentos, no âmbito da construção das ciências da sociedade que tomam como modelo as ciências da natureza. Entretanto, embora as relações entre visões de mundo distintas, que geram longos relatos a respeito *do outro*, possam ser encontradas na Antigüidade — a *Ilíada* e a *Odisséia*, no exercício de invenção da Cultura Ocidental, são os exemplos mais citados —, foi o século XVI — que marca o início da sistemática presença de letrados europeus nas Américas, na Oceania, na Índia e em regiões até então desconhecidas da África Subsaarina —, da fabricação do *Novo Mundo*, que mais forneceu elementos para o desenvolvimento da inicialmente nomeada *ciência das sociedades primitivas* — a futura Antropologia.

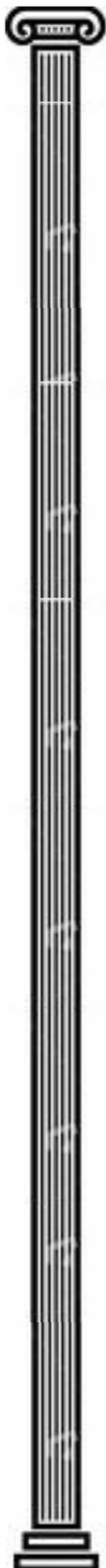
O século XVI descobre e explora espaços até então desconhecidos e tem um discurso selvagem sobre os habitantes que povoam esses espaços. Após um parêntese no século XVII, esse discurso se organiza no século XVIII: ele é *iluminado* à luz dos filósofos, e a viagem se torna *viagem filosófica*. Mas a primeira — a grande — tentativa de unificação, isto é, de instauração de redes entre esses espaços, e de reconstituição de temporalidades é incontestavelmente obra do século XIX. Esse século XIX, hoje tão desacreditado, realiza o que antes eram apenas empreendimentos programáticos (LAPLANTINE, 2006, p. 64).

Essa tentativa de explicar o *homem do Novo Mundo* a partir do *homem do Velho Mundo*, a idéia de que uma evolução geral e uniforme da cultura era partilhada indistintamente por todo o gênero humano, exerceu um domínio, quase absoluto, entre diferentes — e então renomados — pesquisadores dos oitocentos, principalmente na Europa e nos Estados Unidos da América. Dentre eles, é oportuno destacar, para a construção de uma trajetória do conceito antropológico de cultura, os nomes de **Lewis Henry Morgan (1818-1881)**, **Edward Burnett Tylor (1832-1917)** e **James Frazer (1854-1941)**. Homens que o antropólogo brasileiro Celso Castro, no livro *Evolucionismo Cultural* (2005b), chama — manifestando certo incômodo pelo tom mistificador da expressão — de *três “pais fundadores” da Antropologia*.

Seus trabalhos, identificados com uma cultura dos formulários — repudiada mais tarde por Bronislaw Malinowski (1884-1942) e Franz Boas (1858-1942), por sua vez conhecidos como *os pais fundadores da etnografia* —, encontraram um terreno fértil de desenvolvimento no contexto da *conquista colonial* que resultou na partilha da África pelas potências europeias, regida por meio do Tratado de Berlim de 1885. Esse movimento, segundo François Laplantine, é constitutivo da Antropologia moderna, da parceria entre antropólogos e colonos que, na época, passaram a povoar vastos territórios da Nova Zelândia, da Austrália, da Índia e da África. Os europeus que então ocupam essas regiões eram primordialmente administradores, não mais missionários. Homens pragmáticos, ligados a governos e ao capital privado, interessados em resolver problemas práticos.

Uma rede de informações se instala. São os questionários enviados por pesquisadores das metrópoles (em especial da Grã-Bretanha) para os quatro cantos do mundo, e cujas respostas constituem os materiais de reflexão das





primeiras grandes obras de Antropologia que se sucederam em ritmo regular durante toda a segunda metade do século [XIX] (LAPLANTINE, 2006, p. 64-65).

O norte-americano Lewis Morgan — a quem Claude Lévi-Strauss dedica o seu livro *As estruturas elementares do parentesco* (1949) — é recorrentemente identificado com essa Antropologia de gabinete, possibilitada pela análise sistemática dos dados a respeito de diferentes povos tribais, coletados em questionários, que lhe eram remetidos a partir das regiões colonizadas. No entanto, de acordo com Celso Castro, as intervenções de Morgan junto aos primeiros nativos americanos por quem manifestou interesse foi bastante direta. Em 1844, Morgan, com trinta e dois anos, há dois formado em Direito, mudou-se para Rochester. Em uma viagem a Albany conheceu o filho de um chefe da tribo dos Sêneca. O jovem índio conseguiu um encontro entre Morgan e alguns dos chefes de seu povo que estavam na cidade. O interesse não era fortuito; na faculdade, Morgan participou de uma organização que em determinado momento adotou o nome de Grande Ordem dos Iroqueses, inspirada justamente nos índios que naquela noite conheceria. Pela primeira vez e durante as duas noites seguintes, o futuro antropólogo aprendeu com os nativos a respeito de sua organização, da hierarquia de suas famílias e de sua língua. Com a ajuda do filho do cacique, que atuava como intérprete, Morgan pôde perguntar e tomar nota de tudo o que os chefes lhe contavam a respeito de todo o funcionamento da Confederação Iroquesa. Para aqueles que apreciam os mitos de origem, provoca Celso Castro (2005b, p. 8), “esses encontros podem ser vistos como o momento de nascimento da Antropologia norte-americana”.

Morgan e seus colegas da Grande Ordem fizeram, ainda, visitas às reservas dos Iroqueses. Em 1846, ele



chegou a ser adotado pela tribo como Guerreiro Sêneca. Abandonado por seus companheiros, continuou sozinho seus estudos que resultaram no livro *The League of the Hodé-no-sau-nee, or Iroquois*, de 1851, e na organização de uma exposição de objetos indígenas, tornando-se o maior especialista americano em Iroqueses. Essa adoção e os contatos que Morgan manteve com os Iroqueses eram sempre evocados por ele para credibilizar seus estudos. Antropólogo diletante e advogado de sucesso, Morgan só voltou a dedicar-se aos estudos antropológicos cinco anos mais tarde quando apresentou um trabalho sobre os iroqueses na reunião anual da *American Association for the Advancement of Science - AAAS*. Dois anos depois, Morgan apresentou, no encontro da mesma associação, o estudo que mais tarde (em 1871) se desdobraria em *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, livro tido como monumental que lhe renderia, quase um século mais tarde, a homenagem de Claude Lévi-Strauss no livro fundamental da Antropologia estrutural do parentesco.

Na reunião de 1858 da AAAS, Morgan apresentou um trabalho sobre as características essenciais da sociedade iroquesa, destacando-se seu sistema de parentesco com suas leis de consangüinidade e descendência, tema que o perseguiria nos próximos anos. **Morgan acreditava que o sistema classificatório de parentesco dos Iroqueses era similar ao encontrado entre várias outras tribos norte-americanas (o que poderia provar sua origem comum) e talvez mesmo em várias partes do mundo (o que, a seu ver, se também fossem encontradas no Oriente, estabeleceria cientificamente a origem asiática dos nativos norte-americanos)** (CASTRO, 2005b, p. 11, grifo nosso).

Foi a tentativa de provar essa idéia que fez Morgan espalhar questionários em instituições científicas, religiosas e governamentais vinculadas aos indígenas dentro e fora dos Estados Unidos.



Os formulários interrogavam a respeito da organização social dos nativos, fundamentalmente acerca de suas regras de parentesco. Até 1862, o antropólogo norte-americano saiu a campo quatro vezes para a realização de visitas a reservas indígenas nos Estados de Kansas e Nebraska. A morte de suas duas filhas, acometidas pela febre escarlatina, durante uma destas viagens, teria sido o motivo pelo qual o *pai da Antropologia evolucionista norte-americana* nunca mais voltaria a campo.

Em 1871, quando lançou finalmente os *Sistemas de Consangüinidade e Afinidade da Família Humana*, Morgan reduziu a apenas dois os sistemas de terminologia de parentesco fundamentalmente distintos em todo o mundo conhecido: “um descritivo (do hemisfério sul, tropical e claramente não europeu) e outro classificatório (da Europa e do Noroeste Asiático)” (CASTRO, 2005b, p. 12). Após uma rápida passagem pela vida pública, atuando como deputado e senador pelo Partido Republicano, e de realizar estudos a respeito da semelhança entre as mentes humanas e animais — para ele a represa construída por um castor não era obra de um mero instinto —, Morgan publicou a obra que o imortalizaria.

Inspirado pelas idéias de Charles Darwin de “luta pela existência”, Morgan analisou casos exemplares envolvendo aborígenes australianos, índios iroqueses, astecas, gregos e romanos e defendeu a idéia de que o progresso evolutivo da sociedade humana baseava-se no desenvolvimento da noção de propriedade — estava assim apresentada sua tese de surgimento da civilização, a qual foi publicada em 1877 no livro *Ancient Society*. Estudo que, segundo Celso Castro, foi fundamental na tecitura de uma das principais obras do marxismo — *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, de 1884, de autoria de Friedrich Engels (1820-1895).



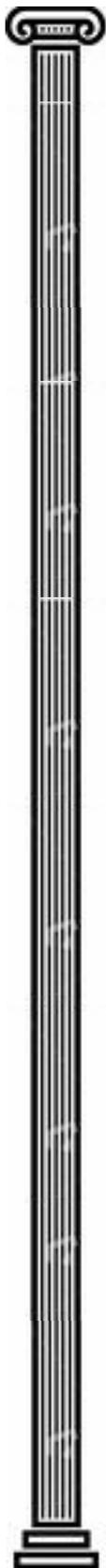
Em que pesem as controvérsias interpretativas ocorridas entre estudiosos que tentaram analisar a relação entre o materialismo de Marx e a *Sociedade Antiga* de Morgan, a relevância por ele conferida “ao desenvolvimento da idéia de propriedade e sua concepção determinista da evolução cultural humana aproximam suas idéias das marxistas” (CASTRO, 2005b, p. 15). Ademais, o conjunto das idéias de Morgan e especialmente a *Sociedade Antiga*, por ter sido consultada por Marx e Engels,

[...] tornaram-se a doutrina antropológica oficial da União Soviética, prolongando assim a influência de suas idéias para muito além da época de apogeu do evolucionismo cultural (CASTRO, 2005b, p. 15).

Como todos que criam uma disciplina, o inglês Edward Burnett Tylor não era um estudioso da Antropologia forjado em uma academia. Longe do ramo de fundição de bronze ao qual pertencia sua família, o mais significativo artífice do que seria a primeira acepção moderna do conceito de cultura escreveu seu primeiro livro — *Anahuac: or Mexico, Ancient and Modern*, de 1861 — após realizar viagens aos Estados Unidos, a Cuba e ao México. Mas não nos enganemos, apesar de não ter uma formação acadêmica, como muitos dos homens de letras de sua época,

Tylor possuía um conhecimento perfeito tanto da pré-História, da lingüística, quanto do que chamaríamos hoje de *Antropologia social e cultural* do seu tempo. Ele dedicava os mesmos esforços ao estudo das áreas da tecnologia, do parentesco ou da religião (LAPLANTINE, 2006, p. 72).

Para Tylor, a cultura era um fenômeno natural que possuía causas e regularidades, por isso podia ser estudada como qualquer um dos objetos analisados pela Física ou pela Biologia. Desta forma, segundo ele, era plenamente possível formular leis que explicassem a evolução e a cultura humana.



Sua mais importante obra, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Language, Art and Custom*, publicada em 1871, foi o desdobramento de um trabalho anterior em que o autor tratava das então novas descobertas da pré-História humana pela Arqueologia e pela Antropologia. Em *Cultura Primitiva*, Tylor propôs a idéia da unidade da cultura humana. Numa Europa que convivia com o impacto de *A Origem das Espécies* de Charles Darwin, Tylor explicava a diversidade humana a partir do descompasso dos povos na escala da evolução da cultura. Para ele:

[...] uma das tarefas da Antropologia seria a de “estabelecer grosso modo, uma escala da civilização” simplesmente colocando as nações européias em um dos extremos da série e em outro as tribos selvagens, dispondo o resto da humanidade entre dois limites. Mercier mostra que Tylor pensava as “instituições humanas tão disitintamente estratificadas quanto a terra sobre a qual o homem vive. Elas se sucedem em séries substancialmente uniformes por todo o globo, independentemente de raça e linguagem — diferenças essas que são comparativamente superficiais —, mas moduladas por uma natureza humana semelhante, atuando através das condições sucessivamente mutáveis da vida selvagem, bárbara e civilizada” (LARAIA, 2006, p. 33)

Uma última questão relevante é abordada por Celso Castro a respeito do conceito de cultura de Tylor, expresso na frase que abre o texto *A ciência da cultura*, de 1871:

*Cultura ou Civilização, tomada em seu mais amplo sentido etnográfico, é aquele todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem na condição de membro da sociedade* (TYLOR, 2005, p. 70, grifo nosso).

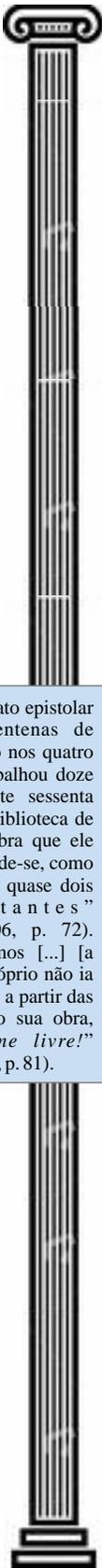
É possível, segundo Castro, admitir essa como a primeira definição formal de cultura. No entanto, seria um equívoco perpetuar a idéia de que essa formulação está vinculada à que hoje conferimos, de diferentes maneiras, ao conceito, pois Tylor remete-se logo no início da frase a uma equiparação — cultura ou civilização.

Ao tomar as duas palavras como sinônimas, a definição de Tylor distingue-se do uso moderno do termo cultura (em seu sentido relativista, pluralista e não-hierárquico), que só seria popularizado com a obra de Franz Boas, já no início do século XX. Cultura, para Tylor, era palavra usada sempre no singular, e essencialmente hierarquizada em “estágios” (CASTRO, 2005b, p. 17).

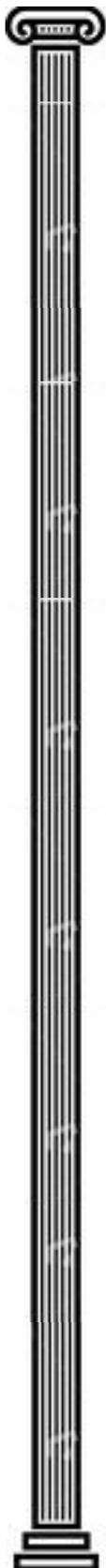
Pai mais jovem da Antropologia evolucionista, o escocês James Frazer recebeu algumas das mais disputadas honrarias concedidas pelas academias britânica e francesa. Ademais, acabou por se tornar o antropólogo de maior sucesso junto ao público leigo, talvez — de acordo com Celso Castro — o mais popular de toda a História da Antropologia. Seu principal livro, *The Golden Bough* [O Ramo de Ouro], foi publicado originalmente em 1890 em dois volumes e, mais tarde, em 1900, a segunda edição foi acrescida de um terceiro volume. Conta-se mesmo que Sigmund Freud (1856-1939) teria se baseado em Frazer para produzir o seu *Totem e tabu*, de 1913.

*O Ramo de Ouro* colocava lado a lado práticas sacerdotais da Roma Antiga, rituais druidas, lendas nórdicas e doutrinas fundamentais do Cristianismo, propondo uma análise a partir do método comparativo que possibilitava a demonstração de características comuns às sociedades nas quais tais rituais, lendas e doutrinas se desenvolveram. Entretanto, no alvorecer da segunda década do século XX, o apogeu do evolucionismo cultural havia passado.

O texto de Frazer passou a ser considerado muito literário pelos cientistas e totalmente anacrônico se colocado diante das críticas feitas por Bronislaw Malinowski à Antropologia de gabinete e por Franz Boas ao evolucionismo, ao difusionismo e aos mais variados determinismos.



“Frazer, em contato epistolar permanente com centenas de observadores morando nos quatro cantos do mundo, trabalhou doze horas por dia durante sessenta anos, dentro de uma biblioteca de 30 mil volumes. A obra que ele próprio produziu estende-se, como diz Leach (1980), em quase dois metros de estantes” (LAPLANTINE, 2006, p. 72). “Quando perguntávamos [...] [a Frazer] por que ele próprio não ia observar as sociedades a partir das quais tinha construído sua obra, respondia: *Deus me livre!*” (LAPLANTINE, 2006, p. 81).



Embora retomemos adiante o empreendimento de Malinowski nas ilhas Trobrian, desenvolvendo a noção antropológica de alteridade (o eu e o outro), é necessário dizer que *O Ramo de Ouro* foi uma de suas leituras fundamentais. O prefácio de *Argonautas do Pacífico Ocidental* de 1922 — principal obra do antropólogo polonês [Malinowski], um dos fundadores, ao lado de Radcliffe-Brown (1881-1955), do método funcionalista em Antropologia e principal personagem da Antropologia social inglesa da primeira metade do século XX — foi escrito por Frazer.

*Argonautas* veio com um prefácio de Frazer. Malinowski, além de atribuir à leitura de *O ramo de ouro* o despertar de seu interesse pela Antropologia, contava há anos com o estímulo de Frazer para suas pesquisas. No prefácio, Frazer qualificou a pesquisa de seu “estimado amigo” como valiosa e disse que ela prometia tornar-se, com a publicação de outras monografias de Malinowski sobre os trobriandeses, “um dos trabalhos mais completos e científicos já produzidos sobre um povo selvagem”. Vinte anos mais tarde, Malinowski faria o obituário de Frazer, elogiando suas qualidades de grande humanista e erudito clássico, mas rejeitando sua teoria e método, e enfatizando que sua morte simbolizava o fim de uma época da antropologia (CASTRO, 2005b, p. 37, grifos no original).

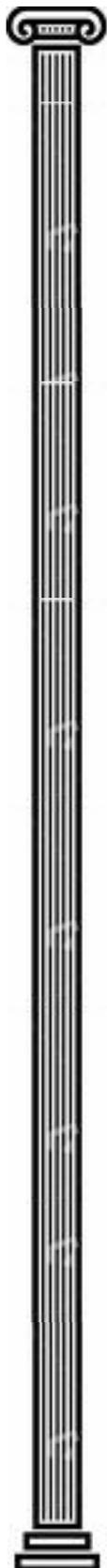
Responsável pela tradução de alguns dos textos fundamentais desses três autores evolucionistas, bem como dos principais estudos de um dos seus maiores críticos — Franz Boas —, os quais se encontram agora disponíveis ao escrutínio de um público mais amplo, Celso Castro faz uma advertência a respeito de não haver uma correspondência necessária entre o fim da idéia de evolucionismo cultural e o descrédito conferido ao trabalho de Frazer após a Segunda Guerra Mundial. Além da sobrevivência de Morgan como Antropologia oficial da hoje extinta União Soviética, existem ainda, segundo Castro, diversos antropólogos que perpetuam o pensamento evolucionista a partir da concepção de uma evolução cultural humana ocorrida em perspectivas multilineares:

Nessa tradição podemos destacar Leslie White (1900-1975), Julian Steward (1902-1972) e, no Brasil, Darcy Ribeiro (1922-1997), que, em *O processo civilizatório* (1968), retrança sua linhagem intelectual, passando por esses autores, até Morgan. Mais recentemente, o evolucionismo cultural, em seus aspectos mais deterministas, voltou a ganhar força ao ser englobado (porém modificado) por uma vertente da biologia moderna que passou a ser conhecida pelo nome de *sociobiologia* após a publicação do livro com esse título por Edward O. Wilson, em 1975, e que desde então ressurgiu periodicamente, sob novas roupagens. Para além desses exemplos do campo acadêmico, muitas idéias introduzidas pela tradição clássica do evolucionismo cultural permanecem até hoje disseminadas no senso comum (CASTRO, 2005b, p. 37-38, grifos no original).



Essa, evidentemente, não é a perspectiva de Franz Boas; no entanto, antes de se posicionar a respeito da sua concepção de interpretação da cultura, o geógrafo e depois antropólogo alemão radicado nos Estados Unidos expõe uma segunda forma de se entender a História da cultura. Forma essa que por um lado discorda do evolucionismo e, por outro, ainda estava distante das convicções da Antropologia cultural — o difusionismo. A hipótese de trabalho dos difusionistas, dentre os quais se incluía o geógrafo alemão Friedrich Ratzel (1844-1904) — um dos maiores defensores da influência do meio sobre os indivíduos e sua cultura —, é de que se há uma constatada similitude ou paralelismo de ritos e desenvolvimentos de povos em diferentes lugares do globo, ela deve ser explicada necessariamente pela migração e pela difusão dos povos.

De acordo com a geógrafa Luciana de Lima Martins (2001), seria muito redutor considerar a obra de Ratzel apenas como um determinismo geográfico. “Friedrich Ratzel (1844-1904) é considerado por muitos o fundador da moderna geografia humana, sendo responsável também pelo estabelecimento da geografia política como disciplina. A abrangente produção ratzeliana deixa transparecer a integração de fatos da modernidade e do rápido desenvolvimento da sociedade no contexto da Alemanha que se unificava. Reflexões sobre o Estado, a História, as raças humanas, o ensino da geografia e a descrição de paisagens perpassam a obra do geógrafo, que se preocupava em auferir uma identidade comum à nação em formação. No Brasil, é o Ratzel determinista que se destaca na produção historiográfica da geografia, resultado da leitura da obra ratzeliana através da literatura francesa, sobretudo da obra de Lucien Febvre — *La Terre et L'Évolution Humaine* (1922) — que estigmatizou a pecha de determinista para Ratzel em contraposição ao possibilismo de Vidal de la Blache, termo cunhado pelo próprio Febvre. [...] Em linhas gerais, a obra de Ratzel é uma tentativa de superar uma geografia puramente descritiva e de avançar na formulação de grandes construções explicativas, onde o 'sentido de espaço' (*Raum Sinn*) ocupa lugar primordial”. MARTINS, Luciana de Lima. Friedrich Ratzel. *GEOgraphia*. 2001, ano III, n. 5. Disponível em: [http://www.uff.br/geographia/rev\\_05/friedrich5.pdf](http://www.uff.br/geographia/rev_05/friedrich5.pdf). Acesso em: 10 fev. 2009.



Segundo a perspectiva difusionista, se há similitudes dentre a diversidade cultural humana é porque em algum momento da História dos povos nos quais se verificou tais semelhanças houve um efetivo contato. Essa teoria supõe a persistência de vários traços culturais que foram desenvolvidos num centro e são levados pelo homem em suas migrações de continente para continente. Não são como os evolucionistas que acreditam em uma cultura humana única na qual todos os povos devem ser posicionados simultaneamente em diferentes graus de evolução, uns em relação aos outros. Os difusionistas acreditavam ter havido no passado centros geográficos comuns que legaram a todos os povos do mundo características culturais semelhantes. A diversidade humana seria, para os difusionistas, o fruto das transformações surgidas da relação entre o homem e os diferentes ambientes para onde se deslocou pelos mais variados motivos: guerras, pestes, fomes, comércio ou mesmo pela procura de novos espaços para sobreviver.

Alguns autores, chamados *hiperdifusionistas*, chegaram mesmo a defender a existência de um único grande centro — em geral, o Egito antigo — a partir do qual a civilização se teria difundido para todas as regiões do mundo (CASTRO, 2005a, p. 17).

Contudo, na opinião de Boas, essa teoria requer, para que seja fundamentada, um alto grau de estabilidade dos traços culturais, tal como são aparentemente observados em várias tribos. Supõe que vários traços culturais independentes se reagrupem organizadamente em lugares e épocas distantes de onde eram originalmente praticados. Para Franz Boas, tanto o evolucionismo quanto o difusionismo atribuem à História suas explicações sem, contudo, comprovar quais ligações históricas efetivamente resultaram nas características culturais comuns apontadas.

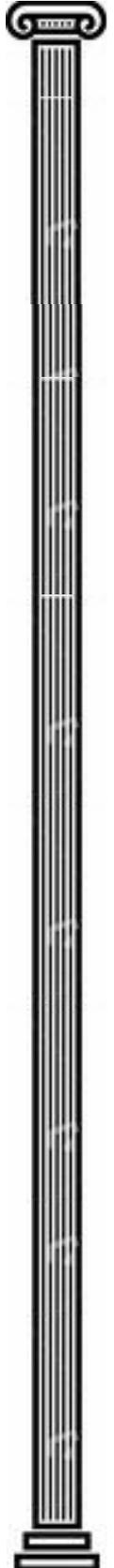
[...] os pesquisadores norte-americanos estão sobretudo interessados nos fenômenos dinâmicos da mudança cultural; que tentam elucidar a história da cultura pela aplicação dos resultados de suas investigações; e que relegam a solução da questão final — sobre a importância relativa do paralelismo do desenvolvimento cultural em áreas distantes em oposição à difusão em escala mundial e à estabilidade de traços culturais por longos períodos de tempo — a uma época futura, em que as condições reais de mudança cultural sejam mais bem conhecidas (BOAS, 2005, p. 44).

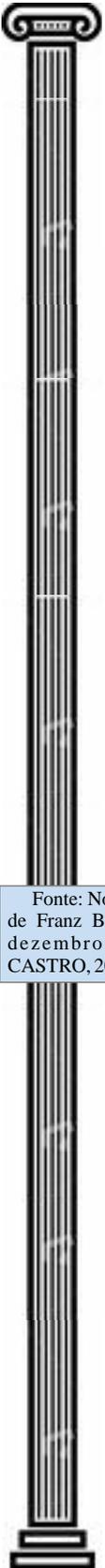
Antecipando-se aos críticos, Boas previa que o método norte-americano seria tachado de “menor” — uma vez que os pesquisadores se dedicavam a um conjunto de pesquisas detalhadas sem se preocuparem com a *solução de problemas definitivos de uma história filosófica da civilização humana*. Nessa altura do seu *Os métodos da etnologia*, de 1920, Boas deixa de apresentar a nova metodologia de fora e passa a defendê-la a partir de dentro:

Penso que tal interpretação da atitude desses estudiosos seria injusta, pois as questões definitivas nos são tão caras quanto aos outros pesquisadores. Apenas não temos a esperança de estarmos aptos a resolver um problema histórico complexo com uma fórmula (BOAS, 2005, p. 45).

O que Boas propõe é um redimensionamento da perspectiva de explicação histórica das culturas. O que interessa não é apenas o que é, mas como veio a ser. No campo da etnologia, no entanto, dado à falta de tradição escrita no interior da maioria dos povos estudados, as evidências de mudança cultural têm que ser analisadas de maneira indireta com o apoio da Arqueologia. Assim, o novo método *baseia-se na comparação de fenômenos estáticos, combinada com o estudo de sua distribuição*.

O difusionismo era, para Boas, um caminho, no mínimo, mais fácil. Acompanhar o desenvolvimento produzido no interior de uma comunidade era uma tarefa





complexa, embora não impossível. Dois momentos privilegiados para o seu entendimento são a aculturação, ou seja, o contato com outras culturas, e os desenvolvimentos locais peculiares.

A experiência em campo, o estudo da mitologia e das tradições guerreiras, tal como foram descritas pelos povos indígenas americanos, muito auxiliaram Boas no desenvolvimento desse método. Evidentemente, não se aspirava chegar aos dados precisos das mudanças cronológicas, pois isso não seria possível. Ele e seus seguidores buscavam construir esboços com um significativo grau de probabilidade. O contato direto dos pesquisadores com os povos estudados revelou que a “sociedade primitiva” não era estável, como durante muito tempo foi afirmado pelos evolucionistas. As formas culturais passaram a ser percebidas como fluxos contínuos passíveis de modificações fundamentais.

#### **4.4 – A trajetória de Franz Boas e a prioridade do contato direto com o outro: a invenção da alteridade em Antropologia**

Fonte: Nota do diário de campo de Franz Boas datada de 23 de dezembro de 1883 (Apud CASTRO, 2005a, p. 9).

*Sou agora um verdadeiro esquimó. Vivo com eles, caço com eles e faço parte dos homens de Anarnitung [...] Frequentemente me pergunto que vantagens nossa “boa sociedade” possui sobre aquela dos selvagens e descubro, quanto mais vejo de seus costumes, que não temos o direito de olhá-los de cima para baixo. Onde, em nosso povo, poder-se-ia encontrar hospitalidade tão verdadeira quanto aqui? [...] Nós, “pessoas altamente educadas”, somos muito piores, relativamente falando. [...] Creio que se esta viagem tem para mim (como ser pensante) uma influência valiosa, ela reside no fortalecimento do ponto de vista de relatividade de toda formação [Bildung], e que a maldade, bem como o valor de uma pessoa, residem na formação do coração [herzensbildung], que eu encontro, ou não, tanto aqui quanto entre nós.*

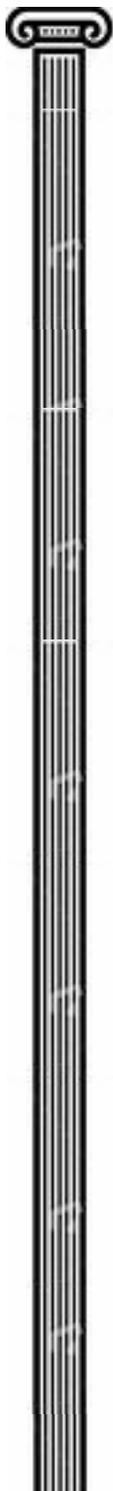


Antes de se dedicar à pesquisa antropológica, Franz Boas estudou Física. O que seria correspondente, nos dias atuais, ao curso de graduação, Boas concluiu em 1881, defendendo uma dissertação a respeito da absorção da luz pela água. No entanto, ainda entre os físicos, o autor já se interessava por campos mais amplos. Pesquisou relações entre sensações físicas e percepções psicológicas, mas a Física não lhe agradava. Inicialmente Boas buscou refúgio na Geografia, muito impressionado pelo trabalho do geógrafo alemão Theobald Fischer (1846-1910), que lhe havia ministrado aulas ainda nos tempos em que estudava Física. Após servir ao Exército, Franz Boas mudou-se para Berlim, onde conheceu Adolf Bastian (1826-1905), tido na época como o patriarca da Antropologia alemã, fundador do Museu do Folclore.

Embora hoje possamos contar com bolsas de pesquisa, na época de Boas, entre fins do século XIX e início do XX, não era nada fácil desenvolver projetos de pesquisa sem dinheiro. Muito impressionado com os estudos de Geografia e Antropologia, Boas planejou viajar para a Ilha de Baffin, no Canadá, “para estudar os esquimós (hoje conhecidos, no Canadá, como Inuit)” (CASTRO, 2005a, p. 8). Depois de muito tentar sem sucesso, conseguiu um acordo com o dono de um jornal de Berlim que pagaria a viagem em troca de matérias a respeito da expedição.

Antes de viajar, porém, Boas conheceu Marie Krackowizer, sua futura esposa. Marie, que era órfã de um banqueiro austríaco que imigrou para os Estados Unidos, visitava a Alemanha acompanhada de sua mãe e de um amigo da família que coincidentemente era tio de Boas e, mais tarde, ajudaria muito o sobrinho financeiramente. Em junho de 1883, acompanhado de um empregado da família, Boas partiu em direção aos esquimós. Passou um ano na ilha convivendo com os moradores e procurando dividir com eles suas atividades do cotidiano.

Com Franz Boas “[...] assistimos a uma verdadeira virada na prática antropológica. Boas era antes de tudo um homem de campo. Suas pesquisas, totalmente pioneiras, iniciadas, notamo-lo, a partir dos últimos anos do século XIX (em particular entre os Kwakiutl e os Chinook de Colúmbia Britânica), eram conduzidas de um ponto de vista que hoje qualificaríamos de microssociológico. No campo, ensina Boas, *tudo* deve ser anotado: desde os materiais constitutivos das casas até as notas das melodias cantadas pelos Esquimós, e isso detalhadamente, e no detalhe do detalhe. Tudo deve ser objeto da descrição mais meticulosa, da retranscrição mais fiel (por exemplo, as diferentes versões de um mito, ou diversos ingredientes entrando na composição de um alimento)” (LAPLANTINE, 2006, p. 77).



Apesar das grandes dificuldades causadas pelo rigoroso clima da região, Boas conseguiu cumprir em parte seu projeto de obter informações sobre a distribuição e mobilidade entre os esquimós, suas rotas de comunicação e a História de suas migrações. As observações geográficas que fez foram publicadas em 1885 no livro *Baffinland*; as etnográficas viriam a público em 1888, em *The Central Eskimo* (CASTRO, 2005a, p. 9)

Franz Boas foi mais um observador do que um participante, na acepção de Malinowski. É necessário, contudo, lembrar que sua viagem para o estudo dos esquimós ocorreu trinta e nove anos antes da publicação de *Argonautas do Pacífico Ocidental* (1922), livro que diz respeito à convivência de Malinowski com os nativos de arquipélagos da Nova Guiné.

Com Malinowski, a Antropologia se torna uma “ciência” da alteridade que vira as costas ao empreendimento evolucionista de reconstituição das origens da civilização, e se dedica ao estudo das lógicas particulares características de cada cultura. O que o leitor aprende ao ler *Os Argonautas* é que os costumes dos Trobriandeses, tão profundamente diferentes dos nossos, têm uma significação e uma coerência. Não são puerilidades que testemunham de alguns vestígios da humanidade, e sim sistemas lógicos perfeitamente elaborados. Hoje, todos os etnólogos estão convencidos de que as sociedades diferentes da nossa são sociedades humanas tanto quanto a nossa, que os homens e as mulheres que nelas vivem são adultos que se comportam diferentemente de nós, e não “primitivos”, autômatos atrasados (em todos os sentidos do termo) que pararam em uma época distante e vivem presos a tradições estúpidas. Mas nos anos 1920 isso era propriamente revolucionário (LAPLANTINE, 2006, p. 81).

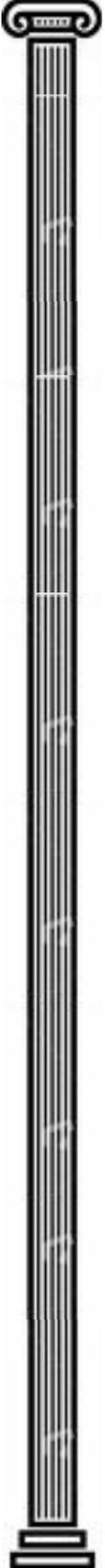
*A invenção da alteridade: eu, o outro e o outro eu.* Segundo François Laplantine, o polonês radicado na Inglaterra, Bronislaw “Malinowski dominou incontestavelmente a cena antropológica, de 1922, ano da publicação de sua primeira obra, *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, até sua morte, em 1942. [...] Se não foi o primeiro a conduzir cientificamente uma experiência etnográfica, isto é, em primeiro lugar, a viver com as populações que estudava e a recolher seus materiais de seus idiomas, radicalizou essa compreensão por dentro e, para isso, procurou romper ao máximo os contatos com o mundo europeu. **Ninguém antes dele tinha se esforçado em penetrar tanto, como ele fez no decorrer de duas estadias sucessivas nas ilhas Trobriand, na mentalidade dos outros, e em compreender de dentro, por uma verdadeira busca de despersonalização, o que sentem os homens e as mulheres**

**que pertencem a uma cultura que não é a nossa.** Boas procurava estabelecer repertórios exaustivos, e muitos de seus seguidores nos Estados Unidos (Kroeber, Murdock ...) procuravam definir correlações entre o maior número possível de variáveis. Malinowski considera esse trabalho uma aberração. Convém pelo contrário, segundo ele, [...] mostrar que a partir de um único costume, ou mesmo de um único objeto (por exemplo, a canoa trobriandesa) [...] aparece o conjunto da sociedade. [...] **Malinowski considera que uma sociedade deve ser estudada como uma totalidade, tal como funciona no momento mesmo onde a observamos**" (LAPLANTINE, 2006, p. 79-80, grifos nossos). Sob o ponto de vista da abordagem teórica no estudo da cultura, Malinowski também se diferencia dos evolucionistas: "Enquanto Frazer procurava responder à pergunta: *Como nossa sociedade chegou a se tornar o que é?*; e respondia escrevendo essa *obra épica da humanidade* que é "*O Ramo de Ouro*", Malinowski se pergunta o que é uma sociedade dada em si mesma e o que a torna viável para os que a ela pertencem, observando-a no presente através da interação dos aspectos que a constituem. [...] **A fim de pensar essa coerência interna, Malinowski elabora uma teoria (o funcionalismo) que tira seu modelo das ciências da natureza:** o indivíduo sente um certo número de necessidades, e cada cultura tem precisamente como função a de satisfazer à sua maneira essas necessidades fundamentais. Cada uma realiza isso elaborando instituições (econômicas, políticas, jurídicas, educativas ... ), fornecendo respostas coletivas organizadas, que constituem, cada uma a seu modo, soluções originais que permitem atender a essas necessidades" (LAPLANTINE, 2006, p. 81, grifos nossos).

Mesmo adotando pressupostos distintos a respeito do que fazer em campo e de como a cultura age no interior da vida de cada um dos povos estudados de maneira direta e pormenorizada, Malinowski e Boas, considerados *os pais fundadores da etnografia*, ofereceram contribuições teórico-metodológicas decisivas para o rompimento da Antropologia social e cultural com a perspectiva evolucionista da cultura humana.

A partir da primeira experiência de campo vivida por Franz Boas, dava-se então, em sua carreira, segundo Celso Castro, o primeiro rito de uma paulatina passagem da Geografia à Antropologia. A partir de seu retorno da expedição aos esquimós, dois assuntos ocupavam Boas: casar e morar. Onde morar foi uma decisão difícil. Mais simpático às oportunidades profissionais e acadêmicas oferecidas pelo liberalismo norte-americano, Boas se decepcionava a cada dia com o fortalecimento do anti-semitismo do governo de Otto von Bismarck (maior responsável pela unificação Alemã da segunda metade do século XIX). Voltou por um tempo para Berlim, lecionou geografia e trabalhou na catalogação de coleções etnográficas. No entanto, essas atividades lhe rendiam salários insuficientes.

Em 1886, durante suas férias, viajou para os Estados Unidos, a fim de rever Marie e procurar trabalho. Embrenhou-se em uma expedição de dois meses e meio na província de British Columbia, no Canadá, cancelando assim seu curso em Berlim por um semestre.



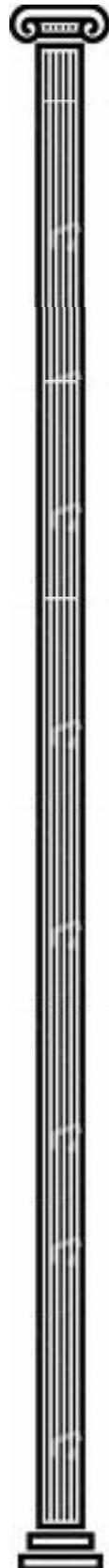
A essa altura, seus interesses eram completamente etnográficos. Nessa expedição dedicou-se a estudar as línguas e os mitos das populações indígenas, além de recolher artefatos dos diferentes povos para a composição de museus etnográficos.

De volta da expedição e ao final de sua licença em Berlim, Boas conseguiu finalmente um emprego nos Estados Unidos. Seu cargo era de editor-assistente da então recém-criada revista *Science*, mas o emprego na *Science* não rendia muito e Boas acabou se empregando em universidades e projetos nos Estados Unidos, levando uma vida sustentada por meio da ajuda de terceiros e empregos temporários, sempre na área de Antropologia. Entre os anos de 1888 e 1902, casou-se com Marie, teve seis filhos, viajou para a Alemanha e fez novas expedições a povos indígenas. Em uma de suas pesquisas, estudou as diferentes audições de um mesmo som pronunciado por uma pessoa de outra sociedade.

Boas chegou à conclusão de que elas não se deviam a causas físicas, e sim à 'apercepção' diferencial do ouvinte com respeito aos sons a que estava acostumado” (CASTRO, 2005a, p. 11).

Alguns dos especialistas no estudo da obra de Boas acreditaram que, no artigo em que mencionou estas conclusões, *On alternating sounds* (1889), havia, em estado embrionário, sua noção de cultura. Assim, Boas tornava-se cada vez mais antropólogo e esse artigo era um indício dessa mudança.

Em 1896, Boas finalmente conseguiu o seu primeiro emprego mais estável. Morris K. Jesup, um milionário, resolveu revitalizar o Museu Americano de História Natural de Nova York. Nele, Boas foi trabalhar como curador das coleções etnológicas. Convenceu Jesup a custear uma ampla pesquisa, a fim de estabelecer comparações entre povos da Ásia e do noroeste norte-americano.



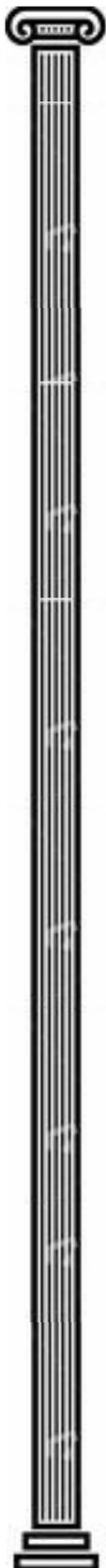
Para tanto, foi organizada uma nova expedição. Realizada entre fins 1897 e 1902, a pesquisa que tentava comparar populações da Sibéria com as do Alasca não surtiu os efeitos esperados. Apesar de reunir um valioso material etnográfico, a pesquisa não contou com a soma financeira esperada. Pessoalmente, Boas pôde participar de apenas uma etapa da expedição.

A partir de 1896, Boas passou a acumular o emprego no museu à condição de professor em tempo parcial na Universidade Columbia (Estados Unidos), embora o contrato tivesse que ser renovado anualmente. Sua posição só se tornou permanente, mas ainda em tempo parcial, no início de 1899, quando ele tinha quarenta anos (CASTRO, 2005a, p. 12).

O trabalho no museu, a luta para a criação da revista *American Anthropologist* e sua atuação na Universidade foram tornando-se inconciliáveis. Por diferenças com o diretor do museu a respeito da organização das coleções, Boas desistiu da instituição, passando a atuar exclusivamente como professor da Universidade. Com tempo integral, ele então passou a dedicar-se à *American Anthropologist*, à *American Anthropological Association* e aos seus orientandos.

Em 1936 aposentou-se em Colúmbia, após trinta e sete anos de magistério. Lecionou também na New School for Social Research, instituição fundada em 1919 e que abrigou diversos intelectuais estrangeiros exilados ou fugidos da guerra na Europa. Entre eles encontrava-se o então jovem e ainda desconhecido antropólogo Claude Lévi-Strauss, que estava sentado ao lado de Boas em um almoço realizado no Faculty Club da universidade de Columbia, em 21 de dezembro de 1942, quando este morreu de um ataque fulminante do coração, aos oitenta e quatro anos de idade (CASTRO, 2005a, p. 13).

Segundo Celso Castro, Boas passou, à medida que envelhecia, por um desencantamento com a América. Ela já não lhe parecia a terra de oportunidades de outrora.



Na fase final de sua carreira, usou sua influência para tentar convencer alguns milionários a construírem o *African Institute*. Em tempos em que a cidadania era desigual entre brancos e negros nos Estados Unidos (os afro-americanos eram oficialmente cidadãos de segunda categoria, sem direitos políticos e civis básicos, não votavam e eram segregados em escolas, bancos de ônibus, banheiros públicos e templos religiosos), Boas se empenhava para provar que a inferioridade do negro americano não provinha de causas raciais, mas sim sociais. Tais posicionamentos no campo da esfera pública, intimamente vinculados aos seus combates — para usar um termo caro a Lucien Febvre — contra os determinismos, nesse caso em particular contra o determinismo biológico, acabaram por aproximá-lo de um jovem sociólogo brasileiro que desenvolvia sua tese de doutorado nos Estados Unidos.

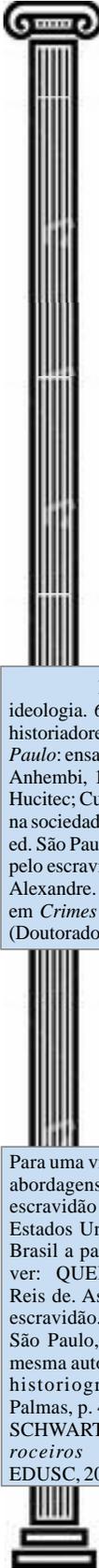


### Gilberto Freyre aluno de Franz Boas e crítico de Oliveira Vianna: História, Racismo e Antropologia cultural no Brasil

*Vencedores no sentido militar e técnico sobre as populações indígenas; dominadores absolutos dos negros importados da África para o duro trabalho da bagaceira, os europeus e seus descendentes tiveram, entretanto, de transigir (de ceder ou até condescender) com índios e africanos quanto às relações genéticas e sociais. [...] A miscigenação que largamente se praticou aqui corrigiu a distância social que doutro modo se teria conservado enorme entre a casa-grande e a mata tropical, entre a casa-grande e a senzala. [...] A índia e a negra-mina a princípio, depois a mulata, a cabrocha, a quadradona, a oitavona, tornando-se caseiras, concubinas e até esposas legítimas dos senhores brancos, agiram poderosamente no sentido da democratização social no Brasil.*  
Gilberto Freyre (1900-1987)

Mesmo aqueles que, pela primeira vez, leram a respeito de Gilberto Freyre como o criador de uma História, para usar uma expressão de Stuart Schwartz (1988), um tanto rósea da escravidão africana e da formação racial brasileira, ao terem em mãos *Casa Grande & Senzala*, originalmente publicado em 1933, certamente se surpreenderam com a convicção do autor ao defender a idéia de que, graças à experiência anterior na Península Ibérica, sobretudo o contato com mouros e africanos, os colonizadores portugueses — cujo “passado étnico, ou antes, cultural, de povo indefinido entre a Europa e a África” (FREYRE, 2002, p. 80) — reuniram as qualidades necessárias para conduzir a democracia social brasileira.



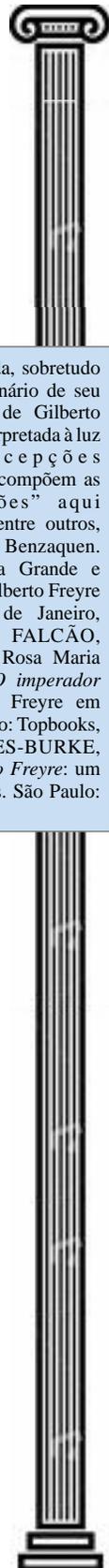


Embora não exclusivamente, coube ao grupo de sociólogos e historiadores liderados por Florestan Fernandes — em suas longas pesquisas históricas a respeito da escravidão africana praticada em diferentes áreas do Sul e do Sudeste brasileiro do século XIX, realizadas para a enunciação científica das causas do racismo no Brasil — a identificação, ou melhor, a denúncia, de um Gilberto Freyre inventor de um paraíso racial brasileiro que não encontrava respaldo em nenhum estudo empírico a respeito de nosso passado escravista. A essa interpretação juntaram-se as alegações de um Freyre membro das elites que descendiam dos senhores de engenho do Nordeste da América Portuguesa do período colonial e, em alguns aspectos, simpático aos regimes autoritários do Brasil do século XX.

Para a crítica ao pensamento de Freyre ver LEITE, Dante Moreira. *O caráter nacional brasileiro: História de uma ideologia*. 6. ed. rev. São Paulo: UNESP, 2002. No âmbito da chamada Escola Paulista de Sociologia destacam-se sociólogos e historiadores. Sobressaem as obras: BASTIDE, Roger e FERNANDES, Florestan. *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo: ensaio sociológico sobre as origens, as manifestações e os efeitos do preconceito de cor no município de São Paulo*. São Paulo: Anhembi, 1955; IANNI, Octávio. *As metamorfoses do escravo: apogeu e crise da escravatura no Brasil meridional*. São Paulo: Hucitec; Curitiba: Scientia et Labor, 1988; CARDOSO, Fernando Henrique. *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977; COSTA, Emília Viotti da. *Da senzala à colônia*. 3. ed. São Paulo: UNESP, 1998; QUEIROZ, Suely Robles Reis de. *Escravidão negra em São Paulo: um estudo das tensões provocadas pelo escravismo no século XIX*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977. Tratei mais amplamente deste debate em FERREIRA, Ricardo Alexandre. *Senhores de poucos escravos: cativo e criminalidade num ambiente rural, 1830-1888*. São Paulo: UNESP, 2005. II, e em *Crimes em comum: escravidão e liberdade no extremo nordeste da Província de São Paulo (Franca 1830-1888)*. 2006. Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual Paulista – UNESP, Franca.

Para uma visão mais ampla dessas abordagens comparativas entre a escravidão praticada no sul dos Estados Unidos da América e no Brasil a partir da obra de Freyre, ver: QUEIROZ, Suely Robles Reis de. Aspectos ideológicos da escravidão. *Estudos Econômicos*. São Paulo, v. 13, n. 1, 1983; da mesma autora, *Rebeldia escrava e historiografia. Consciência*. Palmas, p. 49-80, Jan./jun. 1988 e SCHWARTZ, Stuart B. *Escravos, roceiros e rebeldes*. Bauru: EDUSC, 2001.

A qualidade das pesquisas documentais e a densidade teórica da crítica empregada pelos adeptos da Escola Paulista de Sociologia não deve, contudo, ser reduzida a uma mera rivalidade regional ou acadêmica entre os “intelectuais uspianos” e o “mestre de Apipucos”. Consagrado com as mais altas honrarias e reconhecimentos intelectuais da época, *Casa Grande & Senzala* tornou-se, por algumas décadas, a referência imediata para estudos comparativos entre o escravismo brasileiro e de outras regiões das Américas, principalmente dos Estados Unidos. A visão adocicada da escravidão dos engenhos nordestinos quando comparada com os rigores do cativo de outros lugares punha em causa o efeito deletério do cativo no Brasil.



No entanto, na historiografia recente, a sustentação da crítica a Freyre muitas vezes é construída a partir da publicação de *Casa Grande e Senzala*, sem que se faça — com valiosas exceções — uma apreciação de seus interlocutores antes de 1933, ou seja, sem que se tome em conta o universo dos diálogos historiográficos que compuseram a escrita da História das primeiras décadas do século XX. É oportuna aqui a abordagem de alguns aspectos constitutivos da principal obra de Freyre. Não se trata de engrossar a lista dos reabilitadores do intelectual pernambucano, mas do interesse em apontar alguns dos elementos fundamentais ao debate da História, do Racismo e do nascimento da Antropologia cultural no Brasil.

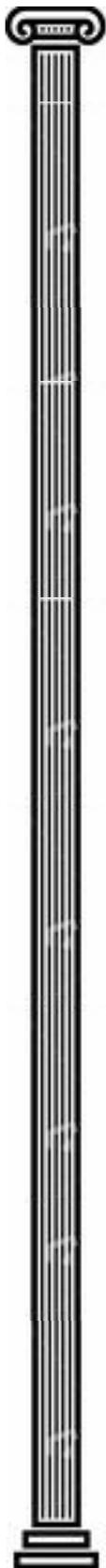
Uma pista indicada na própria literatura acadêmica dos anos sessenta, no famoso prefácio de Antonio Candido ao livro *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda, nos servirá de ponto de partida. É da pena de um dos mais respeitados “intelectuais uspianos”, em todas as áreas das humanidades, que aparece a indicação de um dos adversários acadêmicos, contra os quais Freyre construiu sua interpretação da formação social brasileira sob a égide da família patriarcal.

O início do texto de Candido é o da construção de uma geração, a dele próprio, conformada pela leitura de três obras fundamentais:

*Casa Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre, publicado quando estávamos no ginásio; *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda, publicado quando estávamos no curso complementar; *Formação do Brasil contemporâneo*, de Caio Prado Júnior, publicado quando estávamos na escola superior (CANDIDO, 1995, p. 9).

Para Candido, as três obras representavam uma sobrevivência do “radicalismo intelectual e análise social que eclodiu após a Revolução de 1930”, e, ainda assim, não silenciado pelo Estado Novo (CANDIDO, 1995, p. 9).

Na última década, sobretudo por ocasião do centenário de seu nascimento, a obra de Gilberto Freyre tem sido reinterpretada à luz de novas concepções historiográficas, que compõem as “valiosas exceções” aqui mencionadas. Ver, dentre outros, ARAUJO, Ricardo Benzaquen. *Guerra e paz: Casa Grande e senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro, Editora 34, 1994; FALCÃO, Joaquim; ARAUJO, Rosa Maria Barboza de (org.). *O imperador das idéias: Gilberto Freyre em questão*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001; e PALLARES-BURKE, Maria Lúcia. *Gilberto Freyre: um vitoriano nos trópicos*. São Paulo: UNESP, 2005.



Especificamente quanto a Freyre, Candido, como homem engajado nos movimentos sociais da década de 1960, lamenta “os rumos tomados posteriormente pelo autor”, mas confere relevo “a força revolucionária, o impacto libertador” que representou *Casa Grande & Senzala*. Ao trazer para o primeiro plano os aspectos mais íntimos do patriarcalismo que se configurou no Brasil, a história da alcova e a importância dos escravos africanos no “nosso modo de ser mais íntimo”, Freyre, dispondo de um vigoroso volume de informação, fontes pouco usadas ou até mesmo ignoradas por intelectuais anteriores, dotado da capacidade de improvisar e de uma técnica de exposição sedutora, “coordenava os dados conforme pontos de vista totalmente novos no Brasil de então” (CANDIDO, 1995, p. 10). Ao lado de Caio Prado Júnior, Sérgio Buarque de Holanda e Freyre,

[...] a obra por tantos aspectos penetrante e antecipadora de Oliveira Vianna já parecia superada, cheia de preconceitos ideológicos e uma vontade excessiva de adaptar o real a desígnios convencionais” (CANDIDO, 1995, p.9).

Embora crítico, Candido reconhece que, antes dos três autores dos anos 1930, era de Francisco José de Oliveira Vianna (1883-1951) a interpretação mais difundida a respeito da formação brasileira no ambiente acadêmico. No decorrer do texto de Candido, outros nomes como os de Sílvio Romero e Euclides da Cunha — cultores dos determinismos próprios da cena intelectual europeia do século XIX — também são mencionados, mas Vianna é colocado em destaque. Segundo Maria Stella Martins Bresciani, em obra dedicada ao estudo dos fundamentos da obra de Oliveira Vianna:

[...] o cuidado ou, diria até, o respeito acadêmico com que Antonio Candido se referiu a Oliveira Vianna, sem deixar de evidenciar suas críticas severas, contrasta com o tom ríspido e nada respeitoso da

resenha de Sérgio Buarque de Holanda [ao livro de Vianna] *Instituições políticas brasileiras*, no final da década de 1940 (BRESCIANI, 2005, p. 22).

A afirmação de Bresciani, destacando o tom desrespeitoso de Sérgio Buarque de Holanda, corrobora a idéia de que Vianna era sem dúvida um dos principais alvos da geração de 1930. A autora, contudo, salienta que sua própria pesquisa foi motivada por um desconforto representado pela redução de toda a obra de Vianna aos aspectos ressaltados, desde os anos trinta, por Buarque de Holanda e perpetuados décadas depois, mesmo que de maneira mais polida, nos textos de Candido e de muitos dos seus leitores.

Em maior ou menor medida — e de certa forma como ocorreu também com Gilberto Freyre entre os anos 1960 e 1980 —, essa partilha de opiniões contra Vianna acabou por mandá-lo “aos infernos”, a uma espécie de banimento intelectual justificado pelo seu caráter tido pelos críticos como conservador e autoritário. Em sua obra, entretanto, Bresciani opta por constituir o quadro mais amplo de referências intelectuais que compuseram o pensamento e a escrita de Vianna, identificando e criticando de forma contundente os “lugares-comuns” que constituíram a História da nossa historiografia.

Ainda assim, sob o risco iminente de insistir num desses lugares-comuns, cabe aqui, sob a óptica de compor alguns dos diálogos que presidiram a escrita da História do Brasil nas primeiras décadas do século XX, retomar o argumento de que é também contra a idéia de superioridade racial contida, dentre outros autores, no pensamento de Vianna que Freyre constrói sua tão polêmica interpretação do Brasil — contra “*o Professor Oliveira Vianna, o maior místico do arianismo que ainda surgiu entre nós*” (FREYRE, 2002, p. 362, grifo nosso).

Assinado por Oliveira Vianna em novembro de 1918, o prefácio do primeiro volume de *Populações meridionais do*





*Brasil (Populações rurais do Centro-Sul – Paulistas – Fluminenses – Mineiros)*, era uma proposta de identificação dos tipos ideais fundamentais do povo brasileiro: o sertanejo, habitante dos sertões do Norte; o matuto, habitante das matas do centro-sul; e o gaúcho, habitante dos pampas do extremo sul. Tal identificação tinha um caráter prático. Os ensaios, que acabaram por não serem totalmente concluídos, apresentavam-se como uma contribuição aos dirigentes do país para o conhecimento objetivo do povo brasileiro. Uma efetiva proposta, um projeto político para o país.

Intellectual erudito, professor de Direito Criminal na Faculdade de Direito do Estado do Rio de Janeiro, Oliveira Vianna estava ligado às principais correntes interpretativas das então nascentes ciências sociais européias. Assim sendo, no mesmo pacote das notáveis inovações metodológicas contidas em sua obra estavam presentes os determinismos próprios das interpretações antropológicas e sociológicas germânicas, inglesas e francesas de meados do século XIX. Conhecia de perto os estudos de Ratzel, Morgan, Tylor, Frazer, Spencer, Darwin, Lombroso, os trabalhos do médico legista brasileiro Raimundo Nina Rodrigues e de tantos outros cientistas dos oitocentos.

Apesar de construir sua proposta ao redor dos três tipos fundamentais do brasileiro, o autor advertia que, mesmo acentuando-se os caracteres particulares de cada um dos três grupos, era preciso considerar que suas características distintivas — produzidas pelas variações do ambiente das diferentes regiões do país — não eram imutáveis.

O matuto meridional adquirirá as qualidades atributivas do sertanejo, se estiver sujeito à pressão relativamente demorada do ambiente sertanejo. O mesmo ocorrerá com o sertanejo setentrional, que se fixe em meio matuto. O gaúcho perderá, não há dúvida, a sua marcialidade característica e as qualidades daí decorrentes, deslocando-se para outro meio regional que não o seu; e os outros tipos regionais, sob a influência social dos pampas,

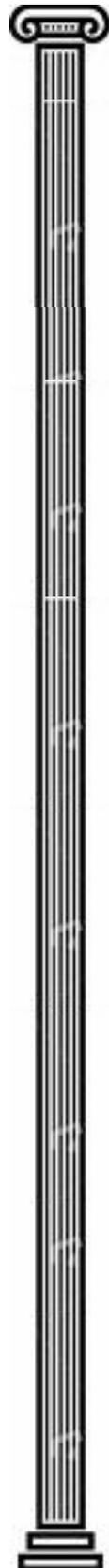
deixar-se-ão penetrar, em grande parte, das tendências da mentalidade gaúcha. Em suma não há tipos sociais fixos, e sim ambientes sociais fixos (VIANNA, 1987, p 17-18).

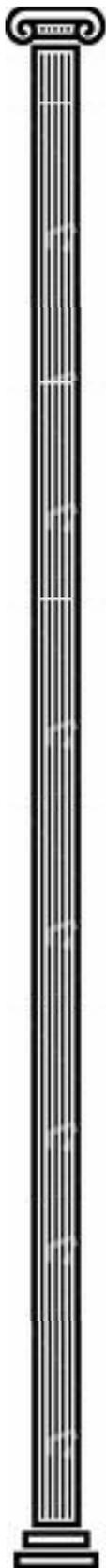
Fica patente, nesse excerto, que para Vianna o meio tinha clara preponderância sobre as características sociais, econômicas, psicológicas ou culturais. A preponderância do meio, contudo, não caminhava desacompanhada dos *relevantes fatores biológicos e hereditários*. A questão do nomeado cruzamento de raças era, para Vianna, uma espécie de “calcanhar de Aquiles” da nossa formação. Contra essa fraqueza só havia, na opinião do autor, a “função verdadeiramente providencial” dos “preconceitos de cor e sangue” (VIANNA, 1987, p. 103). Assim, Vianna se referia aos preconceitos de cor e sangue:

São admiráveis aparelhos seletivos, que impedem a ascensão até às classes dirigentes desses mestiços inferiores, que formigam nas subcamadas da população dos latifúndios e formam a base das bandeiras colonizadoras (VIANNA, 1987, p. 103).

No mesmo *Populações Meridionais do Brasil*, Vianna se detém longamente em considerações a respeito do mulato. Segundo o autor, visto como um tipo único, fruto dos encontros entre brancos e negros, o mulato era apenas uma abstração. Em sua opinião, era perfeitamente possível a distinção, numa série muito variada de possibilidades, entre o mulato inferior e o superior.

Em regra, o que chamamos de mulato é o mulato inferior, incapaz de ascensão, degradado nas camadas mais baixas da sociedade e provindo do cruzamento do branco com o negro de tipo inferior. Há, porém, mulatos superiores, arianos pelo caráter e pela inteligência ou, pelo menos, susceptíveis de arianização, capazes de colaborar com os brancos na organização da civilização do país. São aqueles que, em virtude de caldeamentos felizes, mais se aproximam, pela moralidade e pela cor, do tipo da raça branca. Caprichos de fisiologia, retornos atávicos, em cooperação com certas leis antropológicas, agindo de um modo favorável, geram esses mestiços de escol. Produtos diretos do cruzamento de branco e negro, herdaram às vezes, todos os caracteres psíquicos e,





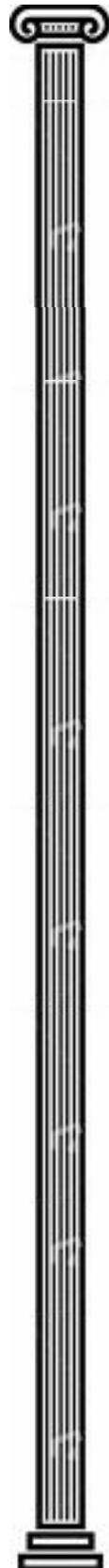
mesmo, somáticos da raça nobre. Do matiz do cabelo à coloração da pele, da moralidade dos sentimentos ao vigor da inteligência, são de uma aparência perfeitamente ariana (VIANNA, 1987, p. 100).

É inegável a importância conferida por Vianna ao papel desempenhado por esse mestiço de casta superior em todo o processo do estabelecimento do Engenho Vicentino e da conquista do *hinterland*. É possível afirmar ademais que é a ele e não ao que chama de inferior que Vianna dedica o maior número de referências no decorrer de todo o livro. No entanto, quanto aos mestiços inferiores, o autor é taxativo, condena-os ao desaparecimento por *seleção natural*. Para Vianna, os mestiços que muito destoavam dos brancos estavam irremediavelmente presos à sua condição, jamais ascenderiam.

Os mestiços inferiores, os menos dissimuláveis, os facilmente reconhecíveis, os estigmatizados — os “cabras”, os “pardos”, os “mulatos”, os “fulos”, os “cafusos”, estes são implacavelmente eliminados [...] Esses degradados da mestiçagem não têm o mais leve desejo de ascender, de sair de sua triste existência de parias. Centro de tendências étnicas opostas, que se neutralizam, a sua vontade como que se dissolve. Por fim, desfecham na abulia. E ficam eternamente no plano da raça inferior (VIANNA, 1987, p. 103 e 105).

É importante asseverar que embora aos olhos dos não especialistas tais opiniões possam parecer extremamente polêmicas, elas eram o indicativo da atualidade do pensamento de Vianna em sua época. No entanto, como acabamos de ver no capítulo anterior deste livro, estava em curso uma lenta transformação do pensamento antropológico que punha em causa a validade científica de tais observações. As novas idéias ganhavam força na América do Norte.

Talvez o maior crítico do método evolucionista, Boas pouco a pouco se tornou um adversário declarado das explicações deterministas, fossem elas de cunho biológico, geográfico, econômico ou até mesmo histórico. É oportuno



agora detalhar os argumentos de suas críticas, pois eles fundamentaram, mais tarde, as teses centrais de *Casa-Grande e Senzala*. Em *Alguns problemas de metodologia nas Ciências Sociais*, de 1930, Boas critica, como fez antes (em 1920) em *Os métodos da Etnologia*, Ratzel e outros autores que tentavam explicar as formas culturais a partir de suas relações com as condições geográficas.

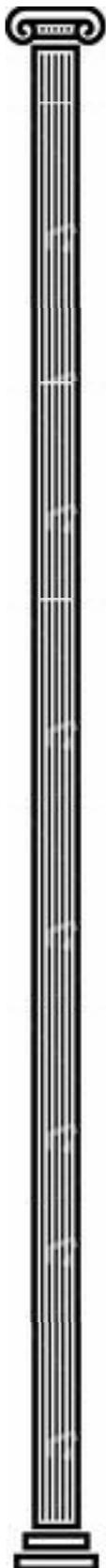
[...] as condições geográficas se impõem apenas quando as condições culturais tornam a sua utilização importante [...] As condições ambientais podem estimular as atividades culturais existentes, mas elas não têm força criativa. O mais fértil solo não cria a agricultura; as águas navegáveis não criam a navegação; um abundante suprimento de madeira não produz edificações de madeira (BOAS, 2005a, p. 61).

Muito semelhante era a opinião de Boas a respeito das determinações econômicas. Associá-las, como fazia Morgan, à organização social era uma tentativa falaciosa. Não é a vida econômica que cria o pastor e o agricultor.

Essas artes se desenvolveram da experiência conquistada no contato do homem com plantas e animais, que, por si sós, estão apenas indiretamente relacionadas às condições econômicas (BOAS, 2005, p. 62).

Boas era também um crítico da utilização do Racismo como explicação de características culturais. Segundo ele, nenhum estudo até então tinha oferecido provas convincentes da relação direta entre raça e cultura. De acordo com o autor, o erro fundamental das então modernas teorias sociais era estender o conceito de hereditariedade individual ao de hereditariedade racial:

A hereditariedade atua somente em linhagens de descendência direta. Não há unidade de descendência em qualquer das raças existentes, e nada nos autoriza a supor que as características mentais de algumas poucas linhagens familiares selecionadas sejam compartilhadas por todos os



membros de uma raça. [...] Qualquer tentativa de explicar as formas culturais numa base puramente biológica está fadada ao fracasso (BOAS, 2005, p. 60).

Deve-se, entretanto, evitar os extremos da deificação ou da demonização dos autores. Franz Boas estava, como vimos no capítulo anterior, à frente do que ele mesmo chamou de “um método diverso seguido pelos antropólogos norte-americanos” (BOAS, 2005, p. 44), ao qual foram integrados vários de seus alunos, hoje conhecidos como importantes antropólogos, dentre os quais é possível destacar: Margaret Mead, Melville Herskovits, Ruth Benedict e também Gilberto Freyre.

Os estudos acadêmicos de Freyre, iniciados no Colégio Americano Batista do Recife, tiveram continuidade nos Estados Unidos. Primeiramente, entre 1918 e 1920, o futuro Mestre de Apipucos estudou na Universidade de Baylor, no Texas, mais tarde transferiu-se para Universidade de Colúmbia, Nova York. Foi em Colúmbia que manteve os contatos de orientação com Boas, relatados logo no prefácio à primeira edição de *Casa Grande e Senzala*:

Foi o estudo de Antropologia sob a orientação do Professor Boas que primeiro me revelou o negro e o mulato no seu justo valor — separados dos traços de raça, os efeitos do ambiente ou da experiência cultural. Aprendi a considerar fundamental a diferença entre raça e cultura; a discriminar os efeitos de relações puramente genéticas e os de influências sociais, de herança cultural e de meio. Neste critério de diferenciação fundamental entre raça e cultura assenta todo o plano deste ensaio. Também no da diferenciação entre hereditariedade de raça e hereditariedade de família (FREYRE, 2002, p. 45).

A presença de Franz Boas pode ser sentida em vários argumentos desenvolvidos por Freyre, mas, como se poderia esperar, é freqüentemente encontrada nas partes do texto em que o antropólogo, sociólogo e historiador pernambucano desmonta e, com fina ironia, escarnece um a um os chamados mitos da superioridade racial branca ou do arianismo. Um deles era a

obsessão por medir cabeças e partes específicas da cabeça nas quais se acreditava localizarem-se determinadas funções de raciocínio. A cabeça grande — acreditavam alguns antropólogos físicos europeus — era o indicativo de um cérebro grande, logo de uma capacidade maior para o raciocínio. Os estudos de frenologia e craniometria estavam muito em moda nas academias de ciência desde o século XIX.

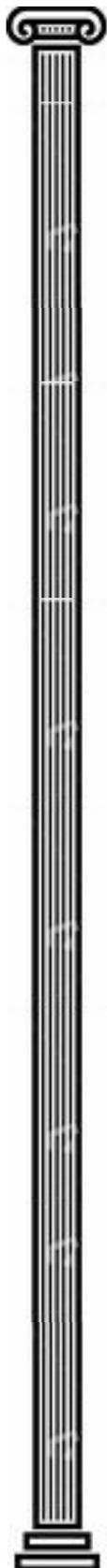
Freyre é claro. Em sua opinião, o pouco que se sabia a respeito da estrutura dos crânios de brancos e negros (supostamente dotados de cabeça pequena) era insuficiente para generalizações. “Já houve quem observasse o fato de que alguns homens notáveis têm sido indivíduos de crânio pequeno, e autênticos idiotas, donos de crânios enormes” (FREYRE, 2002, p. 354). O autor segue. Vejamos mais uma crítica, desta vez à comparação entre os africanos e os símios.

Nem merece contradita séria a superstição de ser o negro, pelos seus característicos somáticos, o tipo de raça mais próximo da incerta forma ancestral do homem cuja anatomia se supõe semelhante à do chimpanzé. Superstição em que se baseia muito do julgamento desfavorável que se faz da capacidade mental do negro. Mas os lábios dos macacos são finos como na raça branca e não como na preta — lembra a propósito o Professor Boas. Entre as raças humanas são os europeus e os australianos os mais peludos de corpo e não os negros. De modo que a aproximação quase se reduziria às ventas mais chatas e escancaradas no negro que no branco (FREYRE, 2002, p. 354).

Ademais, é necessário considerar a qualidade do variado conjunto documental por ele analisado. O que poderíamos aqui chamar por analogia à atividade dos antropólogos de *o seu trabalho de campo*. Esse aspecto é igualmente relevante para o entendimento de sua escrita da História e o liga às concepções historiográficas de um rol de autores orientados no Brasil por Capistrano de Abreu, dentre eles, Afonso de Taunay, a quem Freyre se referia respeitosamente como Mestre.

A respeito do desenvolvimento do racismo científico no Brasil, ver: SCHWARCZ, Lília Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

A respeito dos fundamentos da escrita da História de Taunay, engenheiro por formação e consagrado historiador das bandeiras paulistas, ver: ANHEZINI, Karina. *Um metódico à brasileira: a História da historiografia de Afonso de Taunay (1911-1939)*. 2006. Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual Paulista – UNESP, Franca.



Freyre lançou mão de processos inquisitoriais e, neles, das confissões de heresias que muito demonstravam aspectos íntimos tidos à época como grandes perversões, mas que, em sua opinião, eram os elementos psicológicos formadores do caráter do brasileiro. Além desses processos inquisitoriais, o autor conseguiu encontrar em Minas Gerais cadernos de anotações dos mexericos gerais que corriam sobre grandes e ilustres famílias, as quais, quando eram pesquisadas genealogicamente, deitavam raízes em escravas africanas, prostitutas, judeus e criminosos. Aspectos esses completamente nefastos numa sociedade que era a um só tempo mestiça e cultora dos valores da pureza de sangue típicos da Europa do Antigo Regime.

Outro conjunto importante de fontes coloniais, destacado por Freyre, era composto por inventários *post-mortem*, documentos de natureza cartorial, dotados de riquíssimas descrições do mobiliário e dos litúgios familiares pela posse e herança de bens aparentemente sem valor nos dias atuais. Ao se referir a esse tipo de documento, Freyre destaca o empenho de Afonso de Taunay para a pesquisa, organização e publicação da coleção de “Documentos interessantes para a História e costumes de São Paulo”. Freyre critica duramente algumas revistas de História do Brasil que, nas primeiras décadas do século XX, só se abriam aos trabalhos baseados em discursos patrióticos ou crônicas literárias, deixando de lado uma variadíssima documentação.

Gilberto Freyre valorizava ainda o trabalho de pesquisa realizado com os textos dos viajantes estrangeiros que descreveram minuciosamente inúmeros aspectos da vida social brasileira a partir, evidentemente, do ponto de vista, ou melhor, das culturas nas quais estavam imersos, em seus países de origem. Finalmente, o autor de *Apipucos* declarava que, para o estudo da vida íntima e da moral sexual no Brasil, havia uma grande quantidade de textos a respeito dos costumes locais entendidos como folclore rural, receitas gastronômicas, cadernos de modinhas, dentre muitos outros.

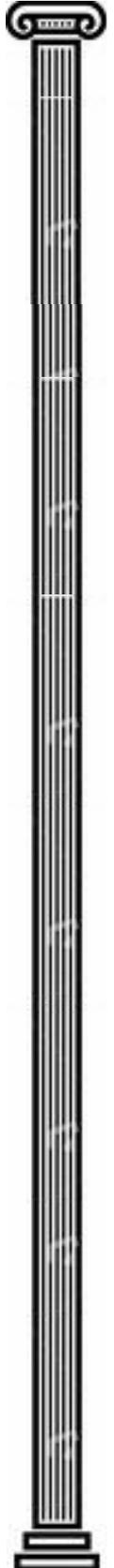
Vale a pena transcrever abaixo uma dessas modinhas, bem como o comentário feito por Freyre, que contraria antecipadamente a principal invariante universal da Antropologia estruturalista do parentesco desenvolvida décadas mais tarde por Claude Lévi-Strauss, uma vez que, em condições históricas específicas, criavam-se sub-regras *licenciadoras* de determinadas relações incestuosas.

*Meu branquinho feiticeiro,  
Doce ioiô meu irmão,  
Adoro teu cativoiro,  
Branquinho do coração,*

*Pois tu chamas de irmãzinha  
A tua pobre negrinha  
Que estremece de prazer,  
E vais pescar à tardinha  
Mandi, piau e corvina  
Para a negrinha comer*

Em nenhuma das modinhas antigas se sente melhor o visgo de promiscuidade nas relações de sinhomôços das casas-grandes com mulatinhas das senzalas. Relações com alguma coisa de incestuoso no erotismo às vezes doentio. **É mesmo possível que, em alguns casos, se amassem o filho branco e a filha mulata do mesmo pai.** Walsh, nas suas viagens pelo Brasil, surpreendeu uma família brasileira francamente incestuosa: irmão amigado com irmã. E na Mantiqueira viu uma dança em que os membros de certa família mestiça revelavam hábitos lamentavelmente incestuosos, que escandalizaram o padre inglês. É verdade que para escandalizar o padre inglês não eram preciso casos extremos de incesto: bastavam os casamentos, tão freqüentes no Brasil desde o primeiro século da colonização, de tio com sobrinha; de primo com prima. Casamentos cujo fim era evidentemente impedir a dispersão dos bens e conservar a limpeza do sangue de origem nobre ou ilustre (FREYRE, 2002, p. 396, grifo nosso).

Num movimento contemporâneo ao realizado pela Antropologia social inglesa, com Malinowski, e pela Antropologia cultural norte-americana, com Franz Boas, a





interpretação da formação do Brasil exposta em *Casa Grande & Senzala* afasta-se da História dos gabinetes — pretensamente científica e marcada pelo distanciamento entre sujeito e objeto — e desce ao subsolo dos intercursos sexuais, do morar, do vestir e do se alimentar, discernindo em cada um destes aspectos a presença fundamental do índio, do negro e do português.

Se, por um lado, pesa sobre Freyre a crítica da falta de cientificidade e rigor estatístico, quando considerava sua própria experiência infantil como referência fundamental para a interpretação da sociedade patriarcal, por outro lado, devemos lembrar que compreender a cultura do outro a partir da própria cultura, e *vice-versa*, foi outra lição apreendida com os pais da Antropologia cultural e social. Reside exatamente neste pressuposto teórico-metodológico um dos pilares da edificação da nacionalidade brasileira cunhada pelo mestre de Apipucos.

A título de última observação, talvez seja útil empreender uma comparação potencialmente arriscada, mas de alguma maneira elucidativa: a Antropologia cultural de Franz Boas está para a história cultural de Gilberto Freyre assim como a interpretação das culturas de Clifford Geertz está para a história do massacre de gatos de Robert Darnton. A grande diferença é que entre elas decorreu quase meio século. Isso fez toda a diferença e, certamente, é um aspecto a ser considerado.

## CONCLUSÃO

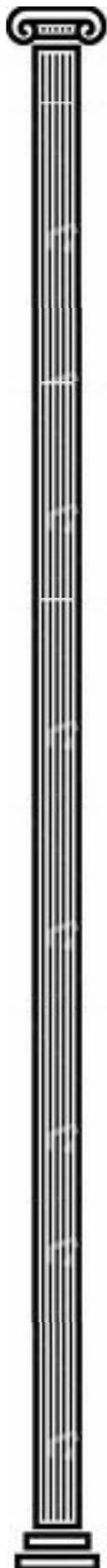


### Antropologia - e História - cultural no Brasil: uma conclusão

Para além das polêmicas a respeito de ser ou não a obra de Gilberto Freyre edificadora *do mito da democracia racial ou social brasileira*, devemos considerar que *Casa Grande e Senzala* demonstrou haver uma sintonia entre a produção da área de ciências humanas no Brasil, na Europa e nos Estados Unidos. Embora preferisse ser chamado de sociólogo, Freyre foi discípulo do fundador da Antropologia cultural e espalhou suas idéias com tal originalidade que se tornou leitura importante para muitos intelectuais no país que acolhera o seu mestre.

Na década de 1930, a chegada ao Brasil de historiadores e cientistas sociais franceses para a “organização da Universidade de São Paulo” era apenas mais uma das vias de contato entre o cenário acadêmico brasileiro e as idéias que circulavam no exterior. São Paulo já não tinha mais tantos índios em seus subúrbios e nem mesmo era o único lugar onde as ciências sociais se desenvolviam no país. Claude Lévi-Strauss e Roger Bastide, curiosamente, acabaram por formar alguns dos mais destacados cientistas sociais do país, os quais se tornariam grandes rivais políticos e acadêmicos de Freyre nos anos que se seguiram. A rivalidade entre o sul e o nordeste do Brasil de certa forma também era uma rivalidade entre o Velho e o Novo Mundo, entre idéias francesas e norte-americanas em disputa. Um choque de culturas que acabou por forjar uma maneira diferente de se pensar a alteridade.





Por fim, após cumprir o nosso trajeto até o seu final, podemos asseverar que continuar a acreditar que a relação entre a Antropologia e a História cultural no Brasil começou em meados dos anos 1980, após tornarem-se corriqueiras as leituras dos textos de Clifford Geertz, Robert Darnton, Carlo Ginzburg, E. P. Thompson e Roger Chartier em nossas universidades — no âmbito da chamada *virada antropológica* de que trata Peter Burke no seu conhecido livro a respeito da *História cultural* —, é continuar a contar apenas uma parte da história. Resta saber se continuaremos a nos contentar com tão pouco. Talvez seja melhor pensar com mais cuidado a esse respeito. O modesto elenco de autores e obras que encerra este livro pode oferecer um bom ponto de partida. A partir de agora, acredito que você possa e queira definir o seu próprio itinerário.

## REFERÊNCIAS

ANHEZINI, Karina. *Um metódico à brasileira: a História da historiografia de Afonso de Taunay (1911-1939)*. 2006. Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual Paulista – UNESP, Franca.

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen. *Guerra e paz: Casa Grande e senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro: 34, 1994.

ARON, Raymond. *As etapas do pensamento sociológico*. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BASTIDE, Roger e FERNANDES, Florestan. *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo: ensaio sociológico sobre as origens, as manifestações e os efeitos do preconceito de cor no município de São Paulo*. São Paulo: Anhembi, 1955.

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

BRESCIANI, Maria Stella Martins. *O charme da ciência e a sedução da objetividade: Oliveira Vianna entre intérpretes do Brasil*. São Paulo: UNESP, 2005.

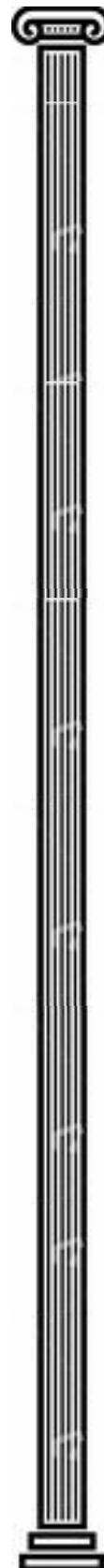
BURKE, Peter. *O que é História cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CANDIDO, Antonio. Os significados de Raízes do Brasil. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

CARDOSO, Fernando Henrique. *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

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

\_\_\_\_\_. Apresentação. In: *Evolucionismo cultural: textos selecionados de Morgan, Tylor e Frazer*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005b.





CARDOSO, Ruth. *A aventura antropológica*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

CORRÊA, Mariza. A Antropologia no Brasil (1960-1980). In: MICELI, Sérgio (org.). *História das ciências sociais no Brasil*. v.2. São Paulo: Sumaré; FAPESP, 1995.

COSTA, Emília Viotti da. *Da senzala à colônia*. 3. ed. São Paulo: UNESP, 1998.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense/EDUSP, 1986.

\_\_\_\_\_. (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

DOSSE, François. *História do estruturalismo*. Bauru: EDUSC, 2007. 2 v.

DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FALCÃO, Joaquim; ARAUJO, Rosa Maria Barboza de (org.). *O imperador das idéias: Gilberto Freyre em questão*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.

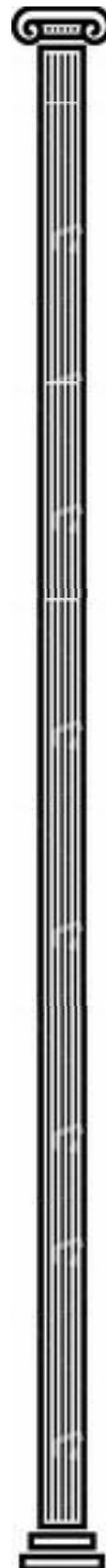
FERREIRA, Ricardo Alexandre. *Senhores de poucos escravos: cativo e criminalidade num ambiente rural, 1830-1888*. São Paulo: UNESP, 2005. il.

\_\_\_\_\_. *Crimes em comum: escravidão e liberdade no extremo nordeste da Província de São Paulo (Franca 1830-1888)*. 2006. Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual Paulista – UNESP, Franca.

FLORENTINO, Manolo G. *Em costas negras: uma História do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e Senzala: introdução à História da sociedade patriarcal no Brasil*. 46. ed. Rio de Janeiro: Record, 2002.

\_\_\_\_\_. *Sobrados e mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. 14. ed. São Paulo: Global, 2003.



FUNARI, Pedro Paulo de Abreu. A arqueologia de Palmares — Sua contribuição para o conhecimento da História da cultura afro-americana. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). *Liberdade por um fio: História dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. 1. ed. 13. reimpressão. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

\_\_\_\_\_. *Nova luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da história*. 2. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1999.

IANNI, Octávio. *As metamorfoses do escravo: apogeu e crise da escravatura no Brasil meridional*. São Paulo: Hucitec; Curitiba: Scientia et Labor, 1988.

KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1989.

LAPLANTINE, François. *Aprender Antropologia*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

LEITE, Dante Moreira. *O caráter nacional brasileiro: História de uma ideologia*. 6. ed. São Paulo: UNESP, 2002.

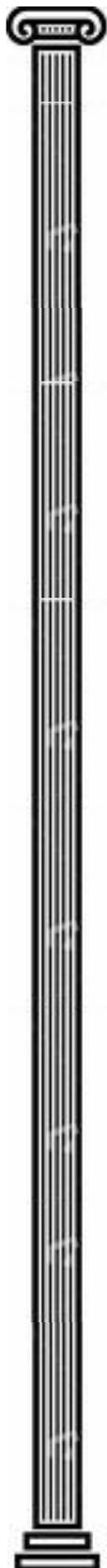
LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

\_\_\_\_\_. *Saudades do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

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

MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. *Argonautas do Pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.



MARTINS, Luciana de Lima. Friedrich Ratzel. *GEOgraphia*. 2001, ano III, n. 5. Disponível em: <[http://www.uff.br/geographia/rev\\_05/friedrich5.pdf](http://www.uff.br/geographia/rev_05/friedrich5.pdf)>. Acesso em: 10 fev. 2009.

MICELI, Paulo. Sobre História, Braudel e os Vaga-lumes. A Escola dos Annales e o Brasil (ou vice-versa). In: FREITAS Marcos Cezar de (org.). *Historiografia Brasileira em Perspectiva*. São Paulo: Contexto, 1998.

MONTERO, Paula. O que é ser antropólogo hoje. *Estudos Avançados*. 1994, v. 8, n. 22, p. 329-335. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40141994000300042](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141994000300042)>. Acesso em: 20 jan. 2009.

PALLARES-BURKE, Maria Lúcia. *Gilberto Freyre: um vitoriano nos trópicos*. São Paulo: UNESP, 2005.

QUEIROZ, Suely Robles Reis de. *Escravidão negra em São Paulo: um estudo das tensões provocadas pelo escravismo no século XIX*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977.

\_\_\_\_\_. Aspectos ideológicos da escravidão. *Estudos Econômicos*. São Paulo, v. 13, n. 1, 1983.

\_\_\_\_\_. Rebeldia escrava e historiografia. *Consciência*. Palmas, p. 49-80, Jan./jun., 1988.

RODRIGUES, Jaime. *De costa a costa: escravos, escravos marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Madras, 2008.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

\_\_\_\_\_. Mercadores do espanto: a prática antropológica na visão travessa de C. Geertz. *Revista de Antropologia*. [online]. 2001, v. 44, n. 1, p. 321-324. ISSN 0034-7701. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0034-77012001000100012&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012001000100012&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 10 jan. 2009.

\_\_\_\_\_. Questões de fronteira: sobre uma Antropologia da História. *Novos estudos – CEBRAP*. 2005, n. 72. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-33002005000200007&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002005000200007&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 15 jan. 2009.

SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial 1550 - 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

\_\_\_\_\_. *Escravos, roceiros e rebeldes*. Bauru: EDUSC, 2001.

SILVA, Alberto da Costa e. *A enxada e a lança: a África antes dos portugueses*. 3. ed. revista e ampliada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

\_\_\_\_\_. *A manilha e o libambo: a África e a escravidão de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

TYLOR, Edward Burnett. A ciência da cultura. In: *Evolucionismo cultural: textos selecionados de Morgan, Tylor e Frazer*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, p. 67-99.

VIANNA, Oliveira. *Populações meridionais do Brasil: História, organização, psicologia*. Belo Horizonte: Itatiaia; 1987. Niterói: Universidade Federal Fluminense. 2 v.

