

CAPÍTULO 3

Os sentidos da diversidade no pensamento antropológico: breve história das ideias

Síntese:

1 A cultura no tempo. Evolucionismo versus difusionismo.

O Evolucionismo e a ideia de evolução.

Atividade formativa

O difusionismo. Da necessidade ao acaso

2 A cultura em si. Do culturalismo ao funcionalismo

Boas e a crítica ao evolucionismo.

Cultura e personalidade

A antropologia social britânica. Função e cultura em Malinowski e Radcliffe-Brown

Atividade formativa

Balço crítico: da cultura no tempo à cultura em si

3 A cultura como linguagem e como texto

O estruturalismo de Lévi-Strauss: a cultura como comunicação

A troca como base da sociedade

O interpretativismo e a indeterminação dos sistemas simbólicos

Os textos dos etnógrafos. Autoria e reflexividade

4 A sociedade e a cultura em ação. As abordagens processuais

Ação e estrutura, processos e redes

Fontes primárias

Leituras secundárias

Resultados de aprendizagem

-Caracterizar a ideia de evolução e o sentido da diversidade cultural no pensamento evolucionista.

-Identificar as convergências e divergências entre as ideias evolucionistas e difusionistas.

-Formular, a partir da perspectiva de Boas, a crítica ao binómio evolucionista "primitivo"/civilizado.

-Relacionar criticamente as ideias sobre o "carácter nacional" ou as disposições "étnicas" com o culturalismo americano.

-Identificar as convergências e divergências entre as ideias de Malinowski e de Radcliffe-Brown sobre as noções de "função" e "cultura".

-Identificar as convergências e divergências entre o funcionalismo estrutural britânico e estruturalismo de Lévi-Strauss quanto às noções de "estrutura" e "cultura".

- Compreender em que medida a “descrição densa” de Geertz revela um projeto antropológico distinto e uma perspectiva sobre cultura diversa da do estruturalismo francês e britânico.
- Identificar o âmbito e o objeto da reflexão “pós-moderna” em antropologia.
- Identificar a diferença de perspectiva contida nos conceitos de “ação”, “processo” e “rede” face a abordagens anteriores e as suas virtualidades no estudo de fenómenos contemporâneos a várias escalas.

Os sentidos da diversidade no pensamento antropológico: breve história das ideias

1 A CULTURA NO TEMPO. EVOLUCIONISMO VERSUS DIFUSIONISMO

O Evolucionismo e a ideia de evolução

Como foi referido no módulo anterior, no séc. XIX *o selvagem*, esse protagonista de debates filosóficos setecentistas, irá transformar-se gradualmente no *primitivo*, a nova figura da diferença. O *outro* não se encontra apenas num local longínquo, está também atrás no tempo, no início de uma sucessão ordenada de estádios de evolução. De acordo com versões preponderantes desta perspetiva, todas as sociedades passariam pelas mesmas etapas, inventariam formas culturais pela mesma ordem, e, segundo as propostas do evolucionismo unilinear, existiria uma grande linha universal de evolução. As diferenças entre sociedades representariam apenas diferentes patamares e ritmos de evolução. A diversidade cultural seria pois reduzida a um mero indicador de diferentes etapas no grande esquema evolutivo.

Neste século as diferenças vão ser pensadas de maneira sistematizada, numa grande teoria sobre a história da humanidade. Todas as diferenças vão passar a ser entendidas como simples degraus de uma mesma e única história. Magia, religião e ciência, por exemplo (Frazer), representam não formas culturais ou modalidades de pensamento coexistentes em toda e qualquer sociedade, mas três etapas sucessivas na evolução das formas do pensamento, formas essas que corresponderiam a diferentes sociedades.

Este tipo de história encontra-se impregnada da ideologia do progresso que se afirma no séc. XIX, ou seja, a fé no progresso contínuo e ordenado da humanidade sempre para melhor. Os pensadores desse século combinaram esta noção particular da *história*, marcada por uma ideologia otimista - o "progressivismo" - com a noção de *lei científica* para formular a noção de **evolução**. Ou seja, uma evolução do mais simples para o mais complexo.

Atividade formativa

Textos selecionados:

DARWIN em *A Origem das Espécies* (1859), H. SPENCER em *A Hipótese do Desenvolvimento* (1852), Tylor em *Primitive Culture* (1871), MORGAN em *A Sociedade Primitiva* (1877).

Enquadramento:

O séc. XIX foi marcado por duas febres intelectuais: A febre comparativista e a febre das origens. A *problemática* dominante era a **das origens** da vida, dos seres e da cultura -- no domínio da religião, da ciência (Tylor e Frazer), do parentesco (Morgan, McLennan, Bachofen), entre outros. Todas as áreas do saber eram dominadas pela questão das origens, questão esta parte integrante do conceito de evolução e de progresso.

Quanto ao **comparativismo**, é certo que os pensadores iluministas haviam já procedido ao confronto entre "culturas", mas os evolucionistas empreendem pela primeira vez uma tentativa de sistematização científica (ver o caso paradigmático de Morgan, que procedeu a uma

Os sentidos da diversidade no pensamento antropológico: breve história das ideias

ampla sistematização no domínio do parentesco). Em primeiro lugar, a comparação deixa de assentar na simples curiosidade para ter já um fim específico, um *objetivo*. Em segundo lugar, a comparação é feita de acordo com um princípio preciso, com um critério único a partir do qual se vai sistematizar uma gigantesca massa de dados arqueológicos, etnográficos, de missionários, viajantes e outros. É o objetivo (*a reconstrução histórica*) e o princípio (*a ordenação unilinear*) dessa comparação que se tratará de descortinar nos textos.

As observações de Darwin aquando da sua viagem no Beagle conduziram-no à conclusão de que sequências dispersas de factos (espécies, no caso) eram explicadas pela mesma hipótese, ou seja, espécies diversas teriam uma mesma ascendência, derivavam de um tronco comum. Tal conclusão levou Darwin à formulação da teoria sobre a origem das espécies, cujo princípio é o de que a diversidade das espécies obedeceu a um único impulso vital, a uma só origem. Até então explicava-se a grande variedade dos seres defendendo que as espécies haviam sido criadas separadamente já na sua forma atual (ideias ainda presentes no "criacionismo" contemporâneo e recicladas na noção de "intelligent design"). Darwin explicava essa variedade alegando ao contrário que as espécies tinham uma origem comum e que se teriam depois diferenciado à medida que evoluíam para formas mais complexas e especializadas.

Questões em discussão:

-Identificar as ideias comuns aos textos de Darwin, Spencer e Morgan, em especial i) a ideia de evolução, mais precisamente a de que por detrás da diversidade encontra-se um só processo evolutivo, linear, universal e contínuo; ii) que este processo é necessariamente progressivo, orienta-se no sentido da complexidade e da perfeição.

-É no séc. XIX que se impõe a designação de "homem primitivo", enquanto no século anterior circulava sobretudo a de "homem natural" ou "homem selvagem". Situe-se nos textos o surgimento e o sentido de tal designação no contexto histórico destas ideias, identificando na noção de primitivo o sentido de "primeiro" e referenciando-o ao de homens situados nos primeiros graus da escala evolutiva.

-Tais ideias encontravam-se já presentes séc. XVIII, mas agora são elaboradas num esquema determinista rígido, com o estatuto de uma lei mecânica. Identifique-se exemplos de esquemas de evolução nos textos indicados e, a propósito do esquema de Morgan (a humanidade progrediu, de modo natural e necessário, de um estado de selvagem para a barbárie e da barbárie para um estado de civilização), o tipo de sociedade que constitui o referente de civilização para este autor, o estágio terminal e o apogeu da cultura humana. Caracterize-se também o carácter valorativo deste ordenamento.

-Atendendo à ordem cronológica dos textos, situe-se a ideia de evolução como sendo anterior a Darwin e como vigorando já no pensamento sobre a sociedade. A partir do texto de Tylor, procure-se as razões por que na história das ideias se equaciona o aparecimento destas noções nas ciências sociais com Darwin. Tylor exprime uma disposição típica dos pensadores do seu século, segundo a qual as instituições sociais devem ser estudadas do mesmo modo que os fenómenos naturais. Além disso, as leis que regem estes fenómenos são entendidas como sendo

Os sentidos da diversidade no pensamento antropológico: breve história das ideias

da mesma ordem que as leis que regem a natureza. Ao fornecer uma demonstração incisiva do princípio de evolução, Darwin vai legitimar este modelo e conferir uma caução científica às ideias de progresso. Infunde-lhes autoridade pelo facto de a evolução passar a ser um princípio biologicamente demonstrado.

-Darwin observa no seu texto que os fósseis das espécies extintas tinham uma notável semelhança com algumas espécies vivas que encontrou: procure-se de que maneira Morgan vai seguir esta pista no campo das sociedades. Ou seja, tal como algumas espécies vivas seriam réplicas de fósseis, assim os primitivos contemporâneos seriam considerados os arquivos vivos do passado. Os evolucionistas partiram do pressuposto de que estes seriam globalmente semelhantes às populações do paleolítico e do neolítico e, como tal, poderiam colmatar lacunas nos dados da arqueologia. Porém, muitos destes pensadores exageraram as semelhanças, tomaram a parte pelo todo e extrapolaram tais generalizações para períodos anteriores. Além disso, as informações de que dispunham sobre os "primitivos" contemporâneos eram fragmentárias e provinham essencialmente de fontes secundárias pouco fiáveis, de viajantes, missionários, comerciantes.

É também nesta ordem de ideias que surge a noção de *sobrevivência* (Tylor) aplicada a certos traços culturais. Alguns traços culturais presentes seriam testemunhos conservados ou fossilizados de estádios anteriores e forneceriam indicações sobre eles.

-Explore-se o princípio da unidade psíquica do género humano, afirmado por Morgan, segundo o qual a Humanidade no fundo é una e semelhante, apesar da grande variedade de "culturas". Tal não implica, neste quadro de pensamento oitocentista, que as diferentes sociedades e expressões culturais sejam colocadas em pé de igualdade. A hierarquização das diferenças não deixa de ser um dos corolários da unidade do género humano na lógica evolucionista. Há como que uma negação das diferenças na medida em que *outras* formas de humanidade são vistas como incompletas e só há uma imagem da sua expressão plena: a da humanidade civilizada. As diferenças vão sendo anuladas à medida que vão sendo integradas num único processo de desenvolvimento. As várias sociedades são diferentes entre si apenas na medida em que se situam em diferentes etapas de evolução. Mas todas têm um mesmo ponto de partida e um mesmo ponto de chegada.

-Disseque-se a partir do texto de Tylor a noção de *lei* científica. Os evolucionistas foram inovadores ao estudarem sociologicamente as instituições sociais, isto é, ao estudarem os fenómenos sociais em termos de outros fenómenos sociais e não da vontade divina, por exemplo. Era nestes termos que procuravam constantes, leis, uniformidades. Mas o seu entendimento daquilo que constitui uma lei sociológica é uma relação de sucessão, no tempo, de um efeito a uma causa, em que o facto precedente explica o facto seguinte (e não, em alternativa, uma relação simultânea entre vários factos). Isto é, as suas leis eram as leis da origem e desenvolvimento das instituições sociais e não as leis do seu sentido ou funcionamento. Mas as instituições não se podem compreender e explicar exclusivamente pelas suas origens, tal não é suficiente para explicar como atuam no presente. Saber como algo chegou a ser o que é, e saber o que é hoje e como funciona são problemas diferentes. Para os evolucionistas tratava-se, na essência, do mesmo problema.

O difusionismo : da necessidade ao acaso

A corrente difusionista (séc. XIX-XX) opôs-se à ideia de um desenvolvimento unilinear das sociedades como se estas fossem sistemas naturais. Defendeu, pelo contrário, que o processo de desenvolvimento cultural não é uniforme. É variável, porque resulta de contactos mais ou menos acidentais entre sociedades.

Por outro lado, o evolucionismo salienta a complexidade crescente da cultura através do tempo. Em vez disso, o difusionismo dá relevo à transmissão de ideias de um espaço para outro. As duas correntes oferecem portanto diferentes explicações quanto ao modo como a cultura muda, se transforma. Para o evolucionismo mudava por via interna, através do desenvolvimento endógeno, enquanto para o difusionismo a mudança dar-se-ia por via externa, através do contacto com outros grupos. Mas, centrando-se tanto uma como outra na questão da mudança, são ambas perspectivas de tipo histórico e diacrónico.

O difusionismo, também conhecido por escola histórico-cultural, procura traçar a história dos fenómenos culturais a partir dos contactos culturais e dos fenómenos de empréstimo. Representantes desta corrente como Frobenius, Graebner, Schmidt, interpretaram as similaridades e analogias entre culturas pelo princípio do contacto e da transmissão no espaço. Seria possível reconstruir a história das populações seguindo os movimentos das suas migrações através dos vestígios que iam deixando nas culturas locais.

A partir da distribuição geográfica dos traços culturais no presente, alguns autores empenharam-se em reconstituir um número limitado de círculos culturais originais. Toda a história do mundo era então entendida como resultante da difusão desses círculos para outros pontos geográficos. A manifestação mais extrema desta perspectiva foi a do hiperdifusionista Elliot Smith, segundo a qual praticamente todo o inventário cultural do mundo se teria originado num único círculo, o Antigo Egipto. Ou seja, supunha a disseminação universal da cultura por irradiação única a partir deste ponto.

O corolário difusionista acerca da criatividade humana era assim claro. Ao defenderem implícita ou explicitamente que a maior parte de uma cultura é constituída por material assimilado ou adotado de outra, quer dizer, ao considerarem que a maioria dos componentes de uma cultura não nasceram no seu interior mas foram importados do exterior, os difusionistas caracterizaram a actividade cultural como algo de essencialmente imitativo. Apesar de ela comportar ambos os aspectos, salientaram essencialmente a recetividade em detrimento invenção, a absorção em detrimento da inovação. A humanidade seria não inventiva por natureza. Nesta perspectiva ficam pois por explicar semelhanças entre universos culturais cujo contacto geográfico tenha sido impossível, bem como fenómenos de convergência e de invenção independente.

A perspectiva difusionista divergia da evolucionista em vários aspetos. Para os difusionistas uma instituição é consequência de um empréstimo, de um contacto, não de um desenvolvimento inevitável de uma anterior, ou de uma natureza humana comum que produziria inevitavelmente as mesmas instituições em toda a parte. Opõe-se portanto ao rígido determinismo evolucionista. O difusionismo nega a possibilidade de leis da evolução - ou de quaisquer regularidades, de resto -, uma vez que o desenvolvimento de cada círculo é fruto de circunstâncias imponderáveis. Tudo seria único e irrepetível.

Os sentidos da diversidade no pensamento antropológico: breve história das ideias

Existem, porém, convergências com o evolucionismo no que respeita aos objetivos fundamentais. O propósito desta perspectiva continuava a ser a reconstrução macro-histórica, mas agora procurando os contactos e os empréstimos entre as diferentes culturas. Além disso, e à semelhança dos raciocínios evolucionistas da época, desenraizaram os elementos do seu contexto, comparando-os como sendo da mesma natureza mesmo quando relevam de categorias diferentes e se revestem de significações diversas. Tanto uma como outra corrente retiraram os fenómenos das coordenadas do tempo e do espaço em que se inserem e agruparam estes fragmentos numa amálgama sem unidade real. Tanto os círculos culturais dos difusionistas como os estádios evolucionistas são abstrações artificiais.

2.A CULTURA EM SI. DO CULTURALISMO AO FUNCIONALISMO

Boas e a crítica ao evolucionismo

É ao presente da sociedade, à estrutura ou ao funcionamento do sistema social que outras correntes de pensamento irão prestar mais atenção. Mas a crítica ao evolucionismo passou primeiro por Franz Boas, no início do séc. XX. Boas criticou, por exemplo, as ideias de superioridade racial e cultural implícitas no pensamento evolucionista e contestou qualquer relação entre raça e cultura. A genética, a cultura e a linguagem são independentes, alteram-se a níveis diferentes e portanto não podem ser conjuntamente relacionadas com estádios de desenvolvimento.

Além disso, as diferentes populações são "primitivas" ou "avançadas" de diferentes maneiras: a cultura material dos aborígenes australianos poderia ser rudimentar, mas a estrutura social complexa; a arte dos índios da Califórnia seria sofisticada, mas outros aspetos mais simples. Se além disso se pensar que nenhuma população esteve imune a influências exteriores, não tem então sentido classificar em bloco toda uma "cultura" na categoria uniforme de "primitivo" ou "civilizado".

Boas criticou também as especulações de evolucionistas e difusionistas sobre o passado, bem como as comparações arbitrárias e de grande escala a que procediam. Os antropólogos deveriam em vez disso procurar um conhecimento detalhado em primeira mão dos traços culturais dentro da totalidade cultural em que se inserem, e examinar como se distribuem por populações vizinhas.

Era cada "cultura" em si, na sua singularidade, que importava a Boas conhecer. Ao contrário dos evolucionistas, Boas não acreditava que fosse possível descortinar leis gerais no domínio dos fenómenos culturais. Enquanto os evolucionistas salientavam as regularidades, as semelhanças, Boas salientava as diferenças, a especificidade de cada cultura. Valorizava o particular em detrimento do geral. Daí que tais ideias tenham sido designadas de "particularismo histórico". *Histórico* porque admitia a importância da história, e inclusive considerava, ao contrário dos evolucionistas, que os povos apelidados de "primitivos" não viviam cristalizados num estado de simplicidade natural.

No entanto, recusava a ideia de um esquema de evolução unilinear e universal. Cada história era única, pelo que dever-se-ia fazer, quanto muito, uma comparação interna, regional.

Os sentidos da diversidade no pensamento antropológico: breve história das ideias

Ao chamar a atenção para a necessidade de estudos pormenorizados e localizados através de trabalho de campo e utilizando as línguas nativas, Boas marcou um ponto de viragem na antropologia.

Cultura e personalidade

Para além dos fatores históricos e ambientais, Boas também se interessou pelos fatores psicológicos que, na sua perspetiva, influiriam na modelagem de uma cultura e lhe confeririam uma certa unidade, um estilo, uma configuração particular. Emoções que parecem naturais revelam-se um produto da cultura quando comparadas com reações emocionais noutras populações. É esta ideia que estará na base da escola da *cultura e personalidade*, em que se destacaram Ruth Benedict e Margaret Mead.

Ruth Benedict (*Padrões de Cultura*, 1934) defendia que em vez de se comparar um ou outro aspeto cultural (terminologias de parentesco, técnicas de olaria...) se deveria comparar "culturas" como um todo através da procura de um padrão, de uma espécie de personalidade de base de cada uma. Ela comparou, por exemplo, os Zuñi (índios *pueblo* nos EUA) com os índios da planície (Kwakiutl, Vancouver) sustentando que as premissas por detrás da "cultura" dos primeiros seriam de tipo apolíneo (uma distinção de Nietzsche, a partir de elementos da tragédia grega), quer dizer, um estilo marcado pelo equilíbrio, moderação, sobriedade e harmonia, enquanto as da "cultura" dos segundos seriam de tipo *dionisíaco*, isto é, um estilo feito de excesso, de paixão, de extremos. Um comportamento normal numa "cultura" não o seria noutra. Os estados psicológicos seriam determinados culturalmente.

Por seu turno Margaret Mead (1928, *Coming of Age in Samoa*) foi uma das figuras mais conhecidas e popularizadas da antropologia, embora menos representativa desta corrente. Segundo Mead, com base no trabalho de campo que desenvolveu em Samoa, nestas ilhas o sexo pré-marital não implicava forçosamente uma ligação amorosa, era encarado como normal e a adolescência não era caracterizada pela rebeldia e pela turbulência emocional que se verificaria entre os adolescentes americanos. Logo, essa turbulência não seria universal e não poderia ser um resultado inevitável da biologia da puberdade¹.

O chamado culturalismo nas suas versões mais esquemáticas tem hoje menos adeptos entre os antropólogos do que no senso comum, nos *media* e nas relações internacionais, em parte devido a uma visão demasiado determinista e homogénea da cultura que aqueles foram abandonando há muito. É porém uma corrente que permanece apelativa entre não antropólogos e está presente na política da identidade (ver adiante). De resto, variantes suas sobrevivem nos estereótipos étnicos e nas ideias sobre o carácter nacional.

¹ Mais tarde, em 1983, Derek Freeman criticou a Mead algumas generalizações apressadas, mas as repercussões do trabalho desta foram significativas.

A antropologia social britânica. Função e cultura em Malinowski e Radcliffe-Brown

Atividade formativa

Textos:

MALINOWSKI, B: 1975, *Uma Teoria Científica da Cultura*, Rio de Janeiro, Zahar (caps. II, III IV).

RADCLIFFE-BROWN, A: 1973 [1952], *Estrutura e Função nas Sociedades Primitivas*, Lisboa, Ed. 70 (caps. IX, X).

Enquadramento:

O funcionalismo foi uma escola que se impôs na Grã-Bretanha entre 1930 e 1950 e tem em Bronislaw Malinowski o seu nome mais conhecido. Reginald Radcliffe-Brown foi outro antropólogo britânico importante desta altura, mas a sua perspetiva é considerada funcionalista-estrutural. Incluir numa mesma "escola" estes dois autores é com efeito algo abusivo porque aquilo que os separa é quase tão importante quanto o que os une.

As divergências começam nos interesses: os de Malinowski privilegiando os aspetos culturais, o casamento e a vida familiar, a magia e o económico, por exemplo, e tentando pôr em evidência o sistema total da cultura. Radcliffe-Brown interessou-se mais pelo sistema de relações entre indivíduos, entre grupos, e pelas regras que regem essas relações. Um procede mais a uma antropologia da cultura, o outro a uma sociologia comparativa, na linha do sociólogo francês Émile Durkheim.

Questões para discussão:

-Comparando os textos, procure-se identificar os pontos comuns entre os dois autores. Primeiro, em relação ao recurso à história para explicar as instituições sociais. Na realidade nem um nem outro autor repudiam a história, mas a sociedade é por eles considerada como algo a ser estudado em si mesmo, no presente, sem recurso a referências como a evolução ou os contatos culturais. Não porque se oponham à investigação histórica, mas porque, na ausência de documentos ou registos históricos disponíveis no caso das sociedades "primitivas", tudo o que se poderia produzir seria, no entender de ambos, especulações uma pseudo-história. Daí que, quando não exista informação histórica acessível, fosse preferível prescindir de uma abordagem desse tipo.

-A alternativa encontrada revela um outro ponto comum. Se se pretende estudar essas sociedades e não se dispõe de registos históricos, impõe-se a necessidade do trabalho de campo. Se esta necessidade havia já sido afirmada por Boas, com o funcionalismo passa a ser uma técnica imprescindível, a técnica de eleição. As teorias deveriam passar a assentar na observação direta, em "estudos intensivos" (Radcliffe-Brown). Desde que minuciosamente estudada, uma sociedade conteria em si mesma todos os elementos necessários à sua compreensão, sem ser preciso recorrer a modelos de inteligibilidade de tipo histórico. Tanto um

Os sentidos da diversidade no pensamento antropológico: breve história das ideias

como outro autor trataram de focar o modo como as instituições *funcionam* numa sociedade, não o modo como elas *mudam* com o tempo.

-O trabalho de campo é orientado por um método a -análise funcional-, o qual implica também uma maneira específica de olhar para a sociedade e para os seus componentes. Nos textos é identificável uma abordagem em que a sociedade é considerada como um todo integrado, isto é, em que todos os seus elementos funcionam de maneira solidária, interdependente. Trata-se do postulado da unidade funcional da sociedade, defendido tanto por Malinowski como por Radcliffe-Brown. A insistência funcionalista na relação entre os elementos, na sua interconexão, foi uma das razões para o apelo à observação intensiva e prolongada. Só ela permitiria apreender o todo coeso que seria a sociedade, apenas ela permitiria juntar as peças para perceber como os elementos do sistema funcionam uns em relação aos outros.

-Procure-se identificar, em seguida, as divergências. Em primeiro lugar, quanto ao conteúdo do conceito de *função*. Para Malinowski, função corresponde à satisfação de uma necessidade, necessidades essas de carácter orgânico e psicológico ("as necessidades de base do indivíduo", como por exemplo nutritivas, reprodutivas e higiénicas). Tais necessidades são resolvidas pela cultura ("ambiente secundário"), a qual por sua vez criaria necessidades derivadas ou secundárias. Em última instância, porém, tudo na cultura poderia ser reenviado a uma causalidade biológica e psicológica. O casamento e o parentesco serviriam os instintos reprodutores, as instituições económicas a sobrevivência, as instituições políticas e o direito a coexistência e a cooperação, a magia ajudaria a lidar com o medo e a ansiedade, os rituais com a insegurança... A análise funcional consistiria, em consequência, em averiguar a que necessidade concreta responde uma determinada instituição. A cultura aparece assim definida em Malinowski como "uma resposta organizada da sociedade para satisfazer essas necessidades" do indivíduo – o que deixa entrever uma concepção algo reducionista da cultura.

-O conceito de *função* tem, para Radcliffe-Brown, um conteúdo diverso : "A contribuição que uma atividade parcial traz à actividade total de que faz parte" (pg. 223). Ou seja, a função de uma instituição consiste no papel que desempenha na manutenção da sociedade ou da vida social, entendida como o funcionamento da estrutura social. Radcliffe-Brown entende por *estrutura* a rede de relações sociais que une os indivíduos (são os indivíduos os elementos da estrutura social), ocupando cada um deles uma posição social. A estrutura é portanto uma realidade concreta, observável.

A função de qualquer atividade ou instituição é então a manutenção dessa estrutura. O conceito de função é aqui inseparável da noção de *estrutura social* (daí Radcliffe-Brown ser considerado um funcionalista-estrutural). É apenas em relação a essa estrutura que as instituições e a cultura têm um papel a desempenhar - enquanto para Malinowski desempenhavam antes um papel em relação às necessidades individuais. Para Radcliffe-Brown, a sua função é a de contribuir para a coesão social. Tal como Durkheim, Radcliffe-Brown pensava que os desejos individuais podem ser contrários às necessidades da sociedade. E para isso seria necessário impor restrições externas que os obrigassem a adaptar-se às necessidades sociais. Por isso a cultura não responderia às necessidades dos indivíduos. Pelo contrário, subordiná-los-ia às necessidades de uma entidade superior: a sociedade. Enquanto para Malinowski os tabus

Os sentidos da diversidade no pensamento antropológico: breve história das ideias

de nascimento, por exemplo, serviriam para dar confiança aos pais, servindo assim uma necessidade psicológica individual, para Radcliffe-Brown seriam antes mecanismos convencionais para moldar de maneira comum as emoções dos indivíduos, o que teria por consequência gerar coesão e integração social.

-Tal origina, pois, diferentes concepções de *cultura*. Para Malinowski seria um prolongamento da ordem natural (dando em última instância resposta a necessidades bio-psicológicas); para Radcliffe-Brown a função da cultura seria sustentar a estrutura social, assegurar a coesão das relações sociais. Por outras palavras, seria a de adaptar os indivíduos entre si no interior de uma comunidade, através de normas que tornem possível uma vida social ordenada. Seria através da cultura que os indivíduos adquiririam hábitos e características mentais que os capacitam para a participação na vida social.

-Daqui decorre uma outra diferença entre estes dois autores. Malinowski preocupou-se sobretudo em dar conta do funcionamento concreto de uma sociedade, defendendo que a tarefa do antropólogo é a de fazer o levantamento das articulações concretas entre as instituições de uma sociedade. Um exemplo dessa perspectiva que procura mostrar uma sociedade como um sistema a funcionar é o anel *kula*, das ilhas Trobriand. Trata-se de um circuito de trocas de dois tipos de objectos cerimoniais, o qual envolve parceiros de várias ilhas e se estende por várias centenas de quilómetros. Vários aspetos da vida dos Trobriandeses, como os mitos, os modos de organização familiar, a produção de canoas e de artefactos, ente outros, estão associados ao *kula*. Todos estes componentes estão articulados num todo.

Malinowski interessou-se sobretudo por cada *sociedade particular*, na sua singularidade, não tendo sido na sua prática um comparativista. Radcliffe-Brown, ao invés, procurava descobrir os princípios gerais por que se regem as relações sociais, as *leis sociológicas* que regulam a vida social. Por isso recorreu ao método comparativo como forma de chegar a generalizações e construiu, com esse objetivo, *tipologias*. Por exemplo, classificou os diferentes sistemas de parentesco segundo um conjunto básico de tipos de descendência: a cognática ou bilateral (que origina laços de parentesco pessoais) e a unilinear (que dá origem a linhagens ou grupos descendência). O funcionalismo deu muita importância a estes grupos corporativos (a que se voltará adiante), quer dizer, grupos que permanecem mesmo depois da morte dos indivíduos e dão um carácter de permanência à estrutura social. Estes grupos, que formam a base de muitas sociedades, ocuparam um lugar de destaque nas preocupações desta corrente.

A ambição de formular leis gerais levou por outro lado Radcliffe-Brown a defender como modelo para a antropologia as ciências naturais, tendo aliás recorrido amiúde à analogia orgânica: a estrutura seria como que o *esqueleto* da sociedade, o sistema social seria como um *organismo*. Mas se é verdade que se os órgãos do corpo funcionam para manter um equilíbrio, as sociedades mudam constantemente. A analogia orgânica levaria também a que este autor parecesse encarar a sociedade quase como algo que ganhou vida própria. Radcliffe-Brown, como se viu atrás, parte do pressuposto que as sociedades têm necessidades que devem ser satisfeitas através das ações dos seus membros - não o contrário, como pensava Malinowski.

Os sentidos da diversidade no pensamento antropológico: breve história das ideias

-Balanço crítico: da cultura no tempo à cultura em si. Pode-se confrontar-se de maneira esquemática as interrogações fundamentais desta escola com outras e identificar os seus limites. Perante qualquer aspeto da sociedade e da cultura, a pergunta fundamental que os evolucionistas formulavam era "qual a sua origem?" ou "qual deles surgiu primeiro?". A problemática funcionalista ou estruturalista-funcional centrava-se na pergunta: "para que serve?" ou "qual a sua utilidade?". Mais especificamente, Malinowski perguntaria "a que necessidade responde?", Radcliffe-Brown "como contribui para a integração dos membros do grupo?".

Outros tipos de perguntas eram preteridos, como por exemplo "o que significa?", "o que representa?", "qual o seu sentido?". Apenas se retém de um aspeto da cultura aquilo que ele organiza, aquilo para que serve, não tanto aquilo que ele exprime, põe em jogo ou representa. Assim sendo, só se dá conta do conteúdo de uma instituição (por exemplo, qual a finalidade do casamento), mas não da forma que ele assume em diferentes sociedades (porquê esta forma numa sociedade e aquela numa outra). As lentes usadas nesta perspetiva levavam a que o olhar do etnógrafo não visse tudo aquilo que não parecia lógico do ponto de vista da sua utilidade, dos seus efeitos positivos, quer dizer, tudo aquilo que não se integrava harmoniosamente no todo.

Por essa razão privilegiava a observação dos comportamentos mais correntes e estandardizados, mais conformes, e não prestava grande atenção às variações individuais. Por essa razão também tendia a enfatizar a coesão e a não dar conta do conflito, das contradições, dos antagonismos internos. As sociedades eram apenas vistas na sua vertente pacífica e integrada.

3. A CULTURA COMO LINGUAGEM E COMO TEXTO

A cultura como comunicação: o estruturalismo de Lévi-Strauss

As questões da forma e do sentido iriam receber outra atenção por parte de abordagens posteriores, as quais se articulam, também, com diferentes entendimentos da cultura. O estruturalismo de Claude Lévi-Strauss foi marcado, entre outras influências, pela teoria da reciprocidade de Marcel Mauss (1988 [1950]), segundo a qual a troca perpetua as relações sociais, e pela linguística estrutural (Jakobson 1977), a partir da qual explorará a universalidade do princípio cognitivo das oposições binárias e da diferenciação por contraste e complementaridade. Incidiu tanto na análise dos mitos como na dos sistemas de parentesco.

Esta perspetiva marcou uma viragem ao conceber a cultura como i) um sistema de *comunicação* (entendida não só como troca de mensagens, mas também de bens e pessoas, trocas essas que deveriam ser igualmente tratadas como uma linguagem); como ii) uma *emanação*, não já da sociedade como defendia o funcionalismo estrutural britânico na linha de Durkheim mas dos mecanismos do pensamento humano. A sua noção de *estrutura* diverge bastante da de Radcliffe-Brown, tal como a fotografia diverge da radiografia. Não se trata já de uma realidade concreta, mas de uma gramática abstrata não acessível ao olhar.

Esta diferença de conceção evidencia-se, por exemplo, naquilo que cada um considera ser a unidade mínima do parentesco. Se para Radcliffe-Brown é a família nuclear, correspondendo

Os sentidos da diversidade no pensamento antropológico: breve história das ideias

assim a uma unidade empírica, observável, para Lévi-Strauss inclui ainda a figura do tio materno, sendo irrelevante se este “átomo do parentesco” composto por quatro elementos tem ou não existência social concreta. O que importa é que é essa estrutura abstrata que torna, nesta perspectiva, logicamente viável a família nuclear ou qualquer outra unidade de parentesco, pois ela simboliza a troca que é a base universal de todas elas, como se indicará adiante.

A troca como base da sociedade

Para entender a questão do átomo de parentesco há que considerar a centralidade que o problema da proibição do incesto assume em Lévi-Strauss. Para este autor a proibição do incesto é o termo que opera a transição e a síntese entre a natureza e a cultura. Seria como que a dobradiça que permitiria pensar a passagem de uma a outra. Em primeiro lugar, porque tem a característica de *regra* social. Sendo uma regra, situa-se no domínio da cultura, pois só a cultura institui regras. Mas se é próprio das regras o facto de *variarem* de cultura para cultura, a proibição do incesto transporta o paradoxo de ser uma regra tendencialmente *universal*, sendo que a invariabilidade é, quanto a ela, mais própria do domínio da natureza. Apresentando estas duas características contraditórias, a regra da interdição do incesto surgiu-lhe como um enigma teórico.

Ao ser tendencialmente universal, não é explicável por fatores particulares a esta ou àquela cultura, mas transversais a todas elas. Ao ser uma regra, não é explicável por critérios biológicos², nem psicológicos (neste caso, por exemplo, pelo desinteresse sexual em relação aos parentes próximos, mesmo que Freud tenha sustentado o contrário), pois assim sendo não haveria necessidade de instituí-la enquanto regra. Para quê proibir o que naturalmente não ocorreria?

A pergunta teórica formulada por Lévi-Strauss a este propósito - que causas profundas e omnipresentes fazem com que em todas as épocas exista uma regulamentação das relações entre os sexos - encontrou implicitamente resposta no que um índio da Amazônia retorquiu, perplexo, quando indagado sobre a razão por que não casava com a sua irmã: “como arranjaria então um cunhado?”. Por outras palavras, proibir a união com as mulheres próximas tem como efeito tornar necessária a união com mulheres afastadas, e, ao mesmo tempo, liberta essas mulheres para homens afastados. Instaura-se um processo de comunicação fundado na reciprocidade que cria um vínculo social entre os grupos. A troca traz a cooperação. Caso contrário, não existiriam senão uma série de famílias isoladas, impermeáveis, ameaçando-se mutuamente. A reciprocidade é assim a base da sociedade. A figura do tio materno incluída no *modelo* que é o átomo de parentesco sintetiza a ideia de que um homem não pode aceder a uma mulher senão através de outro homem, que lhe cede uma filha ou uma irmã. A proibição do incesto não seria senão o lado negativo de uma exigência positiva chamada exogamia, ou seja, é preciso procurar parceiro matrimonial fora do grupo. Exogamia e proibição do incesto são duas

² É certo que há uma tendência estatística para o evitamento do incesto entre os mamíferos e especialmente entre os primatas. A etologia e biologia da evolução explicam esta tendência não pela crença popular segundo a qual os casamentos consanguíneos ocasionariam “taras” na descendência, mas sim pelo facto de a combinação de caracteres genéticos próximos e semelhantes redundar numa cada vez menor variabilidade genética entre os indivíduos da espécie, portanto tornando-a menos apta a sobreviver.

Os sentidos da diversidade no pensamento antropológico: breve história das ideias

faces da mesma moeda, ainda que a primeira diga respeito às relações sexuais e a segunda à aliança matrimonial.

O interpretativismo e a indeterminação dos sistemas simbólicos

Para Lévi-Strauss a estrutura era uma realidade abstrata, separada da ação, emoções e intenções dos indivíduos, e a questão do sentido tinha uma dimensão puramente cognitiva, limitando-se a pôr em cena mecanismos formais universais de pensamento. Nada encerra um sentido em si mesmo, este é arbitrário e estabelece-se apenas por contraste, segundo uma lógica binária. Clifford Geertz (1973), por seu lado, porá em relevo uma maior indeterminação dos sistemas simbólicos, levando também em conta a dimensão afetiva dos símbolos. Em suma, a cultura seria como um romance, com um estilo próprio mas que cada um leria a seu modo e de maneira variável, em função das circunstâncias.

As formas simbólicas só ganham conteúdo pleno na interação social e no uso que é feito delas, de acordo com o modo como os indivíduos as interpretam. O sentido é algo incorporado, recriado no contexto da ação e contingente a esse contexto. As significações dos símbolos não são unívocas nem invariáveis, são ambíguas e abertas, pelo que não podem ser definitivamente interpretadas. Por isso, em vez de procurar princípios explicativos fixos, como procuravam fazer, cada um a seu modo, Radcliffe-Brown e Lévi-Strauss, a antropologia deveria fazer a descrição densa dos significados da cultura para aqueles que são portadores dela e levar em conta as condições em que são produzidos na vida social. Nelas se inclui o próprio etnógrafo e o conhecimento que produz sobre o *outro*.

Os textos dos etnógrafos. Autoria e reflexividade

No seguimento desta perspetiva de Geertz sobre a cultura e admitindo que não se pode senão produzir uma verdade parcial, trabalhos posteriores (*e.g.* Clifford e Marcus 1986; Rabinow 1977; Crapanzano 1980; Dwyer 1982) darão grande atenção ao texto etnográfico, à sua produção, aos meios pelos quais o antropólogo estabelece a sua autoridade e a etnografia se torna convincente. O etnógrafo é trazido para a boca de cena do texto, deixando de estar separado daquilo que descreve. A sua individualidade não é entendida como uma contaminação do terreno porque os significados que ele apreende resultam inevitavelmente da interação com os interlocutores que investiga. Tratar-se-ia de um conhecimento "dialógico". A etnografia é produzida numa situação altamente intersubjetiva e contextualizada, devendo por isso o etnógrafo ser também ele objeto de atenção e reflexão teórica.

Tal acentua o carácter reflexivo desta antropologia, reflexividade essa que tem dois sentidos, à maneira de um jogo de espelhos: ela refere-se não só à reflexão do etnógrafo sobre os interlocutores da sociedade que estuda, mas também sobre si próprio no meio deles, os quais por sua vez refletem sobre si próprios, sobre o etnógrafo e os livros que este escreve sobre eles, sem esquecer as coordenadas históricas, sociais e de poder que envolvem ambos. Em suma, ao debruçar-se sobretudo sobre os processos de produção do conhecimento etnográfico, o que ficou conhecido por antropologia "pós-moderna" constitui, sobretudo, uma meta-antropologia.

4.A SOCIEDADE E A CULTURA EM ACÇÃO. AS ABORDAGENS PROCESSUAIS

A perspectiva de Geertz abre também sobre outras tendências exploradas na antropologia em reacção ao funcionalismo e ao estruturalismo. Se a lógica da cultura não está dada de antemão nem de uma vez por todas, tecendo-se em vez disso na prática e nos contextos de interacção (ver adiante), passou-se a atender mais à materialidade das práticas, a dinâmicas sociais, a estratégias individuais, em suma, a *processos* e à *ação*, em vez de princípios fixos e abstratos. Como se constatar ao longo deste texto, numa variedade de domínios - do político ao parentesco - o enfoque em sistemas deslocou-se para a *agencialidade* dos indivíduos e sua interacção.

Fredrik Barth (1966), por exemplo, criticava a analogia orgânica que envolveu a noção de "sociedade" entendendo que esta não é senão um efeito casual das interacções dos indivíduos. O modo como analisou as identidades sociais e étnicas (1969), a tratar adiante, evidencia essa mesma perspectiva interacionista ao não as considerar como identidades substantivas e ao salientar o carácter relacional da etnicidade; é também uma abordagem mais subjetivista porque considera a etnicidade como uma categoria de atribuição e de escolha estratégica por parte dos próprios atores.

Ação e estrutura, processos e redes

No entanto, não há que opor estrutura e sociedade, por um lado, e agencialidade e indivíduo, por outro. São vários os autores (*e.g.* Bourdieu, 1977; Giddens, 1984) que, depois de Weber, resolveram esta aparente antinomia. As escolhas e as decisões individuais têm lugar num campo pré-circunscrito e condicionado de possibilidades. A margem de manobra existe, mas não é ilimitada. Além disso, ação não equivale a volição. É ela própria estruturada, opera dentro de uma estrutura e por relação a ela (Ortner (1984: 150-151).

Esta deslocação de ênfase acompanhou-se também da exploração de novos conceitos com potencialidades metodológicas mais adequadas aos novos enfoques teóricos. É o caso do conceito de *rede social* (Barnes 1990; Boissevain 1974; ver a este propósito O'Neill 2006), o qual assenta nos indivíduos e nas suas interacções. É o âmbito, as características e os fins destas interacções que definem os limites mais ou menos amplos destes sistemas sociais, limites esses que não são portanto absolutos, mas relativos a um contexto social ou a um conjunto de actividades. Além de permitir dar conta das práticas e da textura da socialidade de grupos e unidades sociais que não são permanentes nem dados à partida -como uma linhagem ou uma aldeia, por exemplo -, é também um utensílio descritivo apropriado para a investigação tanto em sociedades de pequena como de larga escala; tanto de fluxos transnacionais (Hannerz 1997), como de comunidades não locais e sem centro de gravidade, como é o caso das comunidades virtuais na internet (Miller e Slater 2001).

Fontes primárias:

BENEDICT, Ruth: s.d. [1934], *Padrões de Cultura, Lisboa, Livros do Brasil* (cap. "A integração da cultura").

Os sentidos da diversidade no pensamento antropológico: breve história das ideias

BOISSEVAIN, Jeremy: 1978, *Friends of Friends. Networks, Manipulators and Coalitions*, Oxford: Basil Blackwell.

BOURDIEU, Pierre: 2002 [1972], *Esboço de uma Teoria da Prática, Precedido de Três Estudos de Etnologia Cabila*, Oeiras, Celta (cap. "Estrutura, habitus e práticas").

CLIFFORD, James & MARCUS, George (eds): 1986, *Writing Culture*, University of California Press. ("Introduction: Partial Truths")

GEERTZ, Clifford: 1989 (1973), *La Interpretacion de las Culturas*, Madrid, Gedisa (caps 1 e 15).

LEVI-STRAUSS, Claude: 1975, *Antropologia Estrutural*, Rio de Janeiro, Tempo Universitário (cap. "A análise estrutural em Linguística e em Antropologia").

MALINOWSKI, Bronislaw: 1975, *Uma Teoria Científica da Cultura*, Rio de Janeiro, Zahar (caps. II, III, IV).

MORGAN, Lewis: (1877), *A Sociedade Primitiva*, Lisboa, Presença (cap.1).

RADCLIFFE-BROWN, Alfred R.: 1973 [1952], *Estrutura e Função nas Sociedades Primitivas*, Lisboa, Edições 70 (caps. IX, X).

Leituras secundárias:

*BARNARD, Alan: 2000, *History and Theory in Anthropology*, C.U.P.

*HERZFELD, Michael: 2001, *Anthropology. Theoretical Practice in Culture and Society*, Blackwell.

*LAYTON, Robert: 2001 (1997), *Introdução à Teoria em Antropologia*, Lisboa, Ed. 70

*O'NEILL, Brian: 2006, *Antropologia Social. Sociedades Complexas*, Lisboa, Universidade Aberta ("Nota final: antropologias reflexivas").

KUPER, Adam: (1983), *Anthropology and Anthropologists*, Routledge

MOORE, Henrietta: 1999, "Anthropological theory at the turn of the century", in H. Moore (ed.), *Anthropological Theory Today*, Cambridge, Polity Press.

ORTNER, Shirley: 1984, "Theory in Anthropology Since the Sixties", *Comparative Studies in Society and History*, 26 (1): 126-166.