

PATRÍCIA SILVEIRA MALHEIROS

**A QUESTÃO DA UNIDADE E DA DIVERSIDADE NAS OBRAS DE
BRONISLAW MALINOWSKI E CLIFFORD GEERTZ**

**Dissertação apresentada como exigência
parcial para a obtenção do título de
mestre em Ciências Sociais, sob a
orientação da Profa. Dra. Christina de
Rezende Rubim.**

**Marília
2004**

MALHEIROS, Patrícia Silveira - A questão da unidade e da diversidade nas obras de Bronislaw Malinowski e Clifford Geertz.

Faculdade de Filosofia e Ciências - Universidade Estadual Paulista - mestrado em Ciências Sociais.

Data da aprovação – 02 de abril de 2004

Banca examinadora:

Profa. Dra. Regina Coeli Machado e Silva – Unioest - Pr

Profa. Dra. Claude Lépine - Unesp - Marília

Profa. Dra. Cristina de Rezende Rubim – Unesp - Marília

DEDICATÓRIA

Ao meu marido, Alberto; aos meus pais, Celso e Mirian; à minha filha Natália.

AGRADECIMENTOS

A todos aqueles que de alguma forma contribuíram para que este trabalho fosse realizado, meu marido e meus pais e meus irmãos e irmãs, sempre amigos e incentivadores. As professoras Claude e Regina por suas valiosas contribuições na qualificação. Minha orientadora Christina por ter acreditado no meu trabalho, por sua amizade e sugestões e por ter me dado liberdade necessária para que eu pudesse conduzir a pesquisa. As funcionárias da sessão de pós-graduação, sempre atenciosas.

A todos, citando o poeta Drummond, minha “gratidão, essa palavra-tudo.”

RESUMO

A antropologia, enquanto ciência do homem, sempre se defrontou com o paradoxo da unidade biológica do homem frente à diversidade cultural. A dissertação aborda esta importante questão: como definir um objeto, o “Homem”, se em toda parte o que se encontram são “homens”? Qual a especificidade e a singularidade do homem como objeto de estudos frente à pluralidade cultural? Não é uma questão fácil, nem tão pouco resolvida pela antropologia, o dilema perpassa o pensamento de diversos autores, e não apenas em obras antropológicas, mas também filosóficas e psicológicas. Especificamente a questão é tratada aqui a partir do pensamento de dois expressivos antropólogos, Malinowski, com formação inicial em ciências exatas, que produziu sua obra na primeira metade do século XX e Geertz, que se graduou em filosofia e inglês e produziu sua obra na segunda metade do século XX. São considerados alguns aspectos da vida e da obra de ambos os autores, procurando evidenciar a importância do momento histórico em que viveram e das influências teóricas que receberam. Percebe-se a partir daí que a problemática toma rumos diversos, pois enquanto Malinowski argumenta que a cultura surge para atender a necessidades biológicas e derivadas e nos fala em uma natureza humana entendida em termos biológicos, Geertz entende que o homem é um artefato cultural em um duplo sentido, a cultura interferiu no processo evolutivo da nossa espécie e ela se constitui de um conjunto de mecanismos de controle que governa o comportamento e dá sentido à existência humana.

Palavras-chave: unidade biológica; diversidade cultural; cultura.

ABSTRACT

The anthropology, as a man's science, has always faced the paradox of biological unity of man in front of cultural diversity. The dissertation approaches this important question: how to define an object, the "Man", if in everywhere what we find are "men"? Which is the specificity and singularity of man as object of studies in front of cultural plurality? It is not an easy question, neither solved by anthropology, the dilemma goes through several authors' thought, and not only in anthropological, but also philosophical and psychological works. The question here is specifically treated from the thought of two expressive anthropologists, Malinowski, with initial formation in exact science, producing his work in the first half of 20th century and Geertz, graduated in philosophy and english, producing his work in the second half of 20th century. Some aspects of life and work of both authors are considered, bringing to evidence the importance of historical moment in which they lived and theoretical influences received. It is perceived from this that the problem takes several ways, because as Malinowski argues that the culture arises to attend biological and derived needs and tells us about a human nature comprehended in biological terms, Geertz understands that the man is a cultural artefact in a double way: the culture has interfered in the evolutive process of our species and it is constituted of a group of control mechanisms that guides the behavior and gives sense to the human existence.

Key words : biological unity; cultural diversity; culture

SUMÁRIO

Introdução	08
Capítulo I – Bronislaw Malinowski	14
1.1 – Obra e autor no contexto da antropologia	14
1.2 – O Homem de Malinowski	30
1.3 – Necessidades biológicas e comportamento organizado.....	35
1.4 – Considerações finais sobre autor e obra no contexto da antropologia	47
Capítulo II – Clifford Geertz	58
2.1 – Autor e obra no contexto da antropologia.....	58
2.2 – Artefato cultural – o homem de Geertz	78
2.3 – Diversidade e relativismo	84
2.4 – Diversidade e etnocentrismo.....	89
Considerações finais	102
Bibliografia	105

INTRODUÇÃO

O desenvolvimento das grandes navegações e as conseqüentes descobertas colocaram o homem europeu frente a uma diversidade humana jamais sonhada. A Europa, berço do saber antropológico, teve que aprender a lidar com a pluralidade. Na verdade, não apenas lidar, porque o homem europeu que se aventurava em tais regiões sempre soube oprimir e explorar o não igual. A Europa intelectual, no entanto, teve principalmente de aprender a pensá-la.

Objeto de reflexões filosóficas num primeiro momento, como se observa, por exemplo, nas obras de Rousseau e Montaigne, a diversidade acaba por conduzir a uma nova área de investigações científicas que ficou conhecida como antropologia. Os antropólogos sempre tiveram diante de si uma questão fundamental, a de como pensar o homem como um conceito absoluto frente à diversidade de formas de vida da qual davam notícias aqueles que tinham tido contato com esses mundos distantes. Para os primeiros antropólogos, os chamados evolucionistas, a diversidade sempre morou bem longe, em mundos distantes. Distantes geograficamente e distantes culturalmente. Mas como resolver esta questão, “muito distantes culturalmente, e ainda assim, homens”. A primeira resposta, bastante conhecida, foi hierarquizar a diferença. Nessa perspectiva, para Morgan, por exemplo, pertencemos todos à família humana (há uma unidade psíquica), no entanto nos situamos em diferentes graus de desenvolvimento cultural, que ele esquematiza em três estágios, selvageria, barbárie e civilização.

Atualmente, sabe-se muito bem, que o antropólogo não espera mais notícias de mundos distantes, eles vão em busca de seus objetos, nem hierarquiza-se mais as diferenças. A

questão, no entanto permanece em debate, não se chegou a nenhum consenso científico no que se refere a como pensar um objeto que é ao mesmo tempo unidade e diversidade.

O que de certa forma o conhecimento da diversidade provoca é a crise na crença de que haja princípios morais universais que sejam dados por uma natureza humana.

A diversidade nos coloca frente a uma série de questões e reações, tais como a do relativismo e das conseqüências de seus extremismos como, por exemplo, “tudo se justifica porque faz sentido num dado contexto cultural”; ou o antirelativismo que pretende por a salvo a dignidade e a moral daqueles que o praticam através da suposição de que existe algo de fundamental em todos os homens, alguma constante universal e, aqueles que são diferentes o são porque apresentam um comportamento desviante. Há também o etnocentrismo puro e simples, sem considerações teóricas ou filosóficas, uma reação natural à diversidade, do tipo discutido por Lévi-Strauss no artigo *Raça e história*; ou o etnocentrismo como postura teórica, conhecedor mais esclarecido da diversidade, mas que não se abre demasiado a esta para por a salvo a própria identidade, como aquele defendido por Lévi-Strauss em *O olhar distanciado*.

A presente dissertação não pretende um aprofundamento nas discussões em torno da problemática, pretende-se aqui tão somente evidenciar como ela aparece na obra de dois importantes antropólogos que deram contribuições valorosas para essa ciência através de seus trabalhos.

O primeiro deles, Bronislaw Malinowski, polonês naturalizado inglês produziu suas obras, principalmente, a partir de uma experiência fundamental, os anos vividos em Trobriand, arquipélago situado próximo à Nova Guiné. E, tendo a sua formação voltada para a ciência experimental, veremos que, embasado em um procedimento científico que privilegia o dado empírico, ele nos fala em uma natureza humana fundamentada em necessidades biológicas propulsoras da cultura.

Geertz, por sua vez, é avesso a qualquer cogitação sobre a existência de uma natureza humana do tipo daquela formulada por filósofos iluministas. Ele não nega que haja aspectos da realidade humana que possam ter um caráter universal, ele nos fala, por exemplo, como veremos com mais detalhe no capítulo dois, em exigências orientacionais humanas que encontram expressão e singularidade no contexto das diferentes culturas. Na perspectiva desse autor, o homem enquanto organismo biológico torna-se uma imagem pálida frente à força e ao colorido conferido pela cultura que o define e que orienta a sua existência, em última palavra, que o torna humano.

No primeiro capítulo, a questão aqui proposta é pensada a partir de alguns aspectos da obra de Malinowski. Para tanto, procedeu-se a uma reflexão inicial sobre a vida e a obra do autor, tendo como suporte as considerações de diversos autores citados ao longo do texto. As obras comentadas são, sobretudo, *Argonautas do Pacífico Ocidental* e de *Uma teoria científica da cultura*, das quais são destacados alguns elementos específicos que nos permitem tratar mais diretamente a questão da unidade e da diversidade.

Ressalta-se, no entanto, não se deve focar o estudo somente no objeto que nos interessa, pois, para uma melhor compreensão da maneira como qualquer questão antropológica foi pensada em uma obra e autor específicos é preciso que se contextualiza ambos, e é preciso que se fale um pouco dos alcances e limites da obra em questão. Principalmente no primeiro capítulo procurou-se, através do auxílio de uma série de outros autores, pensar a obra de Malinowski em seu contexto, limites e alcances. É preciso advertir ainda que dado o caráter da dissertação de mestrado não se procedeu a uma análise aprofundada da obra. São, no entanto, levantadas importantes questões sobre o método do trabalho de campo e sobre as monografias resultantes da experiência etnográfica.

No capítulo dedicado a Geertz não é tão abundante a presença de outros autores interlocutores para o auxílio na leitura dos artigos comentados. Assim, este capítulo se caracteriza mais por um mergulho na obra do autor praticamente sem o diálogo com outros pensadores, embora Adam Kuper e Richard Rorty estejam presentes em alguns breves momentos. Foram comentados neste capítulo alguns artigos dos livros *A interpretação das culturas*, *O antropólogo como autor*, *O saber local* e *Nova luz sobre a antropologia*.

Avesso às grandes sínteses teóricas e estudos gerais sobre o “Homem”, Geertz produz muitos de seus escritos em uma época na qual o mundo está bastante interligado e as sociedades convivem com a diversidade em seu próprio quintal. E, num tal contexto, o que lhe interessa é interpretar o que ocorre com os homens em seus mundos particulares, o que as pessoas fazem e como pensam.

Em entrevista a Victor Aiello Tsu, originalmente publicada no jornal Folha de S. Paulo de 28 de fevereiro de 2001, Geertz afirma que a antropologia é para ele uma vocação e, o que ele tenta através dela é melhorar a comunicação e a compreensão entre as pessoas.

Através dos caminhos aqui percorridos pela obra do antropólogo americano percebeu-se que equacionar a questão da unidade e da diversidade não é preocupação para ele, muito mais interessado na diversidade e na possibilidade de entender as culturas humanas em termos semióticos, e, numa tal perspectiva o que se busca é a compreensão da estrutura de significado que orienta e dá significado à conduta do outro.

Assim, unidade e diversidade não são de fato um dilema na obra do autor, nem é uma questão resolvida, talvez porque não haja solução para a questão nos termos em que ele pensa as culturas humanas. A diversidade é um fato evidente, a unidade biológica também, pertencemos a uma mesma espécie, e Geertz se contenta em pensar naquilo que nos define enquanto espécie, animais incompletos que só se completam como artefatos culturais. No

entanto, identificar uma possível matriz geradora de diversidade, o ponto talvez em que toda a humanidade se encontre, não é tão evidente assim, e não é um objeto de interesse para o autor.

Existem uma série de aspectos que podem ser confrontados em ambos os antropólogos, como por exemplo, Veremos que Malinowski nos fala na existência de “forças psicológicas” que podem ser identificadas motivando a ação tanto do homem trobriandês, como do homem europeu. Geertz jamais concordaria com tal observação, para este antropólogo o homem é o que a cultura faz do homem, inclusive sua peculiar maneira de pensar, o pensamento é para ele, assim como para Wittgenstein em quem ele se inspira, um ato público e não existe nada que possa ser localizado em uma caixa preta de nossas mentes que tenha um caráter universal como uma tendência da espécie.

No que se refere ao trabalho de observação etnográfica, veremos que, quando fala em observação participante, Malinowski confia em uma objetividade e habilidades tais do antropólogo que o capacitaria a penetrar na mente do nativo. Geertz por sua vez vive em um momento em que se tem a consciência de que os antropólogos, por mais que se queiram participantes, são observadores situados, e que, portanto, não são totalmente neutros, pois sua percepção sofre a influência do seu contexto cultural de referência.

Para a construção do saber científico a respeito do homem, Malinowski considera fundamental a noção de cultura e, fundamenta tal noção em uma natureza humana dada pela biologia. Para Geertz também uma definição justa de cultura permite uma compreensão mais adequada do homem. Ele, no entanto, entende que a cultura deve ser entendida como mecanismos de controle, estruturas de significação que dão sentido e orientam a ação humana, para ele, o homem vive preso a uma teia de significados que ele próprio teceu.

O que foi pensado nos dois capítulos permite perceber que o saber é histórico e que se constrói como atividade humana na qual homens munidos com as ferramentas teóricas de

seu tempo e confrontados com os objetos de seus estudos transformam tais ferramentas criando novos métodos e teorias.

Atualmente, em tempos de subjetividade confessa, fazer antropologia no estilo de Malinowski é se colocar como alvo de uma série de críticas. A antropologia pós-moderna, iconoclasta, tratou de desfazer uma série de mitos, entendem tais antropólogos que o que se faz é interpretar os outros e produzir uma obra literária por meio de tal trabalho. Hoje encontramos bastante distantes das pretensões científico-experimentais de Malinowski.

Capítulo I - Malinowski

1.1- Obra e autor no contexto da antropologia

Propõe-se aqui pensar a questão do homem e daquilo que é considerado universal para toda a humanidade no pensamento de Malinowski a partir de duas obras fundamentais, *Argonautas do Pacífico Ocidental* e *Uma teoria Científica da Cultura*. Na primeira temos, além da compreensão do método etnográfico do autor, a visão do homem concreto em sua realidade cultural. No segundo temos o "homem universal", se é justo usar tal expressão, ou seja, temos nessa obra uma visão daquilo que é considerado pelo autor como comum a toda a humanidade, onde que haja homens vivendo organizadamente seus modos específicos de existência.

Nascido em 1884 na Polônia , Bronislaw Malinowski, obteve seu doutorado em 1908 em física e matemática, dois anos depois mudou-se para Londres onde estudou antropologia com C.G. Seligman e Edward Westermarck na *London School of Economics and Political Science*. A primeira obra de peso foi escrita a partir de material bibliográfico e publicada em 1915, intitula-se *A família entre os aborígenes australianos*.

Malinowski entrou para a história da antropologia como o primeiro antropólogo a realizar um estudo etnográfico criterioso baseado em um trabalho de campo sistematizado por um método rigoroso a partir de uma permanência prolongada junto ao grupo social estudado. Com ele, fazer antropologia transforma-se também em uma grande aventura. Além da busca de rigor científico tanto no que se refere à coleta como à manipulação dos dados etnográficos propostos pelo autor, a viagem antropológica não se realiza mais através de livros em um gabinete fechado, ela é agora a tentativa de realizar um mergulho no interior e na intimidade da vida cotidiana e da mentalidade dos povos estudados, mergulho que inclui o

aprendizado da língua nativa. Apesar de todas as críticas endereçadas ao autor depois da publicação de *Um diário no sentido estrito do termo*, que põe a nu os dilemas e contradições vividos pelo antropólogo em campo, e que serão discutidas no final deste capítulo, sua experiência é um marco na história da antropologia.

Segundo Evans-Pritchard, um de seus primeiros alunos em Londres,

[...]pode, com justeza, dizer-se que os estudos de campo de amplo espectro da antropologia moderna derivam direta ou indiretamente dos seus ensinamentos, pois ele insistia em que a vida social de um povo primitivo só pode ser compreendida se for estudada intensivamente, e que faz necessariamente parte do treino de um antropólogo social levar a cabo pelo menos um desses estudos intensivos de uma sociedade primitiva. (EVANS-PRITCHARD, 1981, p. 251)

Na verdade, não foi ele o primeiro antropólogo a desenvolver trabalho etnográfico, antes dele Morgan e Boas, já haviam se dedicado ao trabalho de campo, mesmo Radcliffe-Brown, entre os anos de 1906 e 1908, já havia realizado pesquisa entre os Andamaneses. Antes ainda, no período de 1898-1899 havia sido realizada a expedição de Cambridge ao Estreito de Torres, organizada por Haddon. Se não foi o primeiro a realizar este tipo de trabalho, ninguém antes dele tinha feito de forma tão intensiva e ninguém havia realizado o contato direto através do uso da língua nativa.

A obra *Argonautas do Pacífico Ocidental*, publicada em 1922, como um dos resultados deste trabalho de campo, teve um grande impacto sobre a antropologia. Em sua introdução, Malinowski apresenta-nos o seu método que hoje é conhecido como *observação participante* e nos fala das condições para a realização de um bom trabalho etnográfico, como evitar a companhia de homens brancos, acampar na própria aldeia, estar efetivamente em contato

com o nativo (quando o cotidiano da aldeia passa a assumir um caráter natural), tomar parte na vida aldeia; assim integrado, com o tempo, o antropólogo deixa de ser um elemento perturbador.

Despertando a cada manhã na aldeia, integrado e observando as atividades cotidianas, o antropólogo tem mais chance de realmente penetrar no universo da cultura estudada.

(...) Sabendo que eu metia o nariz em tudo, até mesmo nos assuntos em que um nativo bem educado jamais ousaria intrometer-se, os nativos realmente acabaram por aceitar-me como parte de sua vida, como um mal necessário, como um aborrecimento mitigado por doações de tabaco.(MALINOWSKI, 1978, p. 21-22)

Para ele, o objetivo da pesquisa etnográfica seria "estabelecer o contorno firme e claro da constituição tribal e delinear as leis e padrões de todos os fenômenos culturais, isolando-os de fatos irrelevantes." (p.24) Seria também "apreender o ponto de vista do nativo", seu relacionamento com a vida e sua visão de mundo.

Lendo os *Argonautas do Pacífico Ocidental*, percebemos, Malinowski procura ser tão criterioso quanto se propôs na introdução, nessa monografia ele tem como objetivo central discorrer sobre uma instituição conhecida como *Kula*, basicamente um sistema de troca cerimonial de objetos (braceletes e colares de conchas) que envolve não somente os nativos do arquipélago de Trobriand, mas uma série de outros grupos pertencentes a outras ilhas ao longo da parte oriental da costa da Nova Guiné.

No primeiro capítulo dos *Argonautas*, Malinowski nos apresenta a região geográfica que abriga os grupos que compõem o circuito do *Kula*. Como por exemplo, os massim do sul, que segundo o autor se assemelham a “burgueses asseados e satisfeitos com a vida que levam; os dobu, “os nativos preferidos do homem branco”; os habitantes das ilhas Amphlett, “ávidos e mesquinhos, insaciáveis e pouco hospitaleiros”, os monopolistas desta região, e,

finalmente, os nativos do arquipélago de Trobriand, cujos dados etnográficos os tomam distintos do resto do território papua-melanésio.

O relato é rico em detalhes sobre a paisagem e acidentes geográficos que revelam um verdadeiro paraíso tropical, exuberância que se enfraquece na medida em que se aproxima do arquipélago de Trobriand, situado na porção setentrional do circuito do *Kula*.

O capítulo dois nos descreve os diferentes distritos do complexo Trobriand, aspectos sociológicos da organização dos grupos, seus habitantes, os traçados de suas aldeias, suas mulheres e formas de chefia.

O capítulo três se refere ao *Kula* propriamente dito, nele o autor observa que o movimento de troca dos objetos assume uma forma circular, braceletes (*mwali*) caminham em sentido anti-horário, ao passo que colares (*soulava*) caminham em sentido horário; “Em outras palavras, o nativo constantemente passa os braceletes da esquerda para a direita e os colares da direita para a esquerda.” (MALINOWSKI, 1978, p.79)

Além disso, ele observa que estes objetos estão em constante movimento, nunca param, retê-los por muito tempo é para os nativos sinônimo de mesquinha.

O autor preocupa-se em evidenciar que não se tratam de meras trocas feitas ao acaso, trata-se sim de uma instituição que une parceiros e determina uma série de obrigações e regras que orientam as atitudes mútuas. Encontram-se ainda a ele associadas, segundo o autor, uma série de atividades secundárias, como um comércio paralelo, a construção de canoas, meio de transporte que torna possível a circulação dos objetos, cerimônias e tabus preparatórios.

De acordo com Malinowski,

O *Kula* é, portanto, uma instituição enorme e extraordinariamente complexa, não só em extensão geográfica, mas também na multiplicidade de seus objetivos. Ele vincula um grande número de tribos e abarca um enorme conjunto de atividades

inter-relacionadas e interdependentes de modo a formar um todo orgânico.
(MALINOWSKI, 1978, P. 72)

Segundo Eunice Durham (1978), os *Argonautas* é considerada por muitos antropólogos a melhor das monografias escritas a partir da experiência trobriandesa.

Malinowski preocupou-se bastante com o rigor científico, pensado em termos de ciência experimental, rigor na coleta e na apresentação dos dados. Por isso ele critica antropologia clássica, que carecia de tal rigor.

Segundo Eunice Durham (1978), os problemas teóricos e princípios metodológicos desenvolvidos nos trabalhos de Malinowski depois da experiência etnográfica nas Ilhas Trobriand já se encontravam presentes em *The Family Among The Australian Aborigines*, livro publicado em 1913, e escrito a partir de material bibliográfico. "Verifica-se assim como o trabalho de campo não é a fonte, mas antes a decorrência de problemas teóricos que lhes são anteriores."(DURHAM, 1978, p.09)

Os princípios metodológicos aparecem logo na introdução de *Os Argonautas*, são eles: 1- o pesquisador deve possuir objetivos científicos e estar bem informado teoricamente; 2- deve assegurar boas condições de trabalho, conforme já foi dito acima; 3- deve aplicar métodos especiais de coleta, manipulação e registro das evidências.

Ele afirma ainda na introdução que são três os objetivos da pesquisa de campo, realizar um esboço da constituição tribal e dos atos culturais cristalizados, o que nos dá um esqueleto da cultura estudada; coletar dados referentes à vida cotidiana e ao comportamento habitual, o que preenche com carne e sangue o esqueleto; e buscar apreender os pontos de vista e as opiniões, as idéias, sentimentos e impulsos moldados pela cultura, o que nos dá o espírito da mesma.

De acordo com Kuper (1978), ele na verdade inventou os métodos da moderna pesquisa de campo nos períodos que passou entre os nativos das ilhas trobriandesas. No entanto, mais do que em suas monografias, a publicação póstuma de alguns de seus diários de campo acabou por fornecer uma idéia mais exata de suas experiências de campo. Conforme veremos mais a frente.

Segundo Leach (1977), Malinowski representa o protótipo de uma das duas espécies de antropólogos sociais. Ao contrário de Frazer, extremamente erudito, que representa o protótipo da outra espécie e que jamais havia tido contato com qualquer dos povos sobre os quais escrevia, Malinowski teria passado "(...) a maior parte da sua vida acadêmica analisando os resultados das pesquisas que pessoalmente realizara, num período de quatro anos, numa única e minúscula aldeia da lngínqua Melanésia." (LEACH,1977, p.9).

Observamos que ele, através de seus métodos, visava apreender da maneira mais objetiva e eficiente possível a realidade da vida tribal, desejava assim atingir o homem concreto em cujo comportamento encontramos a síntese de uma realidade cultural mais ampla e complexa. Muito embora, no que se refira aos resultados de seus intentos Malinoski tenha sido duramente criticado por muitos antropólogos, que comentaremos ao longo desta dissertação.

Para Eunice Durham (1978), a interpretação que ele faz aproxima-se da noção de *fato social total* desenvolvida por Mauss,

Também para Malinowski a integração de elementos diversos, tal como se dá no comportamento e na vivência dos homens, é o ponto de partida necessário e a referência constante de toda a investigação. Isto é, o comportamento humano aparece sempre como *síntese* de multiplas determinações e é esta síntese que é necessária reconstruir. (DURHAM, 1978, p. 166-167, grifo da autora)

A autora afirma ainda que, assim como Mauss, ele entende que é no concreto que se realiza esta síntese, é na investigação e não em uma síntese teórica posterior.

Outro aspecto importante que deve ser ressaltado aqui é que a obra de Malinowski não foi apenas o produto de um rigoroso trabalho etnográfico, ela representa também renovação em termos teóricos, pois, os antropólogos que se seguem na tradição inaugurada por ele já não têm como foco a reconstituição da história da evolução cultural da humanidade, a realização de grandes sínteses teóricas a partir de uma erudição de gabinete. Busca-se a partir daí o entendimento da dinâmica de uma cultura específica, aquela que está sendo estudada, que não mais é vista como um fóssil representativo de algum estágio da evolução cultural. O trabalho antropológico ganha a riqueza vibrante da vida cultural concreta de homens concretos, a riqueza de um cenário que é natural, no relato do antropólogo que descreve aspectos da paisagem e da geografia da região e que é humano no relato da paisagem cultural viva, homens realizando seus projetos e orientando suas atitudes a partir dos valores e regras que constituem o universo de sua cultura. Apesar de que, conforme veremos mais a frente, Marshall Sahlins (1979) o critica por privilegiar e interpretar a forma exterior da ação prática e intencional do indivíduo em detrimento de seu conteúdo simbólico. Ele afirma que “a explicação funcionalista é uma espécie de barganha feita com a realidade etnográfica, na qual o conteúdo é trocado por uma ‘compreensão’ dele.” (SAHLIN, 1979, p.90)

Em sua introdução à publicação de *Argonautas do Pacífico Ocidental*, na coleção *Os Pensadores* da editora Abril Cultural, Eunice Durham afirma que desfaz-se nessa obra a visão das sociedades tribais como fósseis vivos do passado do homem, e que Malinowski promove uma crítica radical tanto o evolucionismo como o difusionismo, criando um novo método de interpretação dos dados etnográficos, método que ficou conhecido como funcionalismo.

De acordo com Paul Mercier (s.d.), Malinowski procura raízes não mais históricas, mas lógicas da cultura. Nele ainda observamos senão o desejo de grande síntese histórica, o objetivo e elaboração de uma teoria geral da cultura.

Na abordagem evolucionista, a diversidade cultural era hierarquizada, as diferenças culturais eram pensadas e entendidas como diferentes estágios de uma evolução histórica. Entendia-se que, necessariamente, todos os povos deveriam passar por tais estágios para finalmente chegar à civilização, cujo protótipo era o padrão cultural europeu. Nesta perspectiva, a cultura não era pensada em sua totalidade, mas fragmentada em itens, como a religião ou a magia, por exemplo. Tais itens serviam como elementos de comparação entre a diferentes culturas, para ser posteriormente ordenados nos supostos estágios evolutivos.

Na história da antropologia, antropólogos evolucionistas como Morgan, Tylor e Frazer produzem suas obras na Segunda metade do século XIX, tendo como princípio orientador a noção de evolução e valendo-se de um método denominado comparativo, através do qual, como já afirmamos comparavam elementos e instituições de diferentes culturas para posteriormente hierarquizá-las.

A reação a tal princípio orientador está presente, não apenas em Malinowski, mas também em importantes obras produzidas na primeira metade do século XX.

Importante lembrar que Franz Boas realizou uma ruptura com o evolucionismo ainda no final do séculos XIX em seu artigo “The limitation of The Comparative Method of Anthropology”, e desenvolveu uma abordagem teórica conhecida como difusionismo americano.

No difusionismo, de maneira geral, a história como princípio explicativo também está presente, mas não se trata de um processo histórico único e necessário, e sim de diferentes histórias particulares relativas a cada grupo cultural. Nessa abordagem, leva-se em consideração a dinâmica de contato entre os povos, as trocas e empréstimos de traços culturais, ou mesmo, a existência de um centro difusor a partir do qual uma série de traços culturais essenciais teriam migrado. Nos Estados Unidos, Franz Boas realizou um grandioso trabalho nessa linha. Em suas

pesquisas ele priorizou o estudo das diferentes culturas naquilo que elas têm de particular, enfatizando a importância da história particular de cada uma.

No final do século XIX, Boas iniciou, como já observamos pesquisas de campo pioneiras. Entre as críticas ao pensamento evolucionista, Boas ressaltava que, contrariamente ao que afirmavam os evolucionistas, determinados costumes de uma cultura não podem ser considerados testemunhos de um estágio evolutivo da história cultural da humanidade pois, cada costume só pode ser entendido quando relacionado ao contexto particular no qual está inserido.

Na perspectiva funcionalista, a variável tempo deixa de ter valor explicativo para a diversidade cultural, pois o que deve interessar ao antropólogo que trabalha nessa linha não é como uma determinada cultura chegou a ser o que é, mas sim como essa cultura se apresenta no momento em que é estudada; ou seja, o funcionalismo abandona a análise diacrônica em favor da análise sincrônica. Malinowski foi criticado por diversos antropólogos por adotar esta perspectiva.

Vale salientar no entanto que, apesar de representar uma nova perspectiva tanto no que se refere à coleta de dados etnográficos, como no que se refere à abordagem teórica, Malinowski não realiza uma ruptura radical com a antropologia clássica no sentido de negar todos os seus pressupostos, afirma que existem tanto no evolucionismo, como no difusionismo premissas que podem ser consideradas válidas. Assim, em *Uma teoria científica da cultura* considera válido pensar nas origens, também considera válido o conceito de etapas, "certas fases precedem outras". Com relação à difusão afirma que, como processo cultural é tão real e inatacável como a evolução.

Em *The Sexual Life of Savages*, ele faz a seguinte afirmação:

(...) ainda acredito na evolução, ainda estou interessado nas origens, no processo de desenvolvimento; mas vejo cada vez mais claramente que as respostas a

quaisquer questões evolucionárias devem conduzir de forma direta ao estudo empírico dos fatos e instituições, ao desenvolvimento passado daquilo que desejamos agora reconstruir. (MALINOWSKI apud KUPER, 1978, p20)

A sua crítica com relação ao evolucionismo é principalmente no que se refere à fragmentação da cultura e à noção de "sobrevivência", ou seja à idéia da existência em culturas contemporâneas de traços representativos de estágios culturais anteriores. Para Malinowski, qualquer costume, idéia ou crença que não tenha função em um universo cultural tende a desaparecer. Se determinado traço se apresenta num dado momento é porque ele cumpre uma função no grupo cultural estudado e, não se trata de maneira nenhuma, de alguma "sobrevivência" sem função.

Segundo Kuper (1978), como criador de um novo método etnográfico e de uma nova abordagem teórica, Malinowski criou em torno de si uma mítica, como se ele trouxesse para a antropologia uma mensagem profética. Nas etapas do mito, sua história pessoal, há o adoecimento, durante tal período a leitura consoladora e reveladora de *O Ramo Dourado* de Frazer. Posteriormente, quando já antropólogo treinado, o isolamento na selva, em função da Primeira Guerra e da impossibilidade de retornar à Europa e, finalmente, o regresso do exílio com a mensagem reveladora.

Pode-se dizer assim que de certo modo, Malinowski elaborou seus argumentos metodológicos e teóricos edificando para si um lugar na antropologia em contraposição ao que existia antes, as noções evolucionistas e difusionistas, e situando-se em relação ao outro grande nome da antropologia britânica, Radcliffe-Brown. A principal ferramenta de que dispunha era a metodologia fundada no rigor e critério na coleta e manuseio dos dados etnográficos com os quais pretendia também desfazer noções imprecisas e pré-concebidas sobre o modo de vida nas sociedades primitivas.

Muitas vezes Malinowski é reconhecido juntamente com Radcliffe-Brown como funcionalista, o que desagradava profundamente o segundo, para quem nunca existiu uma Escola Funcional.

[...]Esta Escola Funcional na verdade não existe; é um mito inventado pelo Prof. Malinowski. Ele explicou como, para citar suas próprias palavras, “o magnífico título de Escola Funcional de Antropologia foi atribuído por mim mesmo, de certo modo a mim mesmo, e em grande grau fora do meu senso de responsabilidade”. A irresponsabilidade do Prof. Malinowski tem tido desastrosos resultados, visto que espalhou pela antropologia uma densa neblina de discussão sobre o funcionalismo. (RADCLIFFE-BROWN, 1973, p. 232)

O conceito de função utilizado por ambos só tem em comum o nome, visto que se referem a conteúdos bastante diversos. A noção de função desenvolvida por Malinowski, conforme veremos com mais detalhe, relaciona-se com a satisfação de necessidades humanas por meio de uma atividade ou instituição, já para Radcliffe-Brown função relaciona-se à contribuição de uma determinada atividade à atividade total da qual faz parte, ela está relacionada assim à manutenção e continuidade de uma determinada estrutura. A visão de Radcliffe-Brown é sistêmica, a de Malinowski baseia-se em necessidades biológicas e derivadas sendo, portanto como veremos, atada a um sentido prático e utilitarista.

No que se refere às suas monografias escritas a partir da citada experiência etnográfica, Kuper (1978) afirma que encontramos em todas elas três temas centrais,

Em primeiro lugar, os aspectos da cultura não podem ser estudados isoladamente; devem ser entendidos no contexto de seu uso. Em segundo lugar, nunca podemos confiar nas regras ou na descrição de um informante a respeito da realidade social; as pessoas dizem sempre uma coisa e fazem outra. Finalmente, se entendemos o que está sendo realmente feito e o colocamos em um contexto apropriado, seremos forçados a reconhecer que embora o "selvagem" possa não ser mais racional do que nós, ele é, pelo menos, tão capaz

quanto nós de atitudes e soluções razoáveis. Além disso, como homem dotado de razão, ele manipula as possibilidades da maneira que lhe for mais vantajosa.(KUPER, 1978, P.37)

A Segunda característica da obra de Malinowski destacada por Kuper é motivo de críticas por parte de Marshall Sahlins. Para este autor, afirmar que o que importa é o que os nativos fazem e não aquilo que eles dizem que deve ser feito ou como deve ser feito é privilegiar a ação prática a partir de uma motivação individual subjetiva em detrimento da norma, o que está relacionado à valorização daquilo que é racional e utilitário nas atitudes humanas.

[...]Malinowski desloca a dinâmica social para o nível natural, procurando representá-la por forças que emanam do próprio organismo. Deste ponto de vista, a cultura aparece simplesmente como um instrumento ou um ambiente da dinâmica constitutiva do propósito humano. É um instrumento no sentido de um conjunto de meios à disposição, através da qual ele alcança fins autofixados. (SALHINS, 1979, P.100)

Segundo Paul Mercier (s.d.), o pressuposto de que não se pode entender um fato cultural sem levar em conta todos os outros que se encontram a ele relacionados era uma "idéia que estava no ar" na época em Malinowski a formulou como um dos aspectos da teoria funcional. Boas, por exemplo, já tinha ressaltado isso.

É importante destacar ainda que na análise funcional de Malinowski, dois conceitos assumem grande importância, o conceito de cultura e o conceito de instituição. Pois, para ele, as instituições são as unidades mínimas de análise dos agrupamentos humanos organizados e a cultura é a totalidade integral constituída por uma série de itens necessários à satisfação de necessidades humanas, conforme veremos com mais detalhe.

Ao isolar a unidade institucional, Malinowski deixa claro que, apesar de ser ela uma realidade concreta e observável, não se encontra solta e independente no contexto cultural,

pois, o trabalho de campo, deixa evidente para o antropólogo que os fenômenos culturais encontram-se sempre relacionado entre si.

Este estar relacionado não parece remeter na obra de Malinowski a uma noção de totalidade. Na prática etnográfica, ao analisar o *kula*, por exemplo, de acordo com Evans-Pritchard, ele não nos apresenta uma abordagem sociológica que nos dê a noção da estrutura. Segundo este autor, em sua narrativa o que ele faz é descrever aspectos e acontecimentos relativos ao *kula*, ligando-os e explicando-os, como a necessidade de construir canoas para a realização das expedições marítimas que põem em contatos os diferentes grupos do circuito do *kula*, a magia relacionada à construção das mesmas e assim por diante.

[...] não tendo qualquer idéia da estrutura, não há um modelo de relevância sociológica. O modelo é um modelo de elos entre acontecimentos reais, e a análise não passa de um comentário. O livro ocupa-se muito mais da magia do que de *kula*. Tudo o que nos conta poderia contar-nos em 50 páginas e não em mais de 500.[...] (EVANS-PRITCHAD, 1981, p.252)

Em *Uma teoria científica da cultura*, a identificação das tais unidades institucionais tem por objetivo relacioná-las às diferentes necessidades biológicas e, neste contexto, a função refere-se à satisfação de necessidades.

[...]A função sempre significa, por conseguinte, a satisfação de uma necessidade, do mais simples ato de comer à ação sacramental na qual comungar está relacionado a todo um sistema de crenças determinado por uma necessidade cultural de unificação com o Deus vivo. (MALINOWSKI, 1970, p.148)

Eunice Durham (1978), observa que apesar de, no plano teórico vincular sempre a função à satisfação de alguma necessidade, quando se analisa as monografias escritas por ele, não encontramos como objetivo da investigação estabelecer quais as necessidades satisfeitas pelas atividades estudadas. "A própria palavra função aparece muito raramente nas monografias de

Malinowski, e quando ocorre designa em geral a atividade ou atribuição de uma posição social ou o resultado de uma ação"(DURHAM, 1978, p.178)

Não é isso, no entanto, que observa Marshall Sahlins (1979), para quem Malinowski sempre se ocupa da busca de uma função, relacionada a um fim utilitário, para os fenômenos estudados. Este autor nos apresenta um Malinowski sempre disposto a desvendar uma função seja para o mito, seja para uma dança ritual. Uma função que tem sempre um fim prático utilitário que justifique a existência do fenômeno em termos da satisfação de alguma necessidade. "Nessa perspectiva, dificilmente um 'selvagem' teria interesse na natureza que não fosse ditado pela fome, nem articularia qualquer concepção além da racionalização desse desejo."(SAHLINS, 1979, p.93). Mesmo a linguagem, nessa perspectiva, mais do que recurso simbólico, teria uma utilidade prática.

Para Marshall Sahlins, o funcionalismo apreende ou quer apreender o fenômeno cultural apenas em sua aparência, em sua forma, não chegando a atingir seu conteúdo. Assim, de acordo com este autor, Malinowski perdia sempre a ordem simbólica em favor de uma razão instrumental.

A citação destes dois autores, Sahlins e Durham, evidenciam as muitas maneiras que uma obra pode ser lida e analisada.

De volta à consideração de Eunice Durham, se Malinowski não se preocupa em identificar funções para os fenômenos estudados em suas monografias, esta aparente falta de coerência talvez se dê em função de um fato bem destacado pela própria autora, Malinowski preocupa-se com o concreto. Podemos observar no conceito de função esta preocupação quando Malinowski critica a definição de Radcliffe-Brown que a entende como a contribuição de uma atividade parcial à atividade total da qual faz parte. Segundo Eunice Durham, Malinowski afirma

que esta noção, muito abstrata, deve ser substituída por algo mais concreto que possa realmente ser observado. Ele encontra assim na teoria das necessidades a concretude que procura.

O autor nos apresenta uma teoria sobre a função em um texto intitulado *A teoria funcional da cultura*, de 1939 e incluído no livro *Uma teoria científica da cultura*, nele Malinowski apresenta os axiomas gerais do funcionalismo. São eles: 1- a cultura é uma aparelhagem instrumental para lidar com os problemas inerentes à satisfação das necessidades humanas, temos aqui de forma evidente a razão instrumental da qual nos fala Sahlin; 2 ela é "um sistema de objetos, atividades e atitudes no qual cada parte existe como meio para um fim", novamente estamos diante de um sentido utilitário para a cultura; 3- os vários elementos que a compõem são interdependentes; as atividades, atitudes e objetos organizam-se em torno de tarefas importantes e vitais, em instituições; 4- em sua dinâmica, a cultura, no que se refere ao tipo de atividade, pode ser analisada numa série de aspectos como, economia, educação, crença e moralidade, etc.

Quando trata teoricamente as instituições traçando limites para as mesmas, ele empobrece, segundo Eunice Durham, o conceito. "De *síntese* de uma totalidade, a instituição passou a ser *parte* autônoma de um conjunto. E o conceito de função passa a operar como instrumento para a classificação das instituições em tipos universais."(DURHAM, 1978, p. 179)

Por isso talvez, Kuper (1978) afirme que faltou a Malinowski a noção de sistema, em suas monografias ocupa-se sempre de um determinado foco institucional e nunca chegou a produzir uma descrição da cultura trobriandesa em sua totalidade. Crítica semelhante à de Evans-Pritchard apresentada acima.

De volta às considerações de Malinowski, no processo cultural, os homens manteriam entre si relações definidas, manuseiam artefatos e se comunicariam por meio de palavras ou outro simbolismo. Por isso, afirma que podemos identificar no processo cultural três

dimensões que encontram-se intimamente relacionadas, os artefatos, os grupos organizados e o simbolismo, mas destacamos que o simbolismo para o autor está vinculado a uma utilidade prática. Qualquer artefato só pode ser pensado em sua forma e função em relação ao seu uso por homens que vivem de maneira organizada e os atos humanos são coordenados e estimulados por símbolos. De acordo com Malinowski, o símbolo desempenha um papel catalizador das atividades humanas, mas como um disparador de ordens, por exemplo, “atire”, e não como o elemento que dota a existência humana de significado. De acordo com o autor, por símbolos podemos entender tanto palavras como também gestos.

Observadas estas questões com relação aos aspectos teóricos e metodológicos do pensamento de Malinowski, é interessante citar, para sintetizar, que Eunice Durham (1978) afirma que a noção de totalidade e a valorização dos dados empíricos são elementos essenciais no pensamento deste antropólogo. Para ele, os problemas teóricos só podem ser resolvidos pela comparação dos dados etnográficos. Por exemplo, para se chegar à conclusão se a palavra família pode ou não ser um conceito de aplicação universal é necessário recorrer à pesquisa de campo.

Outro aspecto importante a considerar é que, ao se esforçar para penetrar na vida e na mentalidade tribal, Malinowski realiza um exercício de "relativização", deixa de tomar a cultura ocidental européia como o padrão desejável de evolução, ou como a única dotada de razão e sentido passa a pensar a realidade tribal em si mesma.

(...)De fato, podemos constatar nas sociedades nativas a existência de um entrelaçado de deveres, funções e privilégios intimamente associados a uma organização tribal, comunitária e familiar bastante complexa. As suas crenças e costumes são coerentes, e o conhecimento que os nativos têm do mundo exterior lhes é suficiente para guiá-los em suas diversas atividades e empreendimentos. Suas produções artísticas são prenhes de sentido e beleza.(MALINOWSKI, 1978, P. 23)

Antes mesmo da experiência trobriandesa, Malinowski já assumia uma postura mais relativista, se comprada com a postura dos antropólogos evolucionistas. "Não é a relação individual, ou a família individual, ou a família no sentido europeu que devemos procurar na Austrália. É a família individual dos aborígenes australianos que deve ser reconstruída com a evidência." (MALINOWSKI, 1913 apud DURHAM, 1978, p.15)

O relativismo observado na atitude metodológica Malinowski, no entanto, não promove um descentramento radical porque não rompe totalmente com a “mentalidade européia” como referencial para pensar o significado das atitudes humanas. Dessa forma, ao invés de se contentar com a idéia de que um determinado costume não faz sentido e considerar o nativo irracional por isso, como muitos faziam antes dele, ele busca um sentido e uma motivação que sejam conhecidos do homem europeu para explicar o fenômeno, como no caso das trocas cerimoniais de objetos aparentemente sem valor do *Kula*, por exemplo.

Dessa forma, falar de descentramento em Malinowski é falar de um descentramento parcial, pois ao mesmo tempo em que visa uma compreensão da mentalidade nativa através da pesquisa intensiva e do convívio com o objeto de estudo, ele só consegue dar sentido à ação desses homens a partir de um paralelo com a mentalidade do homem europeu, só consegue assim, impor aos seus nativos uma racionalidade que é na verdade uma racionalidade européia.

Dessa forma, parece-nos que Malinowski constrói a partir do homem concreto estudado uma universalização de um tipo de racionalidade que é característica do homem europeu, atribuindo ao nativo, conforme veremos mais a frente, motivações e “forças psicológicas” que talvez não tenha nenhuma relação com o homem concreto estudado, mas que encontra paralelo na mentalidade do homem europeu.

1.2 - O homem de Malinowski

Podemos identificar em Malinowski duas dimensões do humano, uma que nos fala de um homem concreto, vivendo em um universo cultural determinado que transparece em suas monografias e será analisado mais a frente, e outra que se refere a um homem abstrato, pensado em termos gerais, naquilo que é comum à humanidade como um todo. O homem concreto de Malinowski é, em grande medida o homem empreendedor, atento a seus interesses e necessidades. Como ele se refere no caso trobriandês, "navegadores destemidos, artesãos laboriosos, comerciantes perspicazes."(MALINOWSKI, 1978, P. 17). O homem universal é o ser humano que é acima de tudo um organismo biológico portador de uma série de necessidades que devem ser satisfeitas, e o são no contexto de culturas determinadas. Por isso, o conceito de cultura é tão fundamental na obra deste autor.

Para Malinowski (1970), o ponto de encontro de todos os ramos da antropologia, enquanto centrados no estudo do homem, é o estudo científico da cultura, "a raça é o que a raça faz". O homem universal de Malinowski é o ser humano produtor de cultura. Assim, para o autor, uma perspectiva mais científica da cultura seria um serviço inestimável às outras humanidades, importante, por exemplo, para o psicólogo, o economista, o lingüista, etc.

Para ele, como produtor de cultura, o homem muito cedo adotou uma atitude científica mínima em sua interação com o meio. Com relação a tal atitude científica afirma que "(...) o espírito, assim como o desempenho da ciência devem ter existido no comportamento racional do homem, mesmo quando ele estava iniciando sua carreira de criar, construir e desenvolver a cultura.(...)" (MALINOWSKI, 1970, p.18)

Tomando como exemplo o que ele denomina ofício de fazer o fogo, diz que encontramos aí uma teoria científica que se consubstancia em cada ação de acender o fogo e na

tradição tribal dela decorrente, tal tradição deve definir o material e a forma das madeiras utilizadas, os princípios de ação, o movimento e a velocidade do movimento muscular, etc. Tudo isso é transmitido através das gerações. Existe assim uma atitude científica necessária para a criação e manutenção do mundo cultural.

De acordo com este autor, o homem primitivo realizava uma abordagem científica a partir de um isolamento e construção de sistemas de relações de fatores relevantes, selecionados do ambiente e das experiências humanas. O imperativo para que isso ocorresse era a sobrevivência biológica.

O ponto principal que eu estou tentando salientar aqui não é tanto que o homem primitivo tem sua ciência, mas antes, em primeiro lugar, que a atitude científica é tão velha quanto a cultura e, em segundo lugar, que a definição mínima de ciência é derivada de qualquer execução pragmática.(...) (MALINOWSKI, 1970, p.20)

Cultura para Malinowski"(1970, p.42), a partir de uma visão panorâmica é "...o todo integral constituído por implementos e bens de consumo, por cartas constitucionais para os vários agrupamentos sociais, por idéias e ofícios humanos, por crenças e costumes." Trata-se de uma vasta aparelhagem com a qual o homem é capaz de lidar com os problemas concretos, decorrentes das necessidades orgânicas e do fato de viver em um ambiente que ao mesmo tempo em que possui os elementos para suprir as necessidades humanas, pode ser hostil.

Malinowski afirma que sua teoria da cultura está baseada no fato biológico, pois, os homens são uma espécie animal. As necessidades orgânicas são condições impostas a cada cultura, a resolução destas cria um ambiente secundário que é a própria cultura. O ambiente cultural por sua vez deve ser reproduzido, mantido e administrado. Isto cria um novo padrão de vida que cria novas necessidades. Assim, o homem primeiro satisfaz as necessidades do seu

organismo o que leva ao surgimento de novas necessidades, que impõem ao homem um tipo secundário de "determinismo".

É na noção de necessidades como impulso propulsor para a produção de cultura que identificamos nesta obra de Malinowski o elemento universal para a definição da espécie humana.

De acordo com Eunice Durham (1978), a busca de um denominador universal e sua identificação com a base biológica humana tem um fundamento metodológico, pois é a existência de uma dimensão comum ao observador e ao observado que permite o estabelecimento de uma comunicabilidade entre ambos. Ou seja, que abre a possibilidade de entendimento do objeto estudado.

Ela de certa forma justifica a eleição do fator biológico a partir da própria lógica do pensamento de Malinowski, considerado pela autora um "empiricista irreduzível", constantemente preocupado com um rigor científico que só é satisfeito com bases concretas, e o que existe de simultaneamente concreto e universal nas culturas humanas é o biológico ou natural.

A própria noção de instituição, não num plano teórico mais geral e abstrato enquanto fenômeno universal do tipo "a família", mas enquanto fenômeno vivo dentro de uma cultura assenta-se em bases concretas na medida em que parte da realidade observável, pois os seus contornos são delineados a partir da observação do comportamento de homens concretos vivendo em grupos organizados onde se observam relações concretas, como o autor evidencia ao estudar o *Kula*.

Adam Kuper tece algumas considerações no que se refere ao homem concreto na concepção de Malinowski a partir da observação dos nativos de Trobriand, noção que se encontra de certa forma vinculada à instituição como foi acima descrita. Ou seja, o homem concreto, real,

pensado a partir de suas atividades e atitudes cotidianas e seus interesses individuais, e não a partir de uma forma ideal abstrata.

(...) a perspectiva de Malinowski dependia (como todas as teorias sociológicas) de uma concepção de Homem - representado em sua obra pelo arquétipo, o homem Trobriandês - e, no ponto de vista de Malinowski, o homem era realista, prático, razoável, um tanto falho de imaginação, talvez, mas capaz de discernir seus verdadeiros interesses a longo prazo. Em suma, era muito diferente das ficções criadas pelos antropólogos de gabinete. Foi essa insistência no indivíduo ativo e atuante, prático e calculista, que conferiu às monografias de Malinowski sua vitalidade e as colocou em tão surpreendente e revigorante contraste com a obra de outros antropólogos. (KUPER, 1978, p.39)

Ainda de acordo com Kuper(1978), a grandeza Malinowski reside exatamente aí, no fato de atingir o homem real e, de transmitir a seus discípulos a consciência de que existe uma tensão entre aquilo que as pessoas dizem e o que elas realmente fazem, que traduz uma tensão entre interesses individuais e a ordem social.

Observamos que tanto no que se refere ao homem, como no que se refere às instituições humanas, existe na obra de Malinowski uma ambigüidade, de um lado tipos institucionais considerados universais, conforme veremos mais adiante, de outro a instituição concreta e particular, como o *Kula*, que em sua complexidade e particularidade não encontra paralelo em nenhuma outra. De um lado um homem biológico universal, de outro um homem concreto particular, o nativo de Trobriand.

Conforme o próprio relato do autor, o homem que ele encontra não age movido por necessidades biológicas imediatas. Na tentativa de desfazer a imagem do nativo “filho folgazão e preguiçoso da natureza”, tão comum na época, Malinowski desenvolve um raciocínio que chega à seguinte conclusão,

[...]O nativo de Trobriand trabalha movido por razões de natureza social e tradicional altamente complexas; seus objetivos certamente não se referem ao simples atendimento de necessidades imediatas nem a propósitos utilitaristas. Assim, antes de mais nada, como já vimos, o trabalho nativo não é executado segundo a lei do menor esforço. Muito pelo contrário, em sua realização são despendidas grandes parcelas de tempo e energia que, do ponto de vista utilitário, são inteiramente desnecessárias. [...] (MALINOWSKI, 1978,P.56)

1.3 - Necessidades biológicas e comportamento organizado

Podemos identificar no pensamento deste autor na verdade dois elementos que, para ele, assumem um caráter universal. São eles, as necessidades biológicas e derivadas já citadas e a elaboração a partir delas e, para a satisfação das mesmas, de comportamentos organizados, cujas unidades são as instituições.

(...) A análise apenas esboçada, na qual tentamos definir a relação entre uma realização cultural e uma necessidade humana básica ou derivada pode ser denominada funcional. Pois função não pode ser definida de nenhuma outra maneira senão como a satisfação de uma necessidade por uma atividade na qual os seres humanos cooperam, usam artefatos e consomem bens. Não obstante, esta mesma definição implica outro princípio com o qual podemos concretamente integrar qualquer fase do comportamento cultural. O conceito essencial, no caso, é o de *organização*. A fim de realizar qualquer objetivo, atingir qualquer fim, os seres humanos têm de se organizar. Como demonstraremos, a organização implica um esquema ou estrutura muito definido, do qual os principais fatores são universais, porquanto são aplicáveis a todos os grupos humanos organizados, os quais, por sua vez, são universais para toda a espécie humana. (MALINOWSKI, 1970, P. 44-45)

Observamos aqui, que a questão das necessidades, as instituições humanas e a função são noções e conceitos intimamente relacionados na obra do autor.

Malinowski se vale do conceito de instituição para se referir às unidades de organização humana, ela representa uma série de conhecimentos e valores compartilhados pelos homens e que tornam possível a estes se reunirem, define relações dos homens entre si e com o ambiente, natural e artificial. Desta forma os seres humanos podem agir em conjunto para a satisfação dos seus desejos.

Para ele, o fato de afirmar que toda dinâmica cultural pode ser explicada pela análise funcional e institucional não implica que todas as culturas devam ser idênticas, nem que o antropólogo deva se interessar mais pelas similaridades do que pelas diferenças.

(...)Eu sugiro, todavia, que a fim de compreender divergências é indispensável uma medida de comparação clara e comum. Seria possível demonstrar, além disso, que a maioria das divergências que são freqüentemente atribuídas à índole nacional ou tribal específicas - e isso não somente na teoria do nacional-socialismo - é a razão para as instituições organizadas em torno de alguma necessidade ou valor altamente especializado. (MALINOWSKI, 1970, p.45)

Para o autor, qualquer aparente extravagância cultural está "aparentada" aos elementos culturais humanos universais e fundamentais. Assim como, qualquer invenção ou mudança social e intelectual só ocorre quando são criadas novas necessidades. No seu entender, a antropologia científica deve consistir em uma teoria de instituições.

Para ele, o fato essencial das culturas é a organização dos homens, que ele sempre denomina "seres humanos", em grupos permanentes, através dos quais eles se relacionam por meio de lei ou costume tradicional. Os agrupamentos assim organizados produzem efeitos através de suas atividades e satisfazem necessidades. Para Malinowski, nenhuma idéia, princípio moral ou qualquer outro princípio tem relevância cultural sem ser organizado. Percebemos aqui que o

que confere a qualquer fenômeno seu caráter cultural é o fato de ser algo partilhado e organizado socialmente.

A organização de todas e cada uma dessas instituições, quer sejam domésticas, residenciais ou correcionais, é baseada numa lei constitucional, num conjunto de valores e acordos. Cada uma delas também satisfaz um conjunto de necessidades dos internos e da sociedade em geral, e assim preenche uma função. (MALINOWSKI, 1970, p.51)

Para um antropólogo que deseje compreender instituições assim definidas, faz-se necessária uma familiarização com as regras que coordenam as atividades dos membros a elas pertencentes. Estas definem o comportamento ideal e, cotejar o ideal com referência ao comportamento real é para Malinowski uma das mais importantes tarefas do antropólogo em seu trabalho de campo. Para ele, a melhor descrição de qualquer cultura seria arrolar e analisar todas as instituições em que tal cultura está organizada.

Enfatiza ainda que toda ação humana efetiva conduz ao comportamento organizado e que este pode ser submetido à análise e que as instituições, unidades de comportamento organizado apresentam certas similaridades fundamentais através da ampla escala da variedade cultural.

Em *Uma teoria científica da cultura*, Malinowski apresenta-nos uma lista de tipos institucionais, levando em consideração de um lado princípios gerais que unem os homens e de outro, tipos institucionais. O princípio de integração que o autor denomina *territorial*, por exemplo, seria um princípio que geraria tipos de instituição como “grupo de vizinhança de municipalidade, tais como a horda nômade, o bando local errante, a aldeia, o aglomerado de pequenas povoações ou domicílios, a cidade, a metrópole[...]” (MALINOWSKI, 1970, P.65). Tais tipos institucionais teriam um caráter universal. Assim, quando relaciona os tipos institucionais a

determinados princípios de integração o que temos não são necessidades biológicas levando ao desenvolvimento de instituições, mas imperativos relacionados à organização das sociedades humanas, traduzindo-se em respostas culturais institucionalizadas.

Para o autor, o principal denominador comum de todas as culturas é a existência em todas elas de um conjunto de tipos institucionais.

Uma vez envolto em soluções que são criadas socialmente, observa que mesmo atividades fisiológicas ocorrem sob condições culturalmente determinadas, há portanto, uma constante interação entre o organismo e a cultura. De acordo com Malinowski (1970, p.70), "Em suma, os seres humanos vivem por normas, costumes e regras, que são o resultado de uma interação entre processos orgânicos e manipulação e recomposição pelo homem de seu ambiente."

Em *Uma teoria científica da cultura*, na verdade, ele nos apresenta mais de um quadro esquemático para considerar a questão das necessidades impostas à existência humana e as respostas dadas pelo homem, são elas:

- 1- Aquela que já citamos anteriormente e que relaciona princípios de organização a tipos institucionais;
- 2- Um quadro que ele denomina "seqüências vitais permanentes existentes em toda cultura", que consistem em um impulso seguido de uma ato que leva a uma satisfação, como por exemplo, sede - absorção de líquido - saciedade, ou fadiga - repouso - restauração da energia muscular, entre outras. As três fases ocorreriam em todas as culturas e seriam indispensáveis à sobrevivência do organismo. Segundo autor, cada seqüência pressupões uma forma, cada uma delas pode ser definida em termos de anatomia fisiologia e física, e uma função, ou seja, satisfação de um impulso orgânico pelo ato adequado;

3- em um outro quadro, o autor considera as necessidades básicas e suas correspondentes respostas culturais, como por exemplo, a necessidade básica “metabolismo” tem como resposta cultural “aprovisionamento”.

A última tabelas resume de certa forma a anterior, pois em todos os casos, estamos diante de determinadas necessidades que exigem algum tipo de resposta que tem como função a satisfação das mesmas. Pode-se assim sintetizar o raciocínio: no que se refere às seqüências vitais, existem impulsos seguidos de atos que levam à satisfação do impulso (fome – ingestão de alimento – saciedade), tais impulsos são agrupados em necessidades básicas pelo autor, por exemplo, sede e fome fazem parte da necessidade denominada “metabolismo”, às necessidades, por sua vez, são dadas respostas culturais. Tomando como exemplo a citada necessidade “metabolismo”, ela teria como resposta cultural o “aprovisionamento”. Ao avaliar este tipo de resposta, Malinowski afirma que em qualquer sociedade o ato de comer, por exemplo, ocorre em uma instituição, um lugar fixo. A produção e a distribuição de alimentos são organizadas também por uma série de atos institucionalizados. O metabolismo se traduz, assim, não apenas em uma necessidade biológica, mas impõe e pressupõe uma série de necessidades culturais cujas respostas se caracterizam por um conjunto de instituições.

Tecendo uma observação crítica às considerações do autor, ao que parece, não é de fato possível identificar instituição que esteja diretamente vinculada a uma necessidade biológica específica, porque a vida humana só pode ser pensada em sociedade, os imperativos relativos à organização social não podem derivar de necessidades biológicas, não são derivados e sim fundamentais e tão essenciais quanto os biológicos para a sobrevivência do homem enquanto espécie. Desta forma, as culturas contrariamente ao que disse Malinowski, não são respostas às necessidades, são as necessidades que não podem ser pensadas em outro contexto que não seja o sócio-cultural que, em grande medida, é a força que as molda. Os imperativos biológicos são

muito primários e enfraquecidos pelo contexto simbólico da cultura que oferece significados e sentidos para tudo aquilo que é considerado humano.

Em sua teoria da cultura, no entanto, Malinowski busca através de uma definição da natureza humana os fundamentos biológicos da cultura, e novamente aqui ele retorna à questão das necessidades ao afirmar que se define tal expressão pelo fato de que os homens, onde quer que vivam e qualquer que seja sua cultura, têm de comer, respirar, dormir, etc. Tal noção, assim definida, está relacionada a um determinismo biológico que se impõe onde quer que se encontrem agrupamentos humanos. É neste ponto da análise que ele apresenta a tabela das seqüências vitais.

No entanto, o autor de certa forma começa a complicar sua própria teoria e dar voltas no pensamento ao ressaltar que não devemos ficar satisfeitos apenas com o determinismo biológico, pois, impulso, ato e satisfação trazem sempre a marca cultural, as seqüências vitais seriam o ponto de partida necessário, mas não suficiente para o exame da maneira através da qual o homem satisfaz suas necessidades corporais sob condições culturais. Consideramos então que, se é o ponto de partida necessário, mas não suficiente é porque não se pode deduzir do biológico algo que mereça a denominação de natureza humana.

Para melhor analisar a questão, ele condensa então, as tendências na tabela número três citada acima. Onde observa que as respostas culturais são complexas, não existindo uma correspondência ponto a ponto entre necessidade e instituição.

Ao examinar o caráter das respostas culturais a cada necessidade biológica, descobrimos que não encontramos uma aparelhagem cultural simples ou exclusivamente orientada, visando à satisfação da fome ou segurança ou manutenção da saúde. O que ocorre realmente é uma série encadeada de instituições relacionadas entre si dentro de cada aldeia, mas também todas elas aparecendo virtualmente sob cada título isolado. Estamos satisfeitos por sermos uma vez mais conduzidos à conclusão de que nosso conceito de instituição nos fornece uma legítima unidade de análise concreta. Ainda assim, o problema deste múltiplo aparecimento de instituições e a ausência de uma correlação ponto por ponto entre necessidade biológica e resposta institucionalizada requererão umas poucas palavras de discussão adicional. (MALINOWSKI, 1970, p.105)

Assim conclui que uma cultura nunca se apresenta como réplica em termos de resposta específica a necessidades biológicas específicas, cada resposta cultural conteria uma série de instrumentalidades adicionais. Tal instrumental pressupõe, entre outras coisas, técnica e tradição para a satisfação de um desejo e, além disso, exige manutenção.

Além disso, como já foi observado, o autor considera a existência de uma série de outras necessidades derivadas, que são imperativos culturais impostos ao homem, tais como, cooperar economicamente, estabelecer e manter a ordem, educar as crianças, etc.

. Evans-Pritchard foi bastante duro com Malinowski ao considerar o livro *Uma teoria científica da cultura*, onde para ele o autor se apresenta como um “pensador fútil”, sendo o livro um exemplo do “atoleiro de verborrêia e trivialidade a que podemos ser conduzidos pelos esforços com vistas a processo científicos-naturais.”(EVANS-PRITCHARD, 1981,p.254) Como vimos anteriormente, não é boa a reputação de Malinowski como teórico, já observou-se também a crítica deste mesmo autor aos *Argonautas*, onde, para Evans-Pritchard, Malinowski não teria tido sucesso ao tentar explicar o significado do *Kula* porque não oferece uma explicação sociológica capaz da abstração necessária para atingir a estrutura.

De volta à questão aqui proposta, a partir da síntese de algumas idéias de Malinowski no que se refere àquilo que existe de universal para a humanidade podemos concluir que para ele tal universalidade é encontrada na biologia humana e suas necessidades de um lado, e em suas respostas culturais de outro. Para o autor, tais resposta, apesar de concretamente se traduzirem na diversidade cultural conhecida, se orientariam por princípios que são também eles universais, a necessidade de organizar o comportamento e a organização destes em tipos institucionais que podem ser identificados em toda e qualquer cultura humana conhecida.

No entanto, quando confrontamos a teoria da cultura de Malinowski com suas monografias percebemos que existe em seu pensamento uma oscilação entre dois pólos, de um lado a especificidade da realidade cultural concreta, e de outro, a excessiva generalização do teórico que se afasta da realidade cultural viva e arrasta o autor para definições demasiadamente gerais que não encontram um caminho de volta para o concreto.

Conforme já foi citado, Eunice Durham (1978) afirma que em suas monografias ele não relaciona as instituições a necessidades, e não usa a noção de função como satisfação das necessidades. A realidade trobriandeza na obra de Malinowski não confirma a sua teoria científica da cultura, nem a sua noção de função. As necessidades biológicas estão de tal maneira submersas sob o arcabouço cultural que é, de certa forma irrelevante tentar identificá-las relacionando-as às instituições. Neste sentido, elas são muito pouco reveladoras do que é o homem.

Como vimos, buscar o universal no biológico reflete uma preocupação do autor, empirista por excelência, em encontrar um geral que seja concreto, sentimos fome, isto é real. Mas trata-se de um concreto tão geral, que ultrapassa a especificidade daquilo que é humano. Assim, quando tal referência é trazida de volta do teórico para a complexidade da vida cultural ela se perde em uma teia de sentidos e significados humanos, muitos povos não hesitariam em passar um período de penúria alimentar para evitar a ingestão de algum alimento considerado tabu. Desta forma, entende-se aqui que o caracteriza o homem não é aquilo que ele tem de comum com as outras espécies, o fato de ser um organismo biológico, mas a sua capacidade de se particularizar nas diferentes manifestações culturais.

Para o antropólogo francês Claude Lévi-Stauss, por exemplo, é essa diversidade que deve interessar ao antropólogo. Criticando a função que Malinowski atribui ao casamento, ele faz a seguinte afirmação,

O que interessa ao etnólogo não é a universalidade da função, que está longe de ser certa, e que não poderia ser afirmada sem um estudo atento de todos os costumes desta ordem *e de seu desenvolvimento histórico*, e sim que os costumes sejam tão variáveis. Ora, é verdade que uma disciplina cujo objetivo primeiro, senão o único, é analisar e interpretar as diferenças, poupa-se de todos os problemas só levando em conta as semelhanças. Mas, ao mesmo tempo, perde-se qualquer meio de distinguir o geral ao qual pertence, do banal com o qual se contenta. (LÉVI-STRAUSS, 197?, p. 28)

Assim consideramos que buscar o homem na teoria da cultura de Malinowski é de certa forma perder o homem, pois nos afastamos da essência humana quando deduzimos a cultura, a mais particular e complexa realização da humanidade, de necessidades biológicas.

Seria injusto, no entanto, concluir o raciocínio com tais considerações. Como se sabe, sua obra não se reduz à sua teoria da cultura, apesar dela ser posterior a praticamente tudo o que ele escreveu. Em suas monografias anteriores ele procurou apreender a riqueza do humano que de certa forma se perde em sua teoria geral da cultura. Penetrando na intimidade e na particularidade do universo trobriandês ele nos revela o homem vivo envolvido em uma série de atividades e significados que se distancia da universalidade vazia de um ser humano ocupado com a satisfação de necessidades biológicas e derivadas.

Assim se considera-se aqui que se por um lado perdemos o homem na teoria científica da cultura de Malinowski, ou seja quanto ele procura definir uma noção geral do que é o ser humano. Por outro, cabe indagar qual é o homem que ele, a partir de sua perspectiva singular e suas preocupações, encontrou em Trobriand. Cabe também indagar que homem é o próprio antropólogo (pensando aqui em termos contemporâneos, que trata-se de um “observador situado”) que parte em sua aventura etnográfica. Embora algo já tenha sido dito a respeito do

autor no início do capítulo, são necessárias reflexões adicionais que nos permitam ampliar a nossa compreensão a respeito do autor e sua obra.

Consideremos inicialmente o homem Trobriandês, no capítulo referente aos habitantes das ilhas Trobriand, Malinowski nos fala de suas primeiras impressões em Boyowa, principal ilha do arquipélago, a variedade de tipos físicos, a atitude livre, espontânea e confiante dos nativos, a perceptível existência de classes e diferenciação social e o extremo respeito dedicado ao chefe. O autor destaca também o que ele classifica de uma “familiaridade amistosa” quase chocante por parte das mulheres. Afirma além disso, que a castidade é virtude desconhecida pois os nativos gozam de bastante liberdade no que tange ao comportamento sexual.

Com relação aos casamentos, observa que são realizados sem cerimonial, a mulher muda-se para a casa do marido, tempos depois se realiza a troca de presentes. Na relação estabelecida a partir da união, a família da esposa contribui com a economia do lar.

O autor descreve ainda o traçado típico das aldeias, o grande terreno em forma circular ao centro rodeado pelas choupanas onde se armazenam o inhame e a fileira de cabanas que servem de habitação concêntricas ao círculo de celeiros.

Depois de inspecionar a aldeia, passa ao reconhecimento do território que a abriga para finalmente discorrer a respeito do nativo e sua relação com o trabalho, como já vimos, de acordo com o autor o nativo não vive pela lei do mínimo esforço nem orienta sua ação tendo em vista fins exclusivamente utilitaristas.

Existem outros interesses que satisfazem o nativo e orientam o dispêndio de energia. Conforme constatou o autor, observa-se entre os habitantes de Trobriand um zelo estético com os seus campos de cultivo.

[...] despendem muito tempo e energia em questões estéticas, conservando seus campos de cultivo sempre arrumados, limpos e desobstruídos de todos os detritos, construindo cercas bem feitas e sólidas, colocando estacas especialmente fortes e grandes junto aos pés de inhame. Até certo ponto, tudo isso é mesmo necessário ao bom desenvolvimento das plantas; mas não há dúvida de que os nativos levam sua meticulosidade bem além dos limites do estritamente necessário[...] (MALINOWSKI, 1978, p.55)

Temos aqui um homem laborioso que se vale de sua capacidade de trabalho para satisfazer não apenas suas necessidades biológicas, mas também para extrair daí um certo prazer estético, certamente nos moldes do que é belo para o gosto cultural do grupo em questão.

Percebemos então que aquilo que move o homem e dá significado à sua ação é muito mais que necessidades biológicas, embora Malinowski não trabalhe com a questão dos significados e do simbólico.

Também no que se refere ao *kula*, enquanto instituição, que envolve uma série de atitudes e atividades organizadas, não se pode dizer que esteja relacionado à satisfação de necessidades determinadas. Apesar de não se referir a satisfação de necessidades no que se refere a esta instituição em particular, em sua narrativa Malinowski considera que existe por detrás das trocas cerimoniais dos objetos do *Kula* “forças psicológicas” que estariam também presentes na mente do homem europeu. Pelo menos é isso que ele afirma ao comparar o apreço dos nativos a tais objetos àquele dedicado às jóias da Coroa Britânica, ambos sem valor utilitário.

[...] As forças psicológicas de uma ou de outra cultura são as mesmas; é a mesma atitude mental que nos leva a valorizar nossos objetos históricos ou tradicionais e faz com que os nativos da Nova Guiné tenham seus *vaygu'a* [objetos de valor em língua nativa] em grande apreço.(MALINOWSKI, 1978, p. 77)

Ao comentar o tipo de posse relativo aos objetos do *kula*, que pelo fato de circularem indefinidamente, faz com que cada indivíduo que os possua, possua apenas em caráter provisório, Malinowski compará-os a troféus e faz a seguinte afirmação,

Neste caso também a semelhança não é apenas superficial e externa, mas se trata da mesma atitude mental caracterizada por dispositivos sociais análogos. A semelhança é tanto maior porquanto no *Kula* também existe o elemento de orgulho pelo êxito ou mérito alcançado, o qual constitui um dos principais ingredientes da satisfação e prazer que o indivíduo ou o grupo sente com a posse de um troféu. O êxito do *Kula* é atribuído a poderes individuais especiais, obtidos principalmente através da magia, dos quais os nativos se orgulham muito. Por outro lado, a aldeia inteira também se ufana quando um de seus membros obtém no *Kula* um troféu especialmente valioso. (MALINOWSKI, 1978, p.80)

Observamos assim, que embora não relacione a instituição estudada à satisfação de necessidades biológicas determinadas, nos dois exemplos ele nos fala em forças psicológicas que, presentes na mente do nativo, representariam na verdade forças psicológicas humanas que assumem o colorido da cultura em questão.

Podemos afirmar então, que apesar do rigor etnográfico e a preocupação em apresentar da maneira mais objetiva e fiel possível o aspecto da cultura que se propôs estudar, ele também apresenta uma preocupação em descobrir no nativo elementos que considera genericamente humanos, uma preocupação com a compreensão de uma possível natureza humana. Isso fica mais explícito no capítulo final no, qual considera que aquilo que ele descobriu no *Kula* provavelmente se encontre em outros sítios etnográficos assumindo novos contornos em diferentes culturas, à maneira que segundo afirma aconteceu com descobertas como o *mana*, o *tabu* ou o totemismo, primeiramente identificadas em uma cultura determinada e posteriormente associadas a fenômenos afins encontrados em outras culturas.

Assim também com o *Kula* : se representa um fato novo, porém não anômalo, se representa verdadeiramente um tipo fundamental de atividade humana e da atitude mental do homem, podemos esperar encontrar fenômenos associados e afins em várias outras províncias etnográficas. (...) O que podemos esperar encontrar em outras partes do mundo são as idéias fundamentais do *kula* , seus arranjos sociais em sua linha geral, e o pesquisador de campo deve procurar encontrá-los. (MALINOWSKI, 1978, p. 368)

Por essas considerações, ele nos revela uma confiança na existência de uma unidade entre os homens que não se reduz a necessidades meramente biológicas. Assim percebemos que ele encontra em sua aventura etnográfica um homem particular o qual procura descrever em seus traços físicos e costumes tradicionais, no entanto o que ele parece desejar encontrar é o homem com “h” maiúsculo ou talvez reflexos do homem europeu na lógica, nas regras e nas “forças psicológicas” desses homens que viveram suas vidas em terras distantes do mundo europeu e alheios a este.

Não podemos afirmar, no entanto, que chegamos a conhecer objetivamente os homens de Trobriand através da etnografia de Malinowski, pois só podemos olhá-los através do olhar do autor, sabemos do *kula* e de Trobriand o que o olhar de Malinowski percebeu e interpretou, o que lhe escapou, aquilo que sua sensibilidade e percepção não souberam apreender jamais saberemos.

1.4 – Considerações finais sobre autor e obra no contexto de uma história da antropologia

Como reflexão final cabe indagar um pouco mais sobre o antropólogo e a própria antropologia. O que é o saber antropológico e como ele se realiza em Malinowski. Que idéias

guiaram o olhar do autor? Fecha-se o capítulo como um círculo voltando ao autor por onde começamos. Faz-se assim circularem as idéias à maneira dos artigos do *kula*.

Pretende-se aqui retomar algumas questões referentes ao autor e sua obra no contexto da antropologia britânica da primeira metade do século XX.

Vamos começar pela própria antropologia, refletindo sobre o que é o saber e o fazer antropológicos. Para caracterizar uma ciência devemos definir de um lado o seu objeto de estudo e, de outro, o método de abordagem e análise de tal objeto. Tanto o enfoque do que é exatamente o objeto da antropologia, como a maneira mais adequada de abordá-lo está longe de ser consenso quando consideramos a história da antropologia. Não é tarefa simples definir o que é o saber antropológico, Não existe um saber unificado, existem vários saberes, idéias que dominam um dado momento da história da ciência e que se embatem no processo de construção de um sabrque seja de fato revelador do humano e da vida dos homens em diferentes universos culturais.

Qual o objeto? É a cultura? Então, nesse caso, o que é a cultura? Ou, será mais correto dizer que são as estruturas sociais? Nesse caso, o que é estrutura?

De acordo com Adam Kuper, no início do século XX, na Inglaterra, existia uma preocupação em caracterizar as diferentes tendências e enfoques possíveis ligados a esta ciência que começava a se consolidar. Afirma este autor que o objeto da antropologia foi definido com razoável clareza nessa época, embora recebesse diferentes denominações, sua essência era o estudo do homem “primitivo” e, já no último quartel do século XIX, o estudo da cultura. Havia também, segundo Adam Kuper, no início do século XX uma distinção entre uma abordagem geográfica, que se ocupava “da migração, da difusão cultural e da classificação de povos e objetos, e aquela a que foi dado o nome de abordagem sociológica, a qual se ocupava do desenvolvimento das instituições sociais.”(p. 12)

De certa forma, pode-se afirmar que o chamado funcionalismo derivou da segunda vertente. De acordo com Adam Kuper, os funcionalistas apossaram-se da sociologia despidendo-a de suas preocupações históricas, uma vez que, como já foi visto, não se encontra no funcionalismo nenhuma preocupação no que se refere à reconstrução de uma história da cultura.

Havia nessa época também o temor pelo desaparecimento do objeto da antropologia, os homens “primitivos”, tal temor incentivava a coleta de dados etnográficos, foi isso que motivou a expedição de Cambridge ao Estreito de Torres e outras pesquisas, sempre realizadas apressadamente contando com a ajuda de intérpretes e informantes.

Vimos que o primeiro trabalho de campo a partir de uma estada prolongada junto a um grupo restrito e com o auxílio do aprendizado da língua nativa foi realizado por Malinowski. No entanto, antes mesmo das pesquisas realizadas por Malinowski, Rivers já fazia distinção entre “trabalho intensivo” e “trabalho de campo”, o segundo estava ligado a visitas a tribos em uma área vasta com o intuito de um mapeamento e identificação de problemas a serem investigados. O “trabalho intensivo” combinaria uma limitação na extensão da área investigada e trabalho meticuloso. De acordo com Adam Kuper, Malinowski foi o primeiro antropólogo social britânico profissionalmente treinado para a realização desse tipo de pesquisa. Assim, embora Malonowski tenha imprimido nesse tipo de trabalho sua marca própria, esta só pôde ser impressa porque ele já se mostrava necessário na época em que Malinowski realizou seus estudos em Londres.

A realização do trabalho de campo como parte da atuação profissional do antropólogo marcou o desenvolvimento da antropologia ao longo do século XX quase como uma etapa obrigatória na formação de qualquer um que desejasse se dedicar aos estudos nessa área.

O século XX foi palco também de muito debate e discussão no domínio do campo do conhecimento antropológico. Diferentes países e universidades formaram seus profissionais que contribuíram de alguma forma para o desenvolvimento da ciência. Nos Estados Unidos, por

exemplo, Franz Boas formou vários alunos que desenvolveram trabalhos em uma linha diferente daquela do empirismo funcionalista britânico. Discípulos que às vezes centravam seus estudos na linguagem, às vezes em uma ciência dos costumes, mas predominantemente preocupados em entender o humano a partir da compreensão da cultura e sua diversidade. Da cultura e de como ela opera na realidade humana.

De volta às considerações sobre Malinowski, Adam Kuper destaca que antes de ir para Londres ele estudou psicologia experimental em Leipzig, onde teve contato com as idéias de Wundt, que já havia sido mestre de Boas e Durkheim, e estava bastante interessado em antropologia. De acordo com Adam Kuper,

Wundt era contrário a que se descrevesse o desenvolvimento de um fenômeno cultural em isolamento, quer se tratasse de linguagem, mito ou religião, pois as “várias expressões mentais, sobretudo em seus estágios iniciais, estão de tal modo interligadas que dificilmente são separáveis umas das outras. A linguagem é influenciada pelo mito, a arte é um fator no desenvolvimento do mito e os usos e costumes são por toda parte sustentados por concepções mitológicas”. (KUPER, 1978, p.22)

Conclui assim, que os principais elementos do funcionalismo pode ser encontrados em Wundt. Dessa forma, Malinowski não cria algo inteiramente novo e genuíno, pode-se dizer que ele é um elemento catalizador de algumas tendências que já se pronunciavam na época, que o autor não chega a levar tão longe quanto desejava, uma vez que é duramente criticado por suas interpretações teóricas e que a objetividade no trabalho de campo deve ser repensada a partir de seus diários.

No que se fere a sua longa permanência em campo, sabemos que em grande medida deveu-se à situação conjuntural, pois, em função da explosão da guerra e sua condição em passaporte de cidadão austríaco, inimigo, acabou reforçando e favorecendo sua permanência

em território australiano. Malinowski foi favorecido também pelo financiamento de duas bolsas, uma da Universidade de Londres, outra, da London School of Economics, além de verbas de origem australiana.

É importante destacar também que Malinowski recebeu influência de Dukheim, que segundo Adam Kuper pode ser percebida em uma monografia escrita em polonês sobre “religiões primitivas e formas de estrutura social”.

Depois da publicação de *Um diário no sentido estrito do termo* fica-se tentado em buscar aí material para construir ou reconstruir aspectos psicológicos do autor ou mesmo tentado a refletir em que medida aquilo que o *Diário* revela teria influenciado na obra do autor.

Seria interessante se fosse possível fazer uma “etnografia” da mente do autor através dos diários publicados após sua morte, portanto, sem o seu consentimento. Tentar apreender o homem concreto, real e não o mito. Se não é possível tal etnografia, pelo menos podem-se desfazer alguns mitos que moldaram a imagem do autor.

Assim, tentaremos tratar aqui, inicialmente considerando algumas idéias de James Clifford não do homem-imagem construída a partir do ideal do cientista bem-pensante, do investigador criterioso criador de um novo método em antropologia, mas o homem concreto que acordava na tribo, respirava e sentia os ares e tinha as suas impressões subjetivas confusas do entorno de si, norteadas por seus dilemas pessoais, seus conflitos e sua moral, seus sentimentos confusos e estados de espírito e de corpo. Situação de quem vivencia o que James Clifford denomina uma subjetividade fragmentada, visto que o autor em seus diários declara almejar uma “personalidade unificada”, ser alguém coerente não importe a circunstância ou diante de quem esteja, ao mesmo tempo em que teme não possuí-la. Conclui o seu diário afirmando que: “realmente eu não tenho uma personalidade genuína”.

O citado diário foi publicado em 1967, intitulado como já vimos, *Um diário no estrito no sentido estrito do termo*, parece ter muito a nos dizer a respeito do homem de carne e osso, mente e emoções. A antropologia pós-moderna e auto-reflexiva investiu bastante nesta possibilidade. De acordo com James Clifford,

[...] Um antropólogo com tanta autoridade aparece em seu diário íntimo como um hipocondríaco autocentrado, freqüentemente deprimido, presa constante de fantasias a respeito das mulheres européias e trobriandesas, envolvido numa interminável luta para manter sua autoconfiança, para se manter coerente. Ele era mercurial, experiementando diferentes vozes e *personae*. A angústia, a confusão, a axultação e a raiva do *Diário* pareciam deixar pouco espaço para a postura estável e compreensiva da etnografia relativista [...] (CLIFFORD, 1998, p.106)

Clifford tece tais considerações em um artigo intitulado *Sobre a automodelagem etnográfica: Conrad e Malinowski*, nele o autor compara a experiência vivida por Malinowski em Trobriand à experiência vivida pelo escritor Conrad no Congo, assim como o resultado literário de tais experiências. No caso de Conrad o livro *O coração das trevas*, no caso de Malinowski, *Os argonautas* e *O diário*, ressaltando que ambos são poloneses escrevendo em inglês. Não de fará aqui uma análise do artigo, será considerado deste artigo simplesmente aquilo que pode conter algo de revelador da experiência etnografia e de material para reflexão sobre o homem Malinowski.

Para James Clifford a importância do *Diário* está em evidenciar e nos forçar a enfrentar a complexidade do encontro entre subjetividades e analisar os relatos resultantes de tais encontros. Caracteriza Malinowski como um polonês condenado a uma identidade cosmopolita que desenvolve ambiciosa carreira na Inglaterra, homem proveniente de uma estrutura social marcada por pequenas nobrezas que parece levar Malinowski a não apreciar os valores burgueses

européus. Internado em terras distantes para desenvolver seu trabalho de campo o antropólogo parece, segundo Clifford, relatar uma crise de identidade em seu diário, que foi escrito quase totalmente em polonês, onde parece relatar também uma luta contra a ameaça de dissolução moral.

Clifford coloca e enfatiza a experiência do autor lutando por coerência interna frente à complexidade da situação vivida, embate do qual resultariam duas ficções, a de um eu e a de uma cultura.

Conforme já foi comentado, de volta da experiência das ilhas Trobriand e escrevendo de um lugar muito mais seguro, longe dos conflitos suscitados pela intersubjetividade e pela solidão, Malinowski cria em torno de si um mito, o mito do pesquisador criterioso e objetivo e, no que se refere ao aspecto teórico uma nova abordagem, o funcionalismo aliado a um novo método de coleta dos dados etnográficos, a pesquisa intensiva no campo, na qual o antropólogo convive de maneira simpática com os povos estudados e extrai de tal experiência um material etnográfico rico e precioso, uma vez que colhido com o máximo de rigor e objetividade. Ele assegura assim para si um distintivo de autoridade no cenário teórico da antropologia britânica. O que Clifford faz é desconstruir esta imagem tão solidamente edificada ao afirmar que também ela é uma ficção construída pelo autor. Para Clifford, Malinowski unifica e reescreve o seu diário naquilo que ele considera uma ficção, *Os argonautas*, e neste processo se automodela. Segundo este autor, *Os argonautas*,

[...] simultaneamente produz uma ficção cultural e anuncia a emergência de uma *persona* aural: Bronislaw Malinowski, o novo estilo de antropólogo. Esta *persona* dotada daquilo que Malinowski chamava de “a magia do etnógrafo”, uma nova espécie de *insight* e experiência, não era propriamente falando, construída no campo. A *persona* não representa, ele racionaliza uma experiência de campo, tal como a maioria de pesquisas semelhantes, era ambivalente e sem

controle. A subjetividade confusa que ele registra é agudamente distinta daquela encenada e recontada em *Os argonautas*. Quando o *Diário* foi publicado pela primeira vez em 1967, a discrepância foi chocante, pois o observador participante autoral, um *locus* de compreensão simpática em relação ao outro, simplesmente não é visível no *Diário*. Por sua vez, o que é visível, uma pronunciada ambivalência diante dos trobriandeses, uma empatia misturada com desejo e aversão, não está em lugar nenhum de *Os argonautas*, no qual reinam a compreensão, o escrúpulo e a generosidade. (CLIFFORD, 1998, p. 122-123)

Neste ponto o autor é tentado a propor que o que transparece de simpatia e compreensão no produto final do trabalho etnográfico é melhor entendido “como uma criação da escrita etnográfica” e não da qualidade da pesquisa de campo.

Deve-se reconhecer que não é tranqüila a leitura do artigo de Clifford, trata-se de um texto desconcertante que desestrutura e abala muito daquilo que havia sido exposto até aqui, pois para o leitor menos atento que vinha nortear suas reflexões a partir da aceitação da verdade e da autoridade do texto etnográfico analisado, agora paira uma dúvida gigantesca, o que na monografia escrita por Malinowski se mantém fiel à realidade trobriandesa e o que foi construído pela subjetividade fragmentada do autor? O que foi omitido? O que foi interpretado? O artigo conduz a uma impressão de perda do solo onde bem se assentavam certezas etnográficas deixando assim um sabor de “tudo o que era sólido se desmanchando no ar”.

A grande aventura antropológica proposta por Malinowski e seguida com entusiasmo por uma grande parcela dos antropólogos que contribuíram para o desenvolvimento da antropologia no século XX são na verdade uma série de ocultamento de verdades e criação de ficções etnográficas? Não cabe ao propósito desta pesquisa entrar nesta discussão que por si só valeria uma dissertação. Fica, no entanto, aqui apresentada esta grande provocação iconoclasta pós-moderna.

Devemos, no entanto, lembrar que os diários não se constituem no material utilizado por Malinowski para a elaboração de suas monografias, havia as anotações de campo escritas para esse fim. Assim recorrer a Clifford é apenas uma possibilidade de tentar encontrar o homem por trás do nome Malinowski, não é o único caminho, nem a última palavra sobre quem é o autor.

Se por um lado existe a possibilidade de uma releitura dos *argonautas* a partir da publicação dos diários, por outro deve-se respeitar a obra criada pelo autor, visto que ele de fato permaneceu na região estudada por um tempo considerável, que ele de fato aprendeu a língua com a qual abria a possibilidade de contato direto e mais íntimo com os homens objeto de seu estudo. Dessa forma, o texto criado por Malinowski, embora omita seus estados de apatia e tédio, suas irritações com os informantes e todos os demais conflitos e indisposições físicas, trabalha a partir de uma realidade observada e vivida, ainda que muitas vezes precariamente pelo autor.

É importante salientar também que não existe texto que não seja construído a partir da subjetividade do autor, daquele que observa e apreende na escrita um dado fato, uma dada realidade. Assim, o resultado “literário” das pesquisas etnográficas sempre vão apresentar uma certa dose de interpretação, o que pode levar a uma revisão da noção de objetividade e do próprio saber e fazer antropológicos.

É lógico que as condições de pesquisa não se revelam tão ideais e objetivas como aquela descrita na introdução dos *argonautas*, pois afirma o autor em seu diário: “[...] sou incapaz de me deixar absorver pelo meu trabalho, de aceitar meu cativeiro voluntário e tirar dele o melhor proveito [...]”(MALINOWSKI, 1997, p. 53). O trecho escrito em 21 de outubro de 1914 ilustra um pouco as dificuldades do autor que afirma também procurar a companhia de homens brancos, atitude que aconselha evitar na introdução dos *Argonautas*. Mas isso não deve diminuir a credibilidade do texto produzido, visto que este foi construído em um momento posterior, a partir

de memória e anotações de campo escritas em inglês e na língua kiriwiniana, ao contrário do diário escrito quase totalmente em polonês o que de certa forma revela seu caráter íntimo e confessional, revela o autor dialogando consigo mesmo em língua materna no sentido literal da palavra. Língua materna, língua mãe, aquela que dá a luz, a partir da qual configuramos nossas noções de mundo, desenhamos e damos colorido a nossas sensações e emoções, à nossa relação de corpo e espírito com a realidade, e através da qual, talvez, melhor falamos de nós mesmos. O *Diário* revela as fragilidades humanas do autor, mas não chega a comprometer a seriedade de suas monografias.

O fato é que a publicação dos diários íntimos desencadeou uma série de polêmicas que iam das críticas mais radicais, como as de Clifford à defesa da memória do autor por parte daqueles que o conheceram e tiveram a oportunidade de conviver com ele.

Para Geertz, em *O antropólogo como autor*, *O diário* inquieta não por aquilo que pode revelar sobre seu autor, mas o que pode revelar a respeito do que ele denomina “estar lá”. E, estar lá implica para ele mais do que simplesmente conviver com os nativos e observar suas vidas, há toda a ambiência da paisagem natural, a própria situação de isolamento e a população européia local. Tais elementos, e a maneira como afetam o etnógrafo estão bastante evidenciados nos diários. Além disso, há uma série de aspectos da própria constituição física e psicológica dos quais não se pode fugir. Para Geertz, o que está evidenciado é que não se trata, na experiência etnográfica, de transformar-se em nativo, mas a questão é de viver uma vida múltipla, navegar ao mesmo tempo em vários mares.

Entre as considerações favoráveis podemos destacar as observações de Adam Kuper,

Contudo, embora os diários revelem as tensões pessoais do trabalho de campo, também tornam a sua realização simultaneamente mais compreensível e mais

admirável. Como disse Malinowski aos seus estudantes, considerou o diário pessoal do pesquisador de campo uma válvula de escape, um meio de canalizar as preocupações e emoções pessoais do etnógrafo para longe dos apontamentos estritamente científicos. Os diários tratam da vida pessoal do investigador de campo e mostram-nos Malinowski se debatendo contra o tédio, as angústias sobre sua saúde, a privação sexual, a solidão e aquilo que George Mikes chamou certa vez a “Alma Eslava”. Também contém acessos de irritação dirigidos contra os trobriandeses. Eles revelam que Malinowski não logrou realizar aquela dos contatos europeus que tanto defendia. Mas, acima de tudo, ilustram com que afinho ele trabalhou e com que intensa criatividade. (KUPER, 1978, p.25)

Apesar de Ter redigido a introdução de *Um diário no sentido estrito do termo*, Raymond Firth, que foi aluno de Malinowski, considera sua publicação uma invasão de privacidade. Como ele, muitos antropólogos manifestaram-se de maneira reprovativa à publicação de um material de caráter tão íntimo, que nada teria a contribuir para a teoria antropológica.

Na Segunda introdução do livro, Firth observa que Anthony Forge redigiu uma das resenhas mais perspicazes e favoráveis sobre o diário.

[...] ele observou que, embora se aprenda pouco sobre o método de pesquisa de campo no *Diário*, ele mostra muito bem o dilema de todo antropólogo no campo – reter sua própria identidade e ao mesmo tempo se envolver o máximo possível nos assuntos da sociedade local. [...] (RAYMOND FIRTH, 1998, p.30)

A resenha considera ainda que na solidão vivida pelo antropólogo em seu trabalho de campo, a única pessoa que pode entender o que ele sente é o próprio antropólogo, assim para quem tem facilidade de escrever, um diário é “uma catarse valiosa”.

Ainda segundo Firth, depois de 20 anos da publicação do livro (quando ele escreve a segunda introdução) e dos debates suscitados por ela,

O conceito de etnografia se alterou e se ampliou, e o livro, conseqüentemente, passou a ocupar um lugar mais central numa literatura de reflexão a respeito da antropologia. Não se trata meramente de um registro do pensamento e do sentimento de uma personalidade brilhante e turbulenta que ajudou a construir a antropologia social; também é uma contribuição altamente significativa para a compreensão da posição e do papel de um pesquisador de campo como participante consciente numa situação social dinâmica. (RAYMOND FIRTH, 1998, p. 34-35)

CAPÍTULO II - CLIFFORD GEERTZ

4.1 - Autor e obra no contexto da Antropologia

A compreensão do que é o homem e a relação entre diversidade e unidade da espécie humana no pensamento de Geertz será buscada aqui a partir da análise de alguns artigos reunidos nos livros *A Interpretação das Culturas*, *O Saber Local* e *Nova Luz sobre a Antropologia*, além de leituras críticas sobre a obra do autor.

Nascido em 1926, o antropólogo americano Clifford Geertz teve sua formação inicial em filosofia. De acordo com o relato do próprio autor, ele entrou para o Antioch College, em Ohio em 1946 favorecido por uma lei que beneficiava ex-combatentes (Geertz havia participado da Segunda Guerra Mundial), e aí realizou seus estudos em filosofia, pois pretendia ser escritor. Aconselhado por um ex-professor, inscreveu-se no Departamento de Relações Sociais de Harvard que havia sido criado em 1946, para a realização do doutorado. De acordo com Geertz, o Departamento tinha uma proposta interdisciplinar de construção de “uma linguagem comum às ciências sociais” na qual a antropologia estava vinculada a ciências como a psicologia e a sociologia e não à arqueologia e antropologia física, como acontecia em outros lugares. Ele e a esposa foram admitidos no curso de pós-graduação em Harvard em 1949.

Até então, ele não havia se interessado por estudos nessa área e, uma das questões centrais que marcava ambiente intelectual da antropologia na época estava ligada principalmente à preocupação em explicar o que são as culturas humanas e à compreensão da diversidade cultural. O fato de estar centrada no conceito de cultura fez com que a antropologia praticada nos Estados Unidos ficasse conhecida como “culturalismo americano”, que se diferencia da tradição

britânica, conhecida como antropologia social, influenciada pela sociologia de Durkheim e mais voltadas para questões ligadas às instituições sociais e suas funções.

Geertz encontrou uma antropologia fortemente influenciada pelo pensamento de Franz Boas, que foi o mestre de toda uma geração de antropólogos americanos. Quando chegou em Havard, encontrou Kluckhohn e Kroeber empenhados em preparar uma compilação das várias definições do conceito de cultura, Geertz foi convidado a fazer uma leitura crítica do material. Segundo o autor,

Chegando à antropologia com uma formação em humanidades, especialmente literária e filosófica, o conceito de cultura me pareceu imediatamente mais amplo como forma tanto de penetrar nos mistérios desse campo quanto de levar o indivíduo a se perder inteiramente neles. (GEERTZ, 2001, p.22)

No mesmo artigo autobiográfico de onde se extraiu a passagem acima, Geertz afirma que a questão do conceito de cultura é o coração da problemática da antropologia e que ele assumiu “a tarefa de reduzir a idéia de cultura a um tamanho adequado, dar-lhe uma dimensão menos vasta.”(p.23)

De acordo com Adam Kuper, Geertz restringiu e aprimorou a definição de cultura e depois

[...]tratou-a em seus próprios termos – ou nos termos que ele atribui a ela – como um sistema simbólico que atua por intermédio de metáforas, uma miscelânea de textos. Finalmente, cultura para Geertz assumiu um significado bastante semelhante ao dos antigos humanistas: a epítome dos valores que predominavam numa sociedade, incorporados de forma mais perfeita nos rituais religiosos [...] (KUPER, 2002, p.158)

Ao longo de sua carreira, ele desenvolveu suas pesquisas e reflexões teóricas tendo como um dos princípios básicos a compreensão da cultura como um sistema de símbolos

significantes, e do resultado trabalho etnográfico como um texto construído pelo antropólogo, um texto no qual busca-se “inscrever” os significados da linguagem social e pública que é a cultura. Neste sentido, Geertz não considera a antropologia como uma ciência experimental em busca de explicações, como observamos em Malinowski. Mas uma ciência interpretativa em busca de significados. Desenvolve, assim, uma nova tendência na antropologia americana, que ficou conhecida como antropologia interpretativa, mais ligada à filosofia e à teoria literária.

Voltando à sua trajetória acadêmica, Geertz partiu para a sua primeira experiência etnográfica em 1952, em Java, que ele descreve como uma “sociedade antiga e heterogênea, urbanizada, letrada e politicamente ativa [...] em toda a sua presença e historicidade esgarçadas” (Geertz, 2001, p.25) Diante da complexidade da realidade encontrada pelo autor, as definições clássicas de cultura, do tipo “comportamento aprendido” apresentavam-se totalmente inadequadas.

As experiências etnográficas de Geertz não se deram em uma sociedade tribal, mas em uma civilização bastante antiga que passava naquele momento por mudanças revolucionárias (transição da condição colonial para a independência política). Na década seguinte (nos sessenta), a crescente tensão e complicações políticas na Indonésia impediram-no de prosseguir seus estudos etnográficos naquela região. Entre 1965 e 1971 seus estudos estiveram voltados para o Marrocos.

A ida para a Indonésia não foi escolha do autor, a oportunidade surgiu a partir de um convite para participar de um projeto interdisciplinar do Departamento de Relações Sociais, no qual ele se engajava para estudar a religião. Geertz e sua esposa passaram dois anos e meio em Java. Retornaram posteriormente à Indonésia num período entre 1957 e 1958.

Ao longo de sua vida acadêmica, Geertz passou por algumas universidades americanas, na década de sessenta esteve vinculado ao departamento de antropologia da

Universidade de Chicago e a um comitê denominado Comitê para Estudos Comparativos, da mesma universidade.

Segundo Adam Kuper, em 1970, a convite do Instituto de Estudos Avançados de Princeton, aí fundou a faculdade de ciências sociais. Atualmente é membro do corpo docente desse instituto.

Nos artigos reunidos no livro *A interpretação das culturas*, Geertz (1989) aborda temas como, a necessidade de entender o conceito de cultura em termos semióticos (a cultura é uma teia de significados), a etnografia como uma descrição densa, a inexistência do chamado “ponto crítico” na evolução humana, ou seja, de um rubicão cerebral a partir do qual teria sido possível o desenvolvimento da cultura, a cultura como um conjunto de mecanismos de controle para governar o comportamento humano, assuntos relativos às suas experiências de campo, como a briga de galos em Bali, entre outros.

Consideremos com mais detalhe alguns temas acima mencionados, começando pela cultura como uma teia de significados. Dando de certa forma continuidade à tradição culturalista norte-americana em busca de uma definição mais justa para o conceito de cultura, Geertz afirma ser inútil a discussão acerca da sua objetividade ou subjetividade que se expressa nas tentativas anteriores de definir o que é e onde se localiza a cultura. O importante para ele não é definir se a cultura é um fenômeno psicológico ou se ela é somente o comportamento observável porque estas questões de alguma forma perdem o sentido quando se entende o comportamento humano como uma ação simbólica e a cultura como sistemas entrelaçados de signos interpretáveis. Para o autor, as culturas são um contexto dentro do qual os acontecimentos sociais, as instituições, os comportamentos ou os processos podem ser descritos de forma inteligível. Por isso elas podem ser descritas com densidade nos textos etnográficos. Assim, ele tece críticas a uma leitura antropológica que localiza a cultura no comportamento observável,

pois para ele isto significa reduzi-la. Como também não considera válido que a cultura seja definida como idéias ou esquemas mentais, ou como superorgânica, o que seria reificá-la. Além disso, realiza uma crítica sutil ao estruturalismo de Lévi-Strauss ao afirmar que, “quaisquer que sejam, ou onde quer que estejam esses sistemas simbólicos ‘em seus próprios termos’, ganhamos acesso empírico a eles inspecionando os acontecimentos e não arrumando entidades abstratas em padrões unificados.”(GEERTZ, 1989, p.28)

Ao tratar a cultura como uma teia de significados tecida pelo próprio homem, significados que orientam a ação humana, Geertz evidencia uma influência weberiana. De acordo com Adam Kuper (2001), tal influência chega ao autor através Parsons e, até a primeira metade da década de sessenta a orientação teórica de Geertz era parsoniana e weberiana.

Sua principal preocupação era a mesma que Parsons atribuía a Weber: as ligações entre as idéias e processos sociais, mais especificamente o feedback entre crenças religiosas e desenvolvimento político e econômico. (KUPER, 2001, p.111)

Entende-se dessa forma, que as culturas são estruturas de significado que dão sentido e orientam a ação humana. Analisando o pensamento de Geertz, Adam Kuper observa o seguinte,

Os símbolos que constituem uma cultura são veículos de concepções, e é a cultura que oferece o ingrediente intelectual do processo social. Mas proposições culturais simbólicas fazem mais do que articular como é o mundo, elas oferecem as diretrizes sobre como agir nele. As proposições fornecem tanto os modelos *do* que elas asseguram representar a realidade como padrões *de* comportamento. E é como um guia de comportamento que elas entram na ação social. (KUPER, 2001, p.133, grifos do autor)

Por isso, Geertz afirma ser essencial “distinguir de forma analítica entre os aspectos culturais e sociais da vida humana, e tratá-los como variáveis independentes, porém fatores mutuamente interdependentes.”(GEERTZ apud KUPER, p. 133)

Temos assim uma definição e uma metodologia de abordagem da cultura, ela não se confunde com a ação sociais, mas é algo que não pode ser pensado independentemente desta. Além disso, observa-se uma dupla característica da cultura, ela oferece significados para a compreensão do que é o mundo e orienta a ação humana nesse mundo.

No primeiro artigo do livro *A interpretação das culturas*, o autor trata de questões metodológicas e discute a noção de “descrição densa”. A noção não foi criada por ele, mas por Gilbert Ryle, filósofo de Oxford. Na perspectiva de Ryle, a descrição densa diferencia-se de uma descrição superficial, pois, a primeira é aquela que é capaz de registrar os diferentes significados que podem ser extraídos de um gesto aparentemente idêntico, como o exemplo do próprio filósofo, contrair as pálpebras. Este ato pode ser um simples tique nervoso, um sinal de conspiração, uma imitação de piscadela para simular uma conspiração ou um ensaio de piscadela em frente a um espelho. Uma descrição densa contextualiza a piscadela, e não define todas genericamente como simples contração muscular, o que seria uma descrição superficial. Esta abordagem se distancia do entendimento das ações humanas em termos biológicos e centra-se na questão do significado da ação em termos da cultura como estrutura de significação. Segundo Geertz, o que se deve perguntar em relação a um acontecimento humano qualquer em seu contexto é qual a sua importância.

De acordo com Geertz, entre o que Ryle chama de “descrição superficial” e “descrição densa” está o objeto da etnografia,

Uma hierarquia estratificada de estruturas significantes em termos dos quais os tiques nervosos, as piscadelas, as falsas piscadelas, as imitações, os ensaios das

imitações são produzidos, percebidos e interpretados, e sem os quais eles de fato não existiriam (nem mesmo as formas zero de tiques nervosos as quais como *categoria cultural*, são tanto não-piscadelas com as piscadelas são não-tiques), não importa o que alguém fizesse ou não com sua própria pálpebra. (GEERTZ, 1989, p.17, grifos do autor)

Para pensar a questão da descrição densa no trabalho etnográfico, Geertz apresenta um excerto de seu diário de campo que considera um exemplo “do tipo de estruturas superpostas de inferências e implicações através das quais o etnógrafo tem de procurar o seu caminho continuamente.”(GEERTZ, 1989, p.17)

O excerto trata de fatos ocorridos no Marrocos central em 1912 e contados ao autor em 1968. De acordo com o relato, na época os franceses acabavam de chegar à região e haviam estabelecido pequenos fortes. Aconteceu de um judeu (Cohen), que por ali vivia e comerciava, ter sido atacado à noite juntamente com dois outros judeus, que estavam no estabelecimento de Cohen, por berberes. Estes mataram os dois judeus que estavam no estabelecimento de Cohen para fazer negócios com ele. Além dos assassinatos os berberes roubaram mercadorias de Cohen, que conseguiu fugir.

Socorrido no forte, onde curou suas feridas, Cohen evocou um antigo pacto comercial da região que havia sido proibido pelos franceses. Denominado *mezrad*, ao que parece, ele daria direito ao judeu de exigir da tribo dos berberes o seu *ar*, forma de compensar os danos sofridos, para tanto ele necessitaria da interferência de um xeque da região. O oficial francês não poderia lhe dar autorização, uma vez que o pacto tinha sido proibido, mas não podia impedi-lo de tentar. Disse-lhe então: “se você for morto o problema é seu.”

Cohen foi, acompanhado de xeque tribal, para a tribo berbere dos infratores e voltou da aventura com uma grande quantidade de carneiros.

Quando viram Cohen e os carneiros, os franceses quiseram saber do que se tratava, ao que cohen respondeu: “isto é o meu *ar*”. Os franceses não acreditaram e o acusaram de ser espião dos berberes (pois se tratavam de rebeldes), prenderam-no e apossaram-se de seu rebanho.

Depois de solto, Cohen dirigiu-se ao francês encarregado da região para queixar-se. “Todavia, o coronel respondeu: ‘nada posso fazer a respeito. Não é meu problema’”. (GEERTZ, 1989, p. 19).

Baseado em Ryle, Geertz considera que análise consiste em escolher entre as estruturas de significação, os códigos estabelecidos (embora não aprecie este termo), e determinar a sua base social e a sua importância.

Aqui em nosso texto, tal escolha começaria com o diferenciar os três quadros desiguais de interpretação, ingredientes da situação – o judeu, o berbere e o francês - e passaria então a mostrar como (e por que), naquela ocasião, naquele lugar, sua co-presença produziu uma situação na qual um desentendimento sistemático reduziu uma forma tradicional a uma farsa social. O que levou Cohen a fracassar, e com ele todo o antigo padrão de relações sociais e econômicas dentro do qual ele funcionava, foi uma confusão de idiomas. (GEERTZ, 1989, pp. 20-21)

Percebemos assim, que parece ser necessário distinguir duas etapas de um trabalho etnográfico. De um lado temos a descrição de fatos que deve ser densa se quiser evidenciar as diferentes camadas de significação, e de outro temos análise que vai trabalhar com tais informações (interpretações), de acordo com Geertz muito mais à maneira do crítico literário (interpretações de interpretações) do que do decifrador de códigos.

Adam Kuper faz uma leitura crítica desse artigo, na qual observa que o exemplo de descrição densa apresentada pelo autor (a narrativa de fatos ocorridos no Marrocos em 1912, envolvendo franceses, um judeu e berberes) é tudo menos densa.

Para Ryle, que cunhou a frase, o que pode ser denso é uma descrição, caso ela transmita as camadas de significado que podem ser lidas numa ação. Como uma descrição interpretativa esse texto pode ser tudo, menos “denso”. Trata-se da narrativa de uma ação direta, uma história de aventura que reúne uma série de incidentes dramáticos em apenas seiscentas palavras ou mais, e dá margem a um mínimo de comentário. (KUPER, 2001, p.146)

De qualquer forma, de acordo com Geertz, trazida para o trabalho etnográfico a noção de descrição densa desafia o antropólogo a buscar um “diálogo com o nativo” através do qual se dá a penetração nos significados da linguagem cultural. Para o autor, é preciso conversar com o outro e não simplesmente falar. O objetivo da antropologia interpretativa é para ele um alargamento do universo do discurso humano.

Nessa perspectiva, o texto antropológico é uma interpretação de interpretações, uma vez que o etnógrafo colhe material interpretado por informantes e faz sua própria interpretação através da qual busca tornar inteligível um discurso, ou traduzi-lo em termos que possam ser compreendidos por quem quer que consulte uma etnografia.

Para Geertz a pesquisa etnográfica consiste em situar-se em uma cultura estranha, empreendimento sempre parcialmente bem-sucedido.

Fazer etnografia é como tentar ler (no sentido de “construir uma leitura de”) um manuscrito estranho, desbotado e cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escritos não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado. (GEERTZ, 1989, P.20)

Geertz diz que fazer etnografia é como tentar ler um manuscrito estranho e, neste exercício de leitura, entende-se que o antropólogo seria como um tradutor da cultura que se propõe estudar. No entanto, o trabalho de tradução não se reduz a uma explicação objetiva e definitiva da cultura, porque o antropólogo ao traduzir interpreta e ao registrar o que interpreta o

que o antropólogo produz é um texto. Portanto, a descrição etnográfica é interpretativa, interpreta o fluxo do discurso social e, tal interpretação, segundo Geertz, consiste em tentar salvar o dito de sua possibilidade de extinguir-se e fixá-lo em formas pesquisáveis. Para ele, o texto etnográfico é uma ficção, no sentido de ser “algo construído”, pois *fictio* não significa falsidade ou não factual, mas trata-se de uma fabricação. Neste sentido, para Geertz o que o antropólogo basicamente faz é escrever. Muito mais do que observar, registrar e analisar, o antropólogo escreve.

Geertz ressalta, no entanto, que a interpretação antropológica não deve estar “divorciada” dos acontecimentos, daquilo que as pessoas determinadas em ocasiões e lugares específicos dizem ou fazem. O antropólogo deve “inscrever” o discurso social, deve anotá-lo. Assim acontecimentos convertem-se em relatos que podem a qualquer momento ser consultados. A noção de inscrição da ação foi tomada de Paul Ricoeur, para quem a escrita fixa o que foi dito, a substância do falar. “É o significado do acontecimento de falar, não o acontecimento como acontecimento.” (RICOEUR apud GEERTZ, 1989, p.29)

A noção de inscrição da ação leva-nos a conceber a ação social como um texto que pode ser lido e interpretado, ou seja, é possível extrair significados que não se apresentam de forma explícita e imediata na ação. Geertz realiza este exercício, por exemplo, ao tentar interpretar as brigas de galos, comuns em Bali quando ele lá esteve. De acordo com sua análise, é possível observar certos aspectos da sociedade balinesa através dessas brigas, mais do que o dinheiro das apostas, o que estaria em jogo, de forma dramatizada e não real, é o *status* de seus participantes e uma série de emoções, tais como a ira e o ciúme, que se expõem na arena sob a pele (e as penas) dos animais.

Assim, o antropólogo constrói um texto a partir de uma experiência etnográfica, que seria nessa perspectiva análoga à leitura e interpretação de um texto, no sentido de extrair significados da ação dos homens estudados. Se a cultura é a teia de significados que orienta a

ação, o que se visa então através do trabalho etnográfico é atingir a cultura, é registrar as suas “camadas de significados” em uma “descrição densa”, desvendá-la através da “inscrição” da ação humana. Dessa forma, se a cultura é a estrutura de significado que pode ser extraída da interpretação feita pelo antropólogo e registrada em um texto fabricado por ele, então deve-se concordar com Adam Kuper (2001), a cultura reside no texto interpretado pelo etnógrafo.

A implicação parece ser que por trás dos textos construídos por informantes existe um texto mais profundo que pode ser lido apenas por um cientista cosmopolita, que está habilitado com outra habilidade externa à cultura. Se for assim, então a cultura reside no texto interpretado pelo etnógrafo. (KUPER, 2001, p. 148)

Geertz ressalta ainda que os textos antropológicos são interpretações das culturas estudadas e, interpretações de segunda e terceira mão, pois, de primeira mão, só os nativos fazem. Apesar da característica de texto “fabricado” e do caráter interpretativo, a descrição etnográfica fixa o discurso social em “formas pesquisáveis”, como já foi dito. O Kula, por exemplo, não existe mais, mas *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* ainda existe.

Como última característica da descrição etnográfica, apresentada no artigo em questão, é interessante ressaltar que, Geertz afirma que ela é microscópica. A partir da aldeia é possível realizar generalizações mais amplas. É por isso que ele diz que o antropólogo não estuda a aldeia, ele estuda na aldeia. O que se deseja atingir em última instância é o humano. De acordo com ele, o antropólogo realiza interpretações mais abstratas e amplas a partir de assuntos extremamente pequenos. Existem segundo ele, “constantes demasiado humanas”, que ele destaca em letras maiúsculas no texto, como Poder, Mudança, Autoridade, Beleza, Violência, Amor, etc. Tais constantes “assumem uma forma doméstica em tais contextos caseiros.”

Entretanto, o problema de como retirar de uma coleção de miniaturas etnográficas [...] uma ampla paisagem cultural da nação, da época, do continente ou da civilização, não se faz facilmente passando por cima com vagas alusões às

virtudes do concreto e da mente comum. Para uma ciência nascida em tribos indígenas, ilhas do Pacífico e linhagens africanas, e subseqüentemente apropriada a grandes ambições, isto tornou-se um grande problema metodológico, na maior parte das vezes muito mal manuseado. Os modelos que os próprios antropólogos elaboraram para justificar a mudança de verdades locais para visões gerais têm sido, de fato, tão responsáveis em minar o esforço como qualquer coisa que seus críticos – sociólogos obcecados com tamanhos de amostragem, psicólogos com medidas ou economistas com outras medias – foram capazes de inventar contra eles. “(GEERTZ, 1989, p. 31-32)

Percebemos que o autor apesar de enfatizar a especificidade de cada cultura, não perde de vista que é possível identificar unidade na diversidade cultural, ressalta, no entanto, os riscos das generalizações. A imensa variedade cultural é para Geertz, não apenas o grande recurso da antropologia, “mas o terreno do seu mais profundo dilema teórico: de que maneira tal variação pode enquadrar-se com a unidade biológica da espécie humana?” (GEERTZ, 1989, p. 33)

É, no entanto, segundo o autor, na especificidade de cada cultura, que “megaconceitos” como, estrutura, integração, conflito, etc, podem adquirir atualidade sensível “que possibilita pensar não apenas realista e concretamente *sobre* eles, mas, o que é mais importante, criativa e imaginativamente *com* eles. (GEERTZ, 1989, p. 33-34, grifos do autor)

Para o autor, a antropologia interpretativa não visa responder questões profundas e sim colocar à nossa disposição respostas dadas por outros povos e colocar tais repostas em registros sobre aquilo que o homem falou.

Assim, embora as grandes questões humanas não sejam o objeto central da antropologia de Geertz, nos registros das pesquisas etnográficas tais questões se expressam de alguma forma naquilo que os homens dizem em algum lugar, em alguma cultura.

Observa ainda o autor que nunca se chega ao fundo da questão na análise cultural, ela é sempre incompleta, quanto mais profunda, menos completa. “Há um caminho para fugir a isso – transformar a cultura em folclore e colecioná-lo, transformá-la em traços e contá-los, transformá-la em estruturas e brincar com elas. Todavia, isso são fugas.” (GEERTZ, 1989, p. 39, grifo do autor). Mais uma vez aqui, a seu modo, o autor critica o estruturalismo de Lévi-Stauss ao afirmar que transformar a cultura em estruturas é apenas uma fuga e não um enfrentamento de fato da complexidade da análise cultural.

Observamos que a antropologia evolucionista clássica caracterizou-se pela realização de grandes sínteses teóricas e afastamento do objeto concreto nunca conhecido de perto, as diferentes culturas. No funcionalismo temos uma aproximação com o objeto e ainda uma preocupação com sínteses teóricas. Com a antropologia interpretativa temos uma aproximação com o objeto, tido como sujeito, sobretudo falante, e assim vinculado a um discurso que pode ser interpretado pelo pesquisador, que, pelo menos aparentemente, não está interessado em grandes sínteses teóricas e sim com o estabelecimento de um diálogo que busque antes compreender o outro em suas particularidades, que explicar o outro em termos gerais. Para Geertz não é possível compreender o homem sem conhecer o homem.

Somente pequenos vôos de raciocínio tendem a ser efetivos em antropologia; vôos mais longos tendem a se perder em sonhos lógicos, em embrutecimentos acadêmicos com simetria formal. O ponto global da abordagem semiótica da cultura é, como já disse auxiliar-nos a ganhar acesso ao mundo conceitual no qual vivem nossos sujeitos, de forma a podermos, num sentido mais amplo, conversar com eles. (GEERTZ, 1989, p. 34-35)

Percebe-se através da trajetória intelectual do autor que ele não tem pretensões de elaborar tratados teóricos, mas a realização de ensaios, nos quais “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.”(GEERTZ, 1989, p.36)

Exemplo desse procedimento pode ser encontrado no artigo “*Do ponto de vista do nativo*”: *a natureza do entendimento antropológico*. Nele o autor considera que a concepção de que existe um indivíduo humano (não é pedra, nem vegetal ou outro animal) é universal, no entanto, ele não se preocupa em tentar explicar o fenômeno em termos universais e sim refletir o que isso implica para um javanês, um balinês e um marroquino, como esse fenômeno adquire um colorido específico em um universo cultural específico. Nesse sentido, ele não se preocupa em extrair uma teoria geral da comparação dos três casos.

No artigo acima citado Geertz tece também considerações de ordem metodológica. Ele inicia o artigo comentando o impacto da publicação dos diários de Malinowski, que como já vimos no capítulo anterior, suscitou uma série de debates acerca do trabalho etnográfico.

O mito do pesquisador de campo semicamaleão, que se adapta perfeitamente ao ambiente exótico que o rodeia, um milagre ambulante de empatia, tato, paciência e cosmopolitismo, foi de um golpe, demolido por aquele que tinha sido, talvez, um dos maiores responsáveis por sua criação. (GEERTZ, 2000, p.85)

Logicamente, isso conduz a uma reavaliação da questão do método por excelência da observação antropológica, que é o método etnográfico. Para Geertz, a questão mais importante levantada pelo livro é fato dele evidenciar que o antropólogo não é um sujeito dotado de um poder especial para pensar, sentir e perceber o mundo como um nativo. Assim, se o antropólogo não possui um tal dom especial, como então é possível chegar a conhecer como um nativo pensa, sente e percebe o mundo? Para o autor, a principal questão levantada pela publicação é epistemológica pois, ele insiste que é necessário perceber o ponto de vista do nativo. Se isto não se dá por um talento especial do antropólogo, como se dá então?

Para Geertz, a forma mais simples e direta de colocar a questão talvez fosse vê-la nos termos de uma distinção, formulada pelo psicanalista Heinz Kohut, entre o que ele chamou de conceitos da “experiência próxima” e da “experiência distante”.

Trazido para o contexto da experiência etnográfica, um conceito de “experiência próxima” seria aquele utilizado naturalmente por um informante para definir aquilo que ele e seus semelhantes vêem, sentem, pensam, imaginam, etc. Um conceito de “experiência distante” é aquele utilizado por especialistas para atingir seus objetivos, sejam eles científicos, filosóficos ou práticos. “Estratificação social” e “religião” são exemplos de conceitos de experiência distante, “casta” e “nirvana” são conceitos de experiência próxima.

De acordo com Geertz, ao demonstrar que não é preciso ser um nativo para conhecer um nativo, Malinowski levanta uma questão relacionada aos papéis que os dois conceitos desempenham na análise antropológica.

Ou, mais exatamente, como devem estes ser empregados para produzir uma interpretação do *modus vivendi* de um povo que não fique limitada pelos horizontes mentais daquele povo – uma etnografia sobre bruxaria escrita por uma bruxa – nem fique sistematicamente surda às tonalidades de sua existência – uma etnografia sobre bruxaria escrita por um geômetra. (GEERTZ, 2000, p.88)

Assim, a questão metodológica fundamental não diz respeito às qualidades e características psicológicas do antropólogo, diz respeito sim à busca da melhor maneira de conduzir a análise antropológica. De acordo com Geertz, isso não diminui a necessidade de perspicácia do pesquisador que deve captar os conceitos de experiência próxima daqueles que estuda de forma tão eficaz que permita fazer uma conexão esclarecedora com os conceitos de experiência distante.

A meu ver, o etnógrafo não percebe – principalmente não é capa de perceber – aquilo que seus informantes percebem. O que ele percebe, e mesmo assim com bastante insegurança, é “com que”, ou “por meio de que”, ou “através de que” (seja lá qual for a expressão) os outros percebem. (GEERTZ, 2000, P.89)

Para ilustrar suas idéias, Geertz nos apresenta uma série de informações obtidas em Java, em Bali e no Marrocos e que dizem respeito às diferentes percepções que as pessoas desses lugares possuem do que é o indivíduo humano, e isto é feito principalmente através da análise de conceitos e sentidos que dão significado ao que é ser humano em cada desses contextos.

O autor se indaga, no entanto, se ao descrever o uso de símbolos, está-se também descrevendo percepções, sentimentos, pontos de vista, experiências. Ele quer tornar explícito o que é exatamente compreender os meios semióticos através dos quais as coisas são definidas, no caso a noção de pessoa.

Ele conclui que existe na análise um movimento constate de oscilação entre um aprofundamento naquilo que é extremamente particular ao grupo estudado, suas ferramentas de percepção (ele na verdade jamais usou esta expressão, ele nos fala em miudezas exóticas) e caracterizações mais abrangentes, através das quais se faz uso de conceitos mais gerais que dariam uma noção mais de totalidade. Os javaneses, por exemplo, de acordo com o autor, se caracterizariam por uma espécie de quietismo (caracterização geral), ele constrói tal leitura a partir da análise de uma série de noções e conceitos próprios do universo javanês.

Saltando continuamente de uma visão da totalidade através das várias partes que a compõem, para uma visão das partes através da totalidade que é a causa de sua existência, e vice-versa, com uma forma de moção intelectual perpétua , buscamos fazer com que uma seja explicação para a outra. (GEERTZ, 2000, p.105)

Geertz afirma que a trajetória descrita acima é a conhecida trajetória do método denominado círculo funcional por Dilthey e que é por Geertz considerado essencial tanto para interpretações etnográficas, como literárias, filosóficas, bíblicas ou anotações informais sobre experiências cotidianas do senso comum.

Assim, ele afirma que um antropólogo que lida com símbolos e significados quando tenta descobrir algo como “o que é uma pessoa na visão de um grupo de nativos”, transita entre duas questões: “como é sua maneira de viver de um modo geral?” e “quais são precisamente os veículos através dos quais esta maneira de viver se manifesta” (GEERTZ, 2000, p. 106)

O autor conclui o artigo afirmando que não são necessárias capacidades extraordinárias para relatar a subjetividade do “outro”. No entanto, a compreensão depende da habilidade para analisar os sistemas simbólicos em estudo.

Entender a forma e a força da vida interior de nativos – para usar uma vez mais esta palavra perigosa – parece-se mais com compreender o sentido de um provérbio, captar uma alusão, entender uma piada – ou, como sugeri acima, interpretar um poema, do que com conseguir uma comunhão de espíritos. (GEERTZ, 2000, p.107)

Em um outro artigo, onde trata do impacto do conceito de cultura sobre o conceito de homem, buscando uma definição mais adequada para o conceito de cultura, Geertz afirma que ela constitui-se de um conjunto de mecanismos de controle para governar o comportamento humano. Neste ponto percebemos na obra do autor um exercício de generalização no sentido de pensar tanto o homem como a cultura em termos gerais, ou seja, não centrado na diversidade. Para compreender melhor este ponto de vista é necessário entender a crítica que o autor faz à noção de “ponto crítico”.

Esta idéia, defendida por Kroeber, consiste em afirmar que o desenvolvimento da cultura só teria sido possível a partir do momento em que os nossos ancestrais atingiram uma determinada capacidade craniana, o chamado rubicão cerebral, abaixo do qual seria impossível qualquer manifestação cultural.

Geertz observa que muito cedo os nossos ancestrais já produziam rudimentos de cultura (e aqui não se pode falar na cultura em termos simbólicos). Os *Australopithecus*, apesar de possuir praticamente um terço de nossa capacidade craniana, já produziam toscos instrumentos de pedra lascada. Seria este o ancestral que, possuindo um cérebro tipo macaco e uma locomoção tipo homem, iniciou a trajetória que daria origem ao homem moderno.

Como estes ancestrais passaram de certa forma a depender da cultura para garantir a sua sobrevivência, a pressão da seleção natural, na nossa espécie, passou a ser exercida muito mais sobre a habilidade em lidar com os elementos da cultura do que sobre a capacidade de adaptação ao meio ambiente natural. Neste sentido a cultura foi um ingrediente fundamental que determinou o desenvolvimento do complexo sistema nervoso humano.

Assim não houve um ponto crítico, o desenvolvimento biológico e cultural foram lentos e interativos. O homem é produtor, mas também, e num sentido estritamente biológico, produto da cultura.

Segundo o autor, o caminho evolutivo da nossa espécie fez com que o sistema nervoso humano não só desenvolvesse uma imensa capacidade de aprendizado, mas tornou-o inteiramente dependente do aprendizado. Temos poucos instintos úteis para governar o nosso comportamento nos diz Geertz. A partir dessa idéia fica mais clara a noção da cultura como mecanismos de controle.

Geertz nos diz que tais mecanismos de controle se constituem de planos, receitas, regra, instruções para governar o comportamento. Sem cultura seríamos verdadeiras

monstruosidades. É por isso que o autor afirma que não se pode falar de natureza humana como falavam os iluministas (todos os homens não importa o local e a época, apresentam as mesmas paixões e desejos), pois ela não existe independente da cultura. Negar a existência de uma natureza humana nos termos iluministas não significa, no entanto, negar a possibilidade de um conceito de homem, mas sim perceber que a questão é bastante mais complexa, que para a elucidação do que é homem é preciso levar em conta a variabilidade cultural. Para o autor, apesar disso, é possível um conceito de homem no qual a “unidade básica da humanidade” não seja uma expressão vazia.

[...] Assumir esse passo gigantesco longe da perspectiva uniforme da natureza humana, no que concerne ao estudo do homem, é abandonar o paraíso. Alimentar a idéia de que a diversidade dos costumes no tempo e no espaço não é simplesmente uma questão de indumentária ou aparência, de cenários e máscaras de comediantes, é também alimentar a idéia de que a humanidade é tão variada em sua aparência como em sua expressão. E com essa reflexão começam a se afrouxar alguns ancoradouros filosóficos bem amarrados, iniciando-se uma jornada em águas bem perigosas. (GEERTZ, 1989, p. 48-49)

Os homens são diversos, como diversas são as culturas, mas aquilo que em essência é a cultura deve ter um conteúdo preciso, percebemos assim a preocupação do autor em dar ao conceito um tal conteúdo, para que este seja um conceito útil, neste sentido ele dá continuidade ao culturalismo americano.

Por outro lado, ao dialogar com filosofia, a semiótica, a teoria literária e com a sociologia de Weber, Geertz enriquece esta tradição trazendo questões novas para a discussão do conceito de cultura redimensionando a compreensão como já vimos do que é fazer uma etnografia.

Vimos até aqui uma série de temas trados no livro *A interpretação das culturas*, os outros dois livros que serão considerados aqui também são coletâneas de ensaios. Do livro *O saber local*, serão tratados dois artigos, “*Do ponto de vista do nativo*”: *a natureza do entendimento antropológico* e *Como pensamos hoje: a caminho de uma etnografia do pensamento moderno*. Do livro *Nova luz sobre a antropologia* veremos *Paisagem e acidente: Uma vida de aprendizagem*, *O anti anti-relativismo* e *Os usos da diversidade*.

De acordo com Adam Kuper (2001), a vocação de Geertz é para ensaísta e não para construtor de sistemas. De fato, Geertz não constrói uma análise sistêmica da sociedade javanesa, nem tão pouco busca elementos para traçar o arcabouço do que seria a instituição religiosa em Java. No trabalho de campo o que ele busca são os conteúdos simbólicos que dão significado à ação humana.

Esses anos [passados em Java] consistiram em adquirir uma certa familiaridade (nunca se consegue mais do que isso) com os recursos simbólicos por meio dos quais os indivíduos se viam como pessoas, atores, sofredores, conhecedores e juízes – em suma, para introduzir a expressão expositiva de praxe, como participantes de uma forma de vida. (GEERTZ, 2001, P.25)

Dessa forma, para Geertz, estudar a cultura de outros povos “implica descrever quem eles pensam que são, o que pensam que estão fazendo e com que finalidade pensam que estão fazendo”(p.26). Para tanto, é preciso adquirir “familiaridade operacional com o conjunto de significados em meio aos quais eles levam suas vidas”(p.26). Tal procedimento não implica em sentir da maneira como eles sentem ou pensar como eles pensam, mas requer, segundo o autor, “aprender como eles vivem sendo de outro lugar e tendo um mundo próprio diferente.”(p.26).

Para Geertz, ao voltar-se para o “sentido”, a antropologia interpretativa alterou o assunto investigado e o sujeito da investigação.

2.2 - Artefato cultural – o homem de Geertz

Para compreender o que é o homem, vimos anteriormente que Geertz tece críticas sobre a noção de natureza humana desenvolvida pelo iluminismo, mas não é só o iluminismo que é alvo de críticas do autor, também a antropologia é revista de maneira crítica por ele. O autor critica o que ele denomina visão “estratigráfica” das relações entre fatores biológico, psicológico, social e cultural na vida humana. A partir desta visão, o homem seria um composto de níveis superpostos. Por baixo da variedade cultural, as regularidades estruturais e funcionais da organização social. Retiradas estas, os fatores psicológicos (as necessidades básicas). Abaixo destes, os fundamentos biológicos.

Para Geertz, esta postura serve somente para garantir a independência das disciplinas acadêmicas. Na antropologia esta imagem relaciona-se à busca de universais da cultura, da mesma forma que a biologia, a psicologia e a sociologia também buscam suas constantes.

No que se refere à teoria antropológica o autor cita *Malinowski* e os “tipos institucionais” listados por este, entre as tentativas de formular uma idéia daquilo que em termos de cultura, seria universal para todos os homens.

Para o autor, a postura assumida por *Malinowski* e outros antropólogos, pressupõe a coexistência em toda cultura de aspectos universais e particulares. Para que este edifício teórico se mantenha em pé é necessário que,

(1) os universais propostos sejam substanciais e não categorias vazias; (2) que eles sejam especificamente fundamentados em processos particulares biológicos, psicológicos ou sociológicos, e não vagamente associados a realidades subjacentes; e (3) que eles possam ser convincentemente defendidos como elementos essenciais numa definição da humanidade em comparação com a qual as muito mais numerosas particularidades culturais são, claramente, de importância secundária. Parece-me que a abordagem *consensus gentium* falha em todos esses três itens; em vez de mover-se em direção aos elementos essenciais da situação humana, ela se move para longe deles. (GEERTZ, 1989, p.51)

Observa o autor que não se encontra em parte alguma o mesmo conteúdo para o que se denomina religião, família ou casamento, ou qualquer outro dos chamados universais. As experiências humanas tidas como religiosas não se reduzem umas às outras.

Além disso, não considera correta a suposição de que a essência do humano é melhor revelada nos supostos universais do que naquilo que é típico de cada povo. Ao contrário, considera que nas “esquisitices” de cada povo talvez se encontre revelações mais instrutivas do que é ser genericamente humano. Segundo o autor é necessário “[...] procurar relações sistemáticas entre fenômenos diversos, e não identidades substantivas entre fenômenos similares.” (GEERTZ, 1989, p.56). Para tanto é necessário abandonar a visão estratigráfica por uma outra onde os diferentes fatores acima citados “possam ser tratados como variáveis dentro dos sistemas de análise.”

E na tentativa da integração por parte da antropologia e de alcançar uma imagem mais exata do homem que ele propõe duas idéias em relação à cultura:

A primeira delas é que a cultura é melhor vista não como complexos de padrões concretos de comportamento – costumes, usos, tradições, feixes de hábitos – como tem sido o caso até agora, mas como um conjunto de mecanismos de controle – planos, receitas, regras, instituições. O que os engenheiros de

computação chamam “programas”) – para governar o comportamento. A segunda idéia é que o homem é precisamente o animal mais desesperadamente dependente de tais mecanismos de controle, extragenéticos, fora da pele, de tais programas culturais, para ordenar seu comportamento. (GEERTZ, 1989, p.56)

Como vimos, seguindo de certa forma a tradição americana, Geertz não foge de uma definição do conceito de cultura, a partir de tal definição temos uma noção não só do conceito, mas também do homem na perspectiva do autor, uma vez que o próprio artigo em que aparece tal definição intitula-se *O Impacto do Conceito de Cultura sobre o Conceito de Homem*. Temos nesta perspectiva um ser totalmente necessitado de mecanismos de controle que se constituem em uma série de símbolos de referência que dão direção e significado à conduta humana, neste sentido os homens são artefatos culturais, nascem com possibilidade de viver mil vidas e acabam por viver uma só, conforme afirmou o próprio autor.

Assim, dependemos quase que inteiramente da cultura, pois temos poucos instintos úteis e, apesar de termos capacidades inatas, elas são moldadas pela cultura.

E para chegar, finalmente, à razão do meu título, é aqui que o conceito de cultura tem seu impacto sobre o conceito de homem. Quando vista como um conjunto de mecanismos simbólicos para controle do comportamento, fontes de informações extra-somáticas, a cultura fornece o vínculo entre o que os homens são intrinsecamente capazes de se tornar e o que eles realmente se tornam, um por um. Tornar-se humano é tornar-se individual, e nós nos tornamos individuais sob a direção dos padrões culturais, sistemas de significados criados historicamente em termos dos quais damos forma, ordem, objetivo e direção às nossas vidas. (GEERTZ, 1989, p.64)

Para Geertz os homens são artefatos culturais em um duplo sentido, enquanto espécie, pois de acordo com ele a cultura “nos modelou como espécie única”, e enquanto indivíduo participante de um universo cultural determinado.

Vamos começar a considerar com mais cuidado primeiro sentido. Conforme já dissemos, ele critica a noção de ponto crítico, neste sentido para Geertz o surgimento da cultura não foi um acontecimento súbito e posterior ao desenvolvimento orgânico, ela foi o principal ingrediente na condução de tal desenvolvimento.

Ao considerar o papel da cultura no processo evolutivo da nossa espécie, ele de certa forma desloca um pouco o seu discurso habitual tão enfático no que se refere à compreensão do homem em um contexto cultural específico para pensar o homem em termos mais gerais, em termos biológicos, mas um biológico intimamente vinculado à cultura.

Observamos então, que também para Geertz existe um homem universal que se alicerça no biológico, no entanto, o biológico aqui é pensado de maneira diversa daquela realizada por Malinowski. Não estamos diante de um biológico que dita necessidades que carecem ser satisfeitas. O aspecto fundamental da biologia humana a ser observado é a complexidade do cérebro e, se alguma necessidade existe por parte deste é a necessidade do aprendizado para o desenvolvimento da mente. O cérebro humano só opera efetivamente como cérebro humano quando incorpora uma série de sentidos e significados oferecidos pelos símbolos de uma cultura.

É importante salientar também que quando se fala em estrutura biológica nesta perspectiva, pensamos em uma estrutura tão particular, que por suas próprias características já se distancia das outras espécies, a postura ereta, a mão com maior domínio do polegar, o cérebro expandido, e conseqüentemente, “crescente capacidade de enfocar a atenção, resposta retardada, o interesse variado, o propósito sustentado e, de forma geral, o lidar positivamente com as perplexidades do estímulo presente – culminam no homem tomando-o o mais ativo dos organismos ativos, assim como o mais imprevisível.” (GEERTZ, 1989, p.85)

Para Geertz a unidade psíquica da humanidade é um fato atestado pelo processo evolutivo da nossa espécie, e ela é pensada mais em termos daquilo que caracteriza o homem no que se refere principalmente a nosso complexo sistema nervoso tão necessitado do aprendizado para operar. Como vimos, de acordo com o autor, o processo de evolução biológica deu ao homem uma notável capacidade de aprendizado, mas tornou-o totalmente dependente do aprendizado.

Um ser humano sem cultura seria, provavelmente, não um macaco intrinsecamente talentoso, embora incompleto, mas apenas uma monstruosidade totalmente sem mente e, em consequência, sem possibilidade de ser trabalhada. Como o repolho com quem tanto se parece, o cérebro do *Homo sapiens*, surgindo do arcabouço da cultura humana, não seria viável fora dela. (GEERTZ, 1989, p.81)

De acordo com o autor, uma vez que no processo evolutivo nosso sistema nervoso central perdeu a habilidade de dar respostas imediatas específicas a determinados estímulos, os recursos culturais tornaram-se essenciais para que o cérebro humano opere da maneira como conhecemos. “O sistema nervoso humano depende, inevitavelmente, da acessibilidade a estruturas simbólicas públicas para construir seus próprios padrões de atividade autônoma, contínua.” (GEERTZ, 1989, p.97)

Para o autor, idéias e emoções são no homem artefatos culturais,

Nossas idéias, nossos valores, nossos atos, até mesmo nossas emoções são, como nosso próprio sistema nervoso, produtos culturais – na verdade, produtos manufaturados a partir de tendências, capacidades e disposições com as quais nascemos, e, não obstante, manufaturados [...] (GEERTZ, 1989, p.62)

Assim, tornar-se humano é tornar-se membro de uma cultura determinada, é por isso que a diversidade é reveladora daquilo que é especificamente humano, por isso que para o

autor, o particular, muito mais do que o geral, é o caminho para a compreensão do que é o homem.

E, em um artigo intitulado, *Pessoa, Tempo e Conduta em Bali*, foi estudando aspectos particulares da cultura balinesa (como, por exemplo, nessa cultura se dá a caracterização dos seres humanos individuais) que Geertz teceu considerações sobre aquilo que ele denomina de “exigências orientacionais”, que teriam um caráter universal, em todas as culturas as pessoas são categorizadas. A caracterização dos seres humanos individuais oferece a possibilidade de significação dos seres e a ordenação da conduta de uns face aos outros.

[...]certos tipos de padrões [culturais] e certas espécies de relações de padrões reaparecem de uma sociedade para outra pela simples razão de que as exigências orientacionais que eles servem são genericamente humanas. Os problemas sendo existenciais, são universais; suas soluções, sendo humanas são diversas. Todavia, é através da compreensão circunstancial dessas soluções únicas – e, em minha opinião, apenas dessa forma – que a natureza dos problemas subjacentes, para os quais eles constituem uma resposta comparável, pode ser verdadeiramente compreendida. Aqui, como em muitos ramos do conhecimento, o caminho para as grandes abstrações da ciência se desenrola através de um emaranhado de fatos singulares. (GEERTZ, 1989, p.228)

Pelo discurso do autor percebemos que na sua concepção existem problemas existenciais que têm um caráter universal. Para ele não existem universais culturais, como a religião por exemplo, pois as diferentes experiências que recebem tal denominação, como o transe balinês ou um sacrifício humano realizado pelos astecas são experiências completamente distintas, mas podemos falar em problemas existenciais universais que conduzem a respostas culturais extremamente particulares.

Observamos também que toda vez que algum aspecto da realidade cultural aparece na obra de Geertz como tendo um caráter genericamente humano, tal aspecto pode ser localizado num nível mental ou cognitivo, seja quando ele fala na necessidade do aprendizado, seja quando fala em exigências orientacionais, mas, é essencial salientar que ele não compartilha da idéia que afirma a existência de um tipo de racionalidade que seja universal, ele antes critica este tipo de concepção. Assim, a existência humana só assume significado no contexto da cultura, ambos os aspectos acima mencionados (necessidade de aprendizado e exigências orientacionais) só se satisfazem em um contexto social no qual circulam os símbolos significantes organizadores e orientadores da vida humana.

Como vimos, de acordo com Geertz os padrões culturais, enquanto amontoados ordenados de símbolos significantes, são particulares, ao passo que as exigências orientacionais às quais os símbolos estão a serviço são genéricas, universais.

O autor entende que é o particular que permite pensar o geral. Assim, ele propõe um entendimento do humano a partir da particularidade das culturas específicas, “o céu num grão de areia”, o antropólogo estuda *na aldeia* e não *a aldeia*, pois não existe nesta perspectiva natureza humana independente da cultura uma vez que o autor considera-nos animais incompletos e inacabados que só nos completamos através da cultura.

2.3 – Diversidade e relativismo

Um caminho que também pode ser útil para a reflexão sobre unidade e diversidade é a questão do relativismo cultural. Uma das oportunidades em que Geertz discute o tema é em um artigo intitulado *Anti anti-relativismo*, no livro *Nova luz sobre a antropologia*.

O texto de Geertz, rico em exemplos e citações pretende evidenciar que existe um temor excessivo e infundado no que se refere ao relativismo que habita uma série de textos, muitos deles filosóficos. Tal temor existe ao lado uma série de más definições do conceito. O autor inicia o artigo afirmando que quer destruir o medo do relativismo cultural, ressaltando, contudo, que não quer com isso, defender o relativismo, mas atacar o anti-relativismo, “objeter a uma visão, em vez de defender a visão a que ela afirma opor-se”(GEERTZ, 2001, p. 47). Afirma assim, que na expressão anti anti-relativismo a dupla negativa permite negar algo sem se comprometer com o que é negado.

O texto ressalta que, de modo geral, definições de relativismo foram elaboradas por anti-relativistas temerosos do *niilismo* que pode decorrer desta postura. Todas más definições. Como a antropologia é o campo das evidências que conduzem a tais deduções, o material com o que trabalha causa uma certa perturbação “na paz intelectual”, de um modo geral, uma vez que, se se considera que pessoas pensam e sentem de modo diverso em culturas diversas, isso pode levar a uma série de mal entendidos.

Um aspecto interessante, que é ao mesmo tempo uma contribuição valiosa para o enriquecimento da teoria antropológica, é que Geertz abre um diálogo desta ciência com a filosofia e a teoria literária, ampliando e refinando assim a perspectiva antropológica

Não foi a teoria antropológica como tal que fez nosso campo de investigação parecer um argumento poderoso contra o absolutismo no pensamento, na moral, e no juízo estético, mas sim os dados antropológicos: costumes, crânios, vestígios arqueológicos e léxicos. (GEERTZ, 2001, p.49)

Assim, conclusões relativistas não são necessariamente produtos das teorias antropológicas, na verdade é o dado antropológico (as informações obtidas no trabalho de campo) que podem ser assim interpretadas. Montaigne, ao se defrontar com informações a respeito do

modo de vida indígena, já havia tirado conclusões relativistas antes do surgimento da antropologia.

Percebe-se que, de certa forma, a questão do relativismo está, como dissemos, relacionada a unidade e diversidade pois, levado às últimas consequências, o relativismo mina as possibilidades de se pensar a unidade, uma vez que ela perde suas bases na perspectiva de que tudo é relativo, a questão da unidade é colocada então como uma reação à perspectiva excessivamente relativista.

As considerações de Geertz sobre o relativismo levam a perceber pelo menos duas coisas, em primeiro lugar, e isso ele deixa explícito em seu texto, não existe pessoa que considere tudo tão relativo, que não tenha opinião sobre o que é belo ou justo por possuir “uma excessiva sensibilidade aos apelos de outras culturas”. A maioria das pessoas está comprometida com coisas que o autor chama de provincianas.

Em segundo lugar, conclui-se aqui, a partir dos dados de Geertz, que embora seja a diversidade que conduza a reflexões relativistas, A questão do relativismo contribui para uma reflexão sobre unidade\ diversidade, pois, conforme já se afirmou, levado às últimas consequências, ele põe em dúvida a possibilidade de existência de unidade entre os homens, uma vez que se se põe o foco na coleção de valores e costumes tão diversos que não podem ser relacionados entre si, relatados pelos dados etnográficos, a busca de um fio condutor teórico que os una parece infundada. Se tudo é relativo e circunstancial, então não há unidade da espécie humana além de sua estrutura biológica, só somos unidades enquanto espécie. Este é um tipo de conclusão temida pelos anti-relativistas, à qual Geertz não chega em suas reflexões.

As reflexões de Geertz seguem no caminho da primeira idéia, a de que não existe pessoa que não tenha convicção só porque existe a diversidade e de evidenciar o que é o fazer antropológico que não deve necessariamente conduzir a um pessimismo relativista.

De acordo com Geertz existem duas formas de reação à idéia de que a antropologia tem muito pouco a dizer além de que “nos outros lugares as culturas são diferentes e que a cultura é o que a cultura faz”. O que não significa dizer que ele é partidário de tais idéias. A primeira delas diz respeito à tentativa de restaurar um conceito de “natureza humana” que seja independente do contexto cultural, como forma de reação ao relativismo, a outra está relacionada à reinstituição de um outro conceito similar, a “mente humana”

Estas duas tendências não estão ligadas exclusivamente às teorias antropológicas, mas, sintetizadas sob as denominações naturalista e racionalista, são desenvolvidas em diferentes áreas como a sociobiologia, a psicologia, a lingüística, etc. O objetivo do autor não é atacar tais ciências, mas a forma como elas procuram defender-se do relativismo.

A tendência naturalista parece apontar para a noção de que há uma natureza humana às vezes fundada na biologia, “a cultura é o glacê e a biologia o bolo”. Mas há também antropólogos como Melford Spiro, citados pelo autor que afirmam a existência de “constantes biológicas e culturais pan-humanas”. Tal autor tende a considerar fatos demasiadamente estranhos de outros povos, que se afastam das tais constantes culturais pan-humanas, como “afastamentos de uma norma inerente”.

O medo do relativismo espreitando em cada esquina como obsessão hipnótica levou a uma situação em que a diversidade cultural no tempo e no espaço corresponde a uma série de expressões, algumas sadias, outras não, de uma realidade subjacente estável – a natureza essencial do homem –, e a antropologia equivale a uma tentativa de discernir, através da bruma de tais expressões, a substância dessa realidade. (GEERTZ, 2001, p. 61)

Certamente o autor não concorda com essa posição, e no que se refere ao outro ponto, relacionado à “mente humana”, Geertz afirma que trata-se praticamente da mesma coisa

que a noção de “natureza humana”. Há a mesma tendência em considerar a diversidade superficial e a universalidade profunda.

Há também diferenças, é claro. A volta da Natureza Humana como idéia reguladora foi, sobretudo estimulada pelos avanços da genética e da teoria evolucionista, e a da Mente Humana, pelos avanços da lingüística, da informática e da psicologia cognitiva. A tendência da primeira é ver o relativismo moral como fonte de todos os nossos males; a da Segunda é jogar a culpa no relativismo conceitual. (GEERTZ, 2001, P.61)

Segundo Geertz, em antropologia tais diferenças tornam-se divergências e tomam rumos contrários. Enquanto a orientação da natureza humana coloca a questão de “desvio social”, a da mente humana traz de volta a concepção do “pensamento primitivo”. “As angústias anti-relativistas que se juntam em um discurso em torno dos enigmas da conduta, juntam-se no outro, em torno dos enigmas da crença.”(GEERTZ, 2001, p. 62) Sobre tudo crenças exóticas.

No que se refere ao segundo caso, Geertz afirma que o que há de comum em todas as teorias que seguem essa linha, e que deve ser alvo de críticas, não é o fato de se interessarem pelo funcionamento da mente, mas ao fato de considerá-la o termo soberano da explicação. Para o autor, a retomada de temas relativos à mente humana desfaz a ameaça do relativismo cultural porque desarma a força da diversidade cultural.

O autor não se posiciona nem como relativista, uma vez que afirma Ter convicções bem definidas, nem como anti-relativista, pois para ele, não se pode obscurecer uma diversidade de fato existente com conceitos como o de Mente Humana ou Natureza Humana. E, a diversidade tem sido a “matéria-prima” por excelência da antropologia.

Temos [através da antropologia] procurado, com sucesso nada desprezível, manter o mundo em desequilíbrio, puxando tapetes, virando mesas e soltando rojões. Tranqüilizar é tarefa de outros, a nossa é inquietar. Australopitecos,

Malandros, Cliques fonéticos, Megalitos: apregoamos o anômalo, mascateamos o que é estranho, mercadores que somos do espanto. (GEERTZ, 2001, p. 65)

Mais uma vez, o que se percebe no discurso de Geertz é um privilegiar da diversidade, não no sentido de um extremo relativismo que considere tudo válido só porque tudo tem um referencial cultural, mas no sentido de perceber que é possível pensar o homem na diversidade sem querer extrair daí definições universalizantes sobre o que é o homem ou cair em um pessimismo niilista no qual não exista a possibilidade de discernimento sobre o certo e o errado porque tudo é relativo, ou no qual nada é válido pelo mesmo motivo. Mas, simplesmente trabalhar na diversidade evidenciando que é assim que os homens vivem, de modos diversos. Isso não implica em que eu tenha que concordar que é bom viver como um javanês porque é bom para ele, implica sim em tentar entender os significados da linguagem social que fazem, *para o javanês*, com que aquele seja um modo bom de se viver.

O autor conclui o artigo com as seguintes palavras,

A objeção ao anti-relativismo não concerne a ele rejeitar uma abordagem do conhecimento do tipo “tudo depende da maneira como você vê as coisas” ou uma abordagem da moral do tipo “em Roma, como os romanos”, mas ao fato de ele imaginar que tais abordagens só podem ser derrotadas se a moral for posta acima da cultura e o conhecimento acima de ambas. Isso, falando de coisas que têm que ser assim, já não é possível. Se quiséssemos verdades caseiras, deveríamos ter ficado em casa. (GEERTZ, 2001, pp. 66-67)

3.4 – Diversidade e etnocentrismo

No mesmo livro, *Nova luz sobre a antropologia*, Geertz apresenta um artigo intitulado *Os usos da diversidade*, nele o autor trabalha com questões importantes para pensar unidade e diversidade humanas.

Ele parte da idéia de que a variedade de modos de vida sempre envolveu os estudos antropológicos, o que fez com que em diferentes momentos da história da antropologia esse fato fosse abordado de maneiras diversas, às vezes em teorias universalizantes, “estágios evolutivos, idéias ou práticas pan-humanas, ou formas transcendentais (estruturas, arquétipos, gramáticas subterrâneas)” (GERTZ, 2001, p.68). Em outros momentos, em abordagens que enfatizam as particularidades.

No mundo contemporâneo, no entanto, observa o autor, assiste-se a um enfraquecimento da diversidade, o que não implica de maneira nenhuma no seu desaparecimento, muito ao contrário o autor ressaltará ao longo do artigo que, atualmente, a diversidade existe do lado de dentro das fronteiras dos países.

O processo de suavização do contraste cultural levanta, para o autor, uma questão mais ampla “que é ao mesmo tempo de ordem moral, estética e cognitiva, que é muito mais perturbadora e que está no centro de várias discussões atuais sobre como justificar os valores: o que chamarei, apenas para Ter um nome que fique gravado na mente, de o Futuro do Etnocentrismo” (GEERTZ, 2001, p.68)

O autor inicia a reflexão a partir de um comentário a respeito de uma tese sobre o etnocentrismo apresentada por Lévi-Strauss na conferência de abertura do Ano Internacional de Combate ao Racismo e à Discriminação Racial, tese cujo conteúdo não agradou os representantes da Unesco, pois Lévi-Strauss afirma que há uma confusão entre racismo e atitudes humanas que podem ser consideradas normais, mesmo legítimas que são características do etnocentrismo. Tais idéias estão presentes em um artigo denominado “O antropólogo e a condição humana”, que faz parte da coletânea intitulada *O olhar distanciado*. Lévi-Strauss tenta desfazer o que considera uma confusão entre racismo e etnocentrismo (este considerado não algo necessariamente ruim, mas até bom, desde que não fuja ao controle). O antropólogo francês não considera ofensivo o

fato do indivíduo situar o próprio estilo de vida e de pensar acima dos outros, ou mesmo sentir pouca atração pelos outros. Desde que não queira destruir os valores rejeitados, não há nada de repugnante nisso. A diversidade é assim concebida como resultado do desejo de cada comunidade manter sua identidade em relação às demais. Assim, é ilusão achar que a humanidade pode se livrar do etnocentrismo.

Os rumos do mundo contemporâneo, no entanto, levam a um enfraquecimento do etnocentrismo, o que para Lévi-Strauss representa um perigo. “Quando se alcança a comunicação integral com o outro, mais cedo ou mais tarde ela significa a destruição da criatividade de ambos”(LÉVI-STRAUSS apud GEERTZ, 2001, p.71)

Geertz considera que apesar do espanto que tais considerações podem causar vindas da boca de um antropólogo, trata-se de algo que tem um toque contemporâneo.

Incapazes de abraçar o relativismo ou o absolutismo – o primeiro por inviabilizar o julgamento, o segundo por retirá-lo da história –, nossos filósofos, historiadores e cientistas sociais voltam-se para a *impermeabilité* que Lévi-Strauss recomenda, do tipo “nós somos nós, eles são eles”. (GEERTZ, 2001, P.71)

Para o autor, tudo isso coloca a questão do futuro do etnocentrismo e da diversidade sob uma nova luz, pois há uma multiplicidade de forças responsáveis “por uma visão mais interessante do autocentrismo nos últimos 25 ou 30 anos”. (p.71)

Se por um lado não há a possibilidade de um mundo onde haja um consenso geral sobre questões fundamentais, por outro, também não é possível identificar uma base universal que fundamente nossas convicções caseiras.

Citando nas primeiras aspas Lévi-Strauss e, nas segundas, o filósofo Richard Rorty, Geertz afirma que,

Aquilo a que chega o antropólogo em busca das “leis conscientes que subjazem à diversidade observável das crenças e instituições” partindo do racionalismo e da alta ciência, é atingido a partir do pragmatismo e da prudência ética pelo filósofo persuadido de que “não há ‘base’ para [nossas] lealdades e convicções, exceto pelo fato de que as crenças, desejos e emoções que as sustentam superpõem-se às de inúmeros outros membros do grupo com que nos identificamos para fins de deliberação moral e política.” (GEERTZ, 2001, p.72)

Geertz também cita um artigo de Rorty, “Liberalismo burguês pós-moderno”, no qual o filósofo afirma que a dignidade das pessoas é percebida porque elas compartilham do chamado efeito contraste, da própria comunidade em relação a comunidades piores.

Recorrendo diretamente ao texto de Rorty, observamos que o que ele chama de “liberalismo burguês pós-moderno” são as tentativas hegelianas de defender as instituições e práticas do Atlântico Norte sem o esteio kantiano de uma racionalidade e moralidade transculturais e a-históricas. Percebemos também que para este autor existem caracteres distintivos que os grupos utilizam para construir sua auto-imagem através de contrastes com outros grupos. Assim, o análogo hegeliano da “dignidade humana intrínseca”(kantiana) é a dignidade comparativa do grupo com o qual a pessoa identifica a si mesma.

O principal suporte para a historiografia não é a filosofia, mas as artes que servem para desenvolver e modificar a auto-imagem de um grupo, por exemplo, fazendo a apoteose de seus heróis, diabolizando seus inimigos, aumentando o diálogo entre seus membros e refocalizando suas atenções. (RORTY, 1997, p.267)

As teses de Lévi-Strauss e de Rorty são posicionamentos frente à diversidade que não são partilhados por Geertz, pois para ele,

Uma antropologia muito temerosa de destruir a integridade e a criatividade culturais, nossas e de todos os outros, por se aproximar de outras pessoas, conversar com elas e procurar apreendê-las em seu cotidiano e sua diferença, está fadada a morrer de uma inanição que não pode ser compensada por

qualquer manipulação de conjuntos de dados objetivos. Qualquer filosofia moral temerosa de se enredar num relativismo desajuizado ou num dogmatismo transcendental, a ponto de não conseguir pensar nada melhor a ser feito com as outras maneiras de viver do que fazê-las parecerem piores do que a nossa, está destinada [...] a fazer com que o mundo se torne seguro para as condescendências. Tentar salvar as duas disciplinas delas mesmas, ao mesmo tempo, talvez pareça arrogância. Mas, quando se tem dupla cidadania, tem-se obrigações dobradas. (GEERTZ, 2001, p.73)

A afirmação de Geertz no final da citação refere-se ao fato dele ter formação em filosofia e atuação profissional em antropologia, o que acabou por enriquecer a contribuição que ele faz para a teoria antropológica, enriquecendo-a com esse diálogo que ele faz com a filosofia contemporânea. Nesse contexto, ele considera que as perspectivas de Lévi-Strauss e Roty são duas versões de uma déia que pode ser expressa na seguinte afirmação: “cada um tem sua própria moral”, e que para ambos a importância da diversidade cultural reside no fato de que ela nos fornece alternativas a nós, em contraste com alternativas para nós. “Outras crenças, valores e estilos de conduta são vistos como crenças que adotaríamos, valores que defenderíamos e estilos de conduta que seguiríamos, se houvéssemos nascido num lugar ou épocas diferentes daqueles em que estamos.” (GEERTZ, 2001, p.74)

Considerando estas questões, Geertz conclui que o problema do etnocentrismo é que ele nos impede de descobrir como nos situamos em relação ao mundo.

O fundo da questão, quando se pensa a existência da diversidade e as maneiras como podemos nos situar frente a isso, talvez esteja relacionado com fato de entender quem somos, fundamentar essa forma de ser e como nos situamos com relação àqueles que não são como nós.

Mais do que isso, para Geertz, muito mais do que entender a sensibilidade alheia, os enigmas da diversidade coloca a questão de se podemos ou não “fugir de preferir nossas preferências”. E, isso, segundo o autor, tem muitas implicações. Principalmente, o autor considera, que os enigmas não surgem mais somente nas fronteiras de nossa sociedade, mas de nós mesmos.

Ele afirma que, tanto na antropologia que ele pratica, como na filosofia da qual é adepto, tal fato foi obscurecido por uma aplicação errada da idéia de que o sentido é socialmente construído.

O erro estaria em considerar, a partir dessa perspectiva, as comunidades humanas como mônadas semânticas, quase sem janelas, ou, como afirma Lévi-Strauss, como trens que seguem suas próprias direções e, dependendo da posição de um trem, que não é o nosso, em relação ao nosso, temos um tipo de percepção diferente.

Para o autor, o espaço moral, intelectual e afetivo em que vivemos é definido pelo alcance de nossa mente, “a gama de sinais que de algum modo conseguimos interpretar e não pelos limites das fronteiras de nossa sociedade, país ou época.” Isto faz com que os indivíduos, mesmo quando guardados nos limites das fronteiras de uma sociedade sejam diferentes entre si. Essa distância que existe entre as pessoas é obscurecida pelo etnocentrismo. Baseado em Danto, ele analisa esta distância dizendo que há lacunas e assimetrias entre as pessoas e, obscurecê-las equivale a nos isolar da possibilidade de termos o conhecimento de tal realidade e de mudarmos de idéia.

O fato, para o autor, é que temos a possibilidade de mudarmos de idéia, as sociedades mudam, o mundo contemporâneo é um mundo no qual, segundo o autor, o espectro cultural torna-se mais vago e mais contínuo sem se tornar menos discriminado, e onde as

questões morais provenientes da diversidade cultural não se colocam mais apenas entre sociedades, mas surgem dentro delas.

Com o trânsito das diversidades no interior de uma sociedade e não mais a diversidade longe, onde costumava estar, observamos, segundo Geertz o surgimento de “questões morais angustiantes centradas na diversidade cultural”, que têm implicações sobre o futuro do etnocentrismo. Para ilustrar tal fato, ele nos narra a história do índio beberão e da máquina de hemodiálise, que pode ser assim sintetizada: em uma determinada época no sudoeste dos Estados Unidos, a escassez de recursos fez com que o número máquinas de hemodiálise não fosse suficiente para atender a demanda, formou-se então uma fila na qual as pessoas se localizavam em função da gravidade do caso e da ordem de chegada. Aconteceu de um índio começar o tratamento e, ignorando as recomendações médicas, continuar ingerindo prodigiosas quantidades de álcool, como era o seu costume antes do tratamento. O mal-estar instalou-se. O índio até sua morte compareceu religiosa e pontualmente às sessões e os médicos não puderam deixar de atendê-lo, apesar da haver na fila outras pessoas necessitadas, provavelmente cidadãos americanos “mais promissores” e disciplinados, e da insistência do índio em manter seu vício.

Para Geertz a história ilustra bem a forma geral que assume atualmente o conflito de valores surgidos da diversidade cultural, no caso, os protagonistas da história fazem parte da América contemporânea, ainda assim são diferentes. A falha, se houve, no episódio foi segundo o autor, a incapacidade mútua em apreender o que significa estar no outro lado e no seu próprio lado. Assim, ele afirma que não é o fato de as pessoas não abandonarem as suas próprias convicções e assumir as do outro que fazem a história parecer deprimente. “O que responde por esse sentimento depressivo é a impossibilidade de as pessoas sequer imaginarem, em meio ao mistério da diferença, como seria possível contornar uma assimetria moral perfeitamente autêntica. Tudo aconteceu no escuro.” (GEERTZ, 2001, p.80)

Interessante que o autor propõe aqui uma reflexão sobre diversidade que se direciona para situações que podem se colocar no mundo contemporâneo e no dia-a-dia das pessoas que vivem principalmente em grandes metrópoles. Como lidar com a questão da diversidade nas relações cotidianas, sem que essa seja uma angustiante conversa de surdos, e sem que o uso da força obscureça ainda mais a complexidade das relações?

É o contato com o outro diverso e como lidar com a diversidade sem recorrer a um etnocentrismo obscurecedor que está em questão. E o que temos aqui é mais uma vez um Geertz centrado na diversidade, ela e um grande número de questões dela derivadas são sem dúvida a matéria por excelência da sua antropologia.

Na sequência do artigo, a reflexão sobre diversidade leva o autor a uma reflexão sobre fazer etnografia, ele afirma que é sobretudo o etnógrafo que se ocupa em conhecer as mentalidades alheias e, como já ficou evidenciado, nos tempos atuais, não é preciso viajar para terras distantes para encontrá-las, pois o mundo e mentalidades alheias estão situados perto de nós, não são mais apenas alternativas a nós, são alternativas para nós.

Na perspectiva do autor, para que as diferenças se confrontem de maneira menos destrutiva é preciso que aqueles que são diversos explorem o caráter do espaço que os separa, isso é tarefa para os que estão envolvidos no encontro da diversidade, tarefa para a qual a etnografia se apresenta como auxiliar.

O autor ressalta ainda que a etnografia é a grande inimiga do etnocentrismo, da reclusão das pessoas em “planetas culturais”, “não por presumir que todas as pessoas são iguais, mas por saber quão profundamente não o são, e, apesar disso, quão incapazes são de deixar de levar em conta umas às outras.”(GEERTZ, 2001, p.81)

As pessoas não são iguais, Geertz nunca busca alternativa à diversidade em concepções universalizantes do homem, o que se tem é a particularidade de cada um que é diverso, o que não deve necessariamente se traduzir em uma impossibilidade de diálogo, em um fechamento de mundos. E em seu discurso, ele parece acenar para um mundo no qual fazer etnografia é contribuir com a possibilidade de estabelecer um diálogo entre as diferenças.

Para ele, nos tempos atuais, deve-se pensar a diversidade de um modo diferente do que antes se fazia, pois, atualmente diferentes morais e julgamentos não estão confinados em espaços culturais delimitados, mas põem-se freqüentemente em contato, principalmente nas grandes metrópoles. O mundo hoje, afirma ele, começa a se parecer mais com um bazar do Kuwait do com um clube de cavaleiros ingleses. Em um mundo com tais características, ele considera que não são válidos nem um excesso de cosmopolitismo nem um excesso de provincianismo. Para viver no que ele denomina “uma colagem” é necessário situar-se em relação ao outro, compreendê-lo no sentido de apreender, perceber, discernir, não compreender o outro no sentido de concordar com suas opiniões. “É nisso, no fortalecimento da capacidade de nossa imaginação para apreender o que está diante de nós, que reside os usos da diversidade e do estudo da diversidade.”(GEERTZ, 2001, p.85)

Diante da diversidade, o autor não defende nem um relativismo que conduza a um deslumbramento com tudo o que é exótico e abale as convicções provincianas ou conduza ao niilismo, nem um etnocentrismo seja ele no estilo de Lévi-Strauss, seja no estilo de Rorty.

Em outros artigos o autor faz afirmações do tipo situar-nos em relação ao outro como desafio para a etnografia, ou ampliar o universo do discurso humano como tarefa para o etnógrafo. Assim, pode-se afirmar que em raros momentos o autor se ocupa ou se preocupa em ordenar a diversidade em algum tipo de universalidade, não é este, para ele, o objeto da antropologia e sim a própria diversidade. Sobretudo, o que parece interessar a ele é como o outro

estrutura com significado a sua existência e qual o quadro de referência de significados, isso interessa muito mais do que a busca de uma unidade da espécie que fundamente os diferentes quadros de referência.

Citado no artigo comentado acima, Rorty apresenta uma réplica a Geertz em seu livro *Objetivismo, relativismo e verdade*, no qual afirma, com relação à história do índio, que não se observa ali nenhuma forma de obscurecimento ou dilema moral, para ele o caso não parece difícil nem do ponto de vista legal, nem do ponto de vista moral. Na sua perspectiva, uma vez que havia uma fila na qual as pessoas seriam atendidas de acordo com a gravidade do caso e a ordem de chegada, e o índio pôde se beneficiar disso, houve justiça. Para Rorty, o homem americano vive em uma democracia garantida pela justiça, na qual o índio é admitido como cidadão de plenos direitos. E considera que tal admissão se deu graças aos antropólogos. “Os índios, sejam bêbados ou sóbrios, eram não-pessoas, sem dignidade humana, meios para os fins de nossos avós. Os antropólogos tornaram difícil para nós continuar pensando dessa forma e, por conseguinte, fizeram deles ‘parte da América contemporânea’.” (RORTY, 1997, p.275)

Além disso, o autor considera que a democracia liberal dá empregos e ouvidos aos antropólogos e outros profissionais que ele denomina agentes do amor, empenhados em entender o outro, que são porta-vozes da diversidade, especialistas em particularidades. Afirma ainda que, ela dá poderes tanto aos conhecedores da diversidade quanto aos guardiões da universalidade (a justiça).

Assim, estou inclinado a colocar de lado as questões que Geertz levanta sobre a resolução de temas sociais criados pela diversidade cultural dizendo que nós devemos simplesmente continuar fazendo o que nossa sociedade liberal já tem o hábito de fazer: emprestando um ouvido para os especialistas em particularidades, permitindo a eles cumprir suas funções enquanto agentes do amor e esperando que continuem expandindo nossa imaginação moral. Não há

nada de incompatível com essa esperança nesse tipo de antiantietnicentrismo que Geertz descreve. (RORTY, 1997, p.276)

Ao que parece, Rorty se sente atingido, como burguês liberal, pelo artigo de Geertz que ele considera um escrito provocante, o qual chama a atenção para a necessidade de mudar nossa maneira de considerar a diversidade para lidar de maneira mais adequada com a situação de colagem do mundo moderno. Para ele, foi justamente para lidar com esse tipo de situação que o ideal ocidental da justiça processual foi designado.

Na verdade, em seu artigo, Geertz não questiona se houve ou não injustiça na maneira como o índio foi tratado, a questão e o dilema morais não se encontra no fato do índio ter sido ou não justificado. O que ele põe em questão é o desfecho de uma história que envolve subjetividades dispares e, nessa perspectiva pode ter havido obscurecimento como coloca Geertz, no sentido de uma falta de entendimento mútuo sobre o que é ser e estar no lugar do outro, a angústia moral não está em querer modificar-se ou modificar o outro, mas nas barreiras que a intersubjetividade levanta sempre que não há um exercício de apreensão do outro nos termos descritos pelo antropólogo americano. Assim a questão não é “o que fazer” diante da situação e fazê-lo em termos de uma moral institucionalizada e compartilhada, mas sim de como diferentes morais podem compartilhar um espaço comum sem tropeçar umas na outras, sem que isso cause um mútuo desentendimento e um mútuo mal-estar.

O que Rorty obscurece nessa réplica não dialogada com Geertz é que, para este, a expansão da imaginação (o que na verdade não é uma maneira clara de colocar as coisas) para lidar com a subjetividade alheia e assim apreender mais adequadamente o outro, parece ser um exercício recomendado para todos os homens ele é portanto, no encontro de diversidades, bilateral e não unilateral, não tem que partir apenas do burguês liberal, embora no texto ele

afirme querer salvar tanto a antropologia e como a filosofia de um etnocentrismo indesejado porque inadequado para o mundo contemporâneo.

E de fato, se a etnografia é, como afirma o antropólogo, a disciplina facilitadora no que se refere ao lidar com a diversidade, então, há uma responsabilidade maior do burguês liberal, ou pelo menos do homem ocidental de maneira geral, enquanto produtor e leitor da literatura antropológica, com relação ao desenvolvimento de uma imaginação que melhor apreenda o outro, mas isso não é exclusividade sua.

Em sua réplica, Rorty afirma defender um antiantietnocentrismo que deve ser visto “como uma tentativa de resolver um pequeno problema local psicológico” encontrado “no interior das almas dos burgueses liberais que ainda não se tornaram pós-modernos, os únicos que ainda estão usando a retórica racionalista do Iluminismo para sustentar suas idéias” (RORTY, 1997, p.276)

Tais liberais encontram-se diante de um paradoxo, uma vez que, de um lado há a crença em um substrato (natureza humana) para as coisas, o qual tem precedência moral sobre qualquer superestrutura cultural. E, de outro, há a dúvida se a crença em um tal substrato não é, ela própria, cultural.

Liberais que são tanto conhecedores da diversidade quanto racionalistas iluministas não podem escapar dessa ligação. Seu racionalismo os leva ao compromisso de dar sentido à distinção entre juízo racional e tendência cultural. (RORTY, 1997, p.276)

Ao que parece, tal antiantietnocentrismo visa resolver esse problema, através do reconhecimento por parte do burguês liberal de que acreditar em uma igualdade humana, enquanto a maioria dos povos não acredita, é uma excentricidade deles próprios, sem que isso soe etnocêntrico e abdicar da distinção entre juízo racional e tendência cultural. Grosseiramente

falando, é como afirmar “é nisso que acreditamos, e tanto melhor para nós”. Além disso, o burguês liberal acredita em mais coisas e usa termos para se autodefinir que o contrasta com aqueles que são diferentes.

Para resumir, antiantietnocentrismo deve ser visto com um protesto contra a persistência da retórica iluminista, em uma era na qual nosso relacionamento de conhecedores da diversidade fez com que essa retórica parecesse auto-refutadora e estéril. Isso não é uma reação contra o amor, ou contra a justiça, ou contra as instituições liberais. (RORTY, 1997, p.278)

Para este autor, o convívio com a pluralidade e a tolerância não são conflitantes com a noção liberal de justiça. E no pensamento do autor, tal tolerância pressupõe que cada um tem o direito a suas próprias concepções, mas ninguém tem o direito de querer impor suas convicções. Nesse sentido, pode-se conviver com a diversidade (bazar kuwaitiano) desde que se possa sempre retornar ao convívio seguro com aqueles que são “iguais morais” (clube inglês).

Fizemos todas essas considerações a respeito das argumentações de Rorty para ilustrar que a questão da unidade e da diversidade é um dilema que não passa somente pelo pensamento antropológico, mas encontra-se presente, e de maneira marcante, na filosofia. Dito de maneira esquemática, como o faz Rorty, ele se encontra presente no embate entre tendências kantianas, partidárias de fundamentos universais, e tendências hegelianas, mais afinadas com a diversidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percorrendo um pouco da vida e da obra de ambos os autores, podemos recolher alguns elementos que nos permitam uma reflexão sobre o modo como questões ligadas ao universal e ao particular, à unidade e a diversidade foram tratadas em dois diferentes contextos, históricos, teóricos e, porque não dizer, culturais.

Temos aqui dois homens que, pertencendo a momentos históricos diversos produzem saberes antropológicos os quais, para que possam ser melhor compreendidos devem ser contextualizados. E isto diz respeito não apenas à época em que foram produzidos, mas também à formação dos diferentes antropólogos, pois temos de um lado Malinowski, cuja formação acadêmica atrai a sua metodologia para o campo das ciências naturais, daí o seu empirismo e experimentalismo. De outro, temos Geertz, formado em filosofia e interessado em teoria literária, o que leva sua discussão sobre o fazer e o saber antropológicos para outros campos. O saber em Malinowski tem raízes em um terreno científico-experimental, enquanto que em Geertz as raízes estão fincadas na filosofia.

Produzindo sua obra na primeira metade do século XX, Malinowski se debate com questões metodológicas da época, tais questões dizem respeito não apenas a como obter os dados etnográficos, mas também a como deve ser mais adequadamente teorizada a diversidade, ou seja, a de saber qual a maneira mais adequada de lidar com os dados etnográficos que nos dão notícias de uma imensa diferença entre os modos de vida dos homens nas diferentes regiões estudadas.

O momento vivido por Malinowski diz respeito à superação da abordagem e do método da antropologia evolucionista e, portanto da superação da imagem do “selvagem fóssil

vivo”. Diz respeito também, à tomada de consciência de que a tentativa de reconstruir a história cultural da humanidade nos moldes da teoria evolucionista resulta em uma história conjectural, vazia de evidências.

Trata-se do momento de começar a pensar o diverso em seu próprio contexto, de superar os pressupostos evolucionistas e difusionistas, baseados na análise diacrônica dos fatos, em favor da análise sincrônica.

Como vimos, ele deu início a uma tradição etnográfica antes inexistente, no entanto, uma das condições para o trabalho de campo nos moldes preconizados por ele, a objetividade na abordagem do outro, no sentido de uma empatia tal que permitiria ao pesquisador se colocar na pele do outro, foi seriamente questionada com a publicação de seus diários. Percebemos assim, que está, de algum modo, presente em sua obra uma subjetividade que o próprio autor parecer não perceber, na medida em que enfatiza a objetividade metódica. De maneira diversa, Geertz é consciente da subjetividade e a torna objeto de reflexão. Dessa forma, temos em Geertz uma subjetividade consciente e reflexiva e em Malinowski uma subjetividade da qual ele não se conscientiza, tão empenhado que esteve em desenvolver um método que atendessem aos rigores de uma orientação experimental.

Assim, no que se refere à abordagem do diverso a partir do sujeito que investiga, temos na metodologia elaborada por Malinowski uma aparente confiança na objetividade na coleta dos dados etnográficos, uma concepção de objetividade emprestada das ciências naturais, pelo menos é o que ele afirma na introdução dos argonautas. Mas o que na verdade parece ocorrer na introdução dos argonautas é o ocultamento da subjetividade que sobrevive ao fazer científico e que ficou evidenciada nos diários.

Geertz vive outra realidade, produzindo sua obra na segunda metade do século XX, uma das questões com as quais se defronta é a de dar ao conceito de cultura um conteúdo

mais adequado, e é de certa forma a partir desse conceito que a questão da diversidade se coloca tão ricamente na obra deste autor.

Enquanto o conceito de cultura, baseado em um empirismo cientificista, em Malinowski o leva à fundamentação da cultura em uma natureza humana pensada em termos de necessidades biológicas, já que a inspiração nas ciências naturais leva o investigador a buscar um termo geral para a pensar a diversidade, uma vez que uma das características do conhecimento científico é a busca de generalidades. O conceito de cultura em Geertz, pensado em termos semióticos, conduz o autor a uma ênfase na diversidade, só tratando de questões como natureza ou racionalidade humanas para criticá-las. Geertz pensa em algo que poderia se aproximar de uma unidade, quando se refere ao equipamento biológico humano fruto da evolução, evidenciado, no entanto, que esse equipamento é nada sem a cultura e concluindo que o homem é um artefato cultural e que, portanto, só deve ser pensado e adequadamente entendido na diversidade.

No que se refere ao descentramento em ambos os autores, vimos que Malinowski se fundamenta em um rigor científico-experimental que ambiciona penetrar na mentalidade do nativo, no entanto, pelo menos nos argonautas, ele freqüentemente pensa essa mentalidade relacionando-a com a mentalidade do homem europeu, conforme foi visto no texto. Geertz, por sua vez, coloca a questão em termos de intersubjetividade e diálogo, o objetivo deste autor é apreender o significado do discurso do outro. O descentramento é então um exercício de apreensão do outro, interpretando o outro.

Percebe-se assim que estamos diante de maneiras bastante diversas de fazer antropologia, sendo que neste contexto Geertz leva uma certa vantagem sobre Malinowski, uma vez que produz sua obra posteriormente a ele, em um momento no qual uma série de perspectivas nova tinha-se aberto, inclusive o próprio questionamento do trabalho etnográfico nos moldes preconizados por Malinowski.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- A MITOLOGIA de um antropólogo – Entrevista de Victor Aiello Tsu com Clifford Geertz.
Rever. n. 3, ano 1, 2001. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv3_2001/i_geertz.htm>.
 Acesso em 02 nov. 2003.
- EVANS-PRITCHARD, E. **História do pensamento antropológico.** Lisboa: Edições 70, 1981.
- DURHAM, E.R. **A reconstituição da realidade:** um estudo sobre a obra etnográfica de Bronislaw Malinowski. São Paulo: Ática, 1978.
- CLIFFORD, J. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.
- GEERTZ, C. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- _____ **El antropólogo como autor.** Buenos Aires: Paidós, 1989.
- _____ **Nova luz sobre a antropologia.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- _____ **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa.** 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- KUPER, A. **Antropólogos e antropologia.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
- _____ **Cultura: a visão dos antropólogos.** Bauru: EDUSC, 2002.
- LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 197?.
- MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental.** São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- _____ **Uma teoria científica da cultura.** 2. ed., Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.
- _____ **Um diário no sentido estriro do termo.** Rio de Janeiro: Record, 1997.
- MERCIER, P. **História da antropologia.** São Paulo: Editora Moraes, [?].
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. **Estrutura e função na sociedade primitiva.** Petrópolis: Vozes. 1973.
- RORTY, R. **Objetivismo, relativismo e verdade.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

SAHLINS, M. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.