

DIVIDIR O PÃO: A CULTURA ENTRE A HISTÓRIA E A ANTROPOLOGIA

A Historical-anthropological Overfly about the Notion of Culture

Maria Raquel da Cruz Duran¹
Maria Renata da Cruz Duran²

Resumo: O presente artigo tem por finalidade mapear algumas conceituações da noção de cultura, especificamente àquelas que explicitam um diálogo entre a Antropologia e a História. Tal proposta surgiu da discussão de pontos de vista distintos sobre o conceito de cultura, compreendidos pelas autoras ora como aproximados ora como distanciados, segundo as formações acadêmicas de ambas as autoras. Justificado pela necessidade de clarificar os movimentos desta noção, oferecemos uma descrição de algumas proposições-chave da noção de cultura, objetivando a sistematização e a orientação de acadêmicos de ambos os cursos que estão iniciando as leituras acerca deste debate. Isto posto, este artigo é composto por um referencial bibliográfico antropológico e historiográfico, não utilizando-se de pesquisa de campo, fontes ou experimental.

Palavras-chave: Antropologia; História; Cultura.

Abstract: This article presents a map of the notion of culture, between Anthropology and History. The proposal arose from the discussion of different points of view on the concept of culture, understood by the authors as either approximated or distanced, according to the academic formations of both authors. Justified by the need to clarify the movements of this notion, between anthropological and historical knowledge, we offer a description of some key propositions of the notion of culture, aiming to guidance academics from both courses who are beginning to read about this debate. Composed by an anthropological and historiographic bibliographical reference, this article is not using field research, historical or experimental sources.

Keywords: Anthropology; History; Culture.

Introdução

Começamos a redigir esse artigo em 2010, quando o desejo comum de entender a distância e a proximidade em relação à noção de cultura nos campos da História e da Antropologia surgiu como um interesse comum. Mais do que História, aqui estudamos Antropologia, isso porque nos pareceu que a Antropologia, área criada nos idos de 1908, já

¹ Doutora em Antropologia Social na Universidade de São Paulo (USP/Campus de São Paulo) (2017) e professora adjunta A da área de antropologia, no curso de Ciências Sociais, da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS/Campus de Naviraí) e do curso de Pós-Graduação em Antropologia Social da mesma universidade (PPGAS-UFMS/Campus de Campo Grande). E-mail: clavedera@yahoo.com.br

² Doutora em História pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP/Campus de Franca) (2009), pós-doutora em Educação pela Universidade de São Paulo (USP), com apoio FAPESP (2012); e em História pela Universidade de Lisboa (UL), com apoio PDE/CNPq (2017). Foi Visiting Scholar na Universidade de Harvard entre 2019 e 2020. Professora Adjunta de História Moderna e Contemporânea na Universidade Estadual de Londrina (UEL) desde 2012, aonde integra o PPGHIS/UEL. E-mail: mrcduran@uel.br

estava mais acostumada a ler História do que o inverso. Partindo de uma bibliografia recomendada pela irmã mais nova à irmã mais velha, Marshall Sahlins e Roy Wagner foram as primeiras leituras. As discussões ocorreram, em geral, por meio digital e a primeira versão do texto serviu de apoio para o desenvolvimento de uma disciplina de História da Cultura, ministrada ao curso de Especialização em Patrimônio e História, na Universidade Estadual de Londrina, em 2014. Depois, o projeto foi silenciado pelas muitas atividades acadêmicas empreendidas por cada uma das autoras em pontos diversos do nosso grande país. Retomado em 2019, quando a irmã antropóloga se viu na necessidade de conduzir a iniciação dos seus alunos da UFMS no escrutínio do tempo, o texto ganhou novas cores, marcadas pelas tintas da orientação científica.

Nesse processo, o que parecia uma distância imensa há dez anos atrás, hoje está mais próximo que nunca. O tempo nos aproximou. Não apenas o tempo de desenvolvimento da escrita ou da profissão docente, mas também o tempo nas noções de cultura que aqui abordamos. Ao leitor atento, à ausência de uma historiografia acerca da noção de cultura é oferecida a leitura de uma historiadora acerca da bibliografia de antropologia. Paralelamente, às lacunas da bibliografia antropológica, propõem-se uma reflexão mais temporal acerca da cultura. Nessa intersecção que nos une, a cultura no tempo, procuramos demonstrar a validade da interdisciplinariedade para uma compreensão ampliada do estudo das Humanidades e se o que oferecemos ao leitor agora é uma fração muito pequena dessa discussão, é porque depositamos na esperança de um futuro para nossas áreas o crédito de novos debates que virão. Consoante, o que apresentamos é muito mais um guia de iniciação para uma aproximação bibliográfica entre historiadores e antropólogos do que os frutos de uma investigação aplicada, como fizemos para a revista *Baukara*, em 2013³.

Destarte, dividimos o presente artigo em 4 subitens. No primeiro, descreveremos algumas problemáticas em torno da oposição entre natureza e cultura, que permitiram à noção de cultura muitas reflexões e conceituações em seu princípio científico. No segundo tópico, atentamos para o conceito de cultura no que diz respeito às relações entre povos e, por fim, destacamos o entrelaçar da cultura e da história, seja como tema seja como objeto.

A invenção da cultura, em sua oposição à natureza

³ O texto a que nos referimos foi escrito na mesma época que iniciamos o texto que doravante apresentamos e pode ser acessado em: DURAN, M. R. C.; DURAN, M.R.C. La polisemia de la cultura y de la política en el patrimonio histórico en Brasil: del Rio de Janeiro ochocentista a los indios contemporâneos.. *Baukara*, v.3, p.99 - 122, 2013. [<http://www.humanas.unal.edu.co/colantropos/baukara/sites/default/files/Baukara%233%2011%20daCruz.pdf>].

“Para entender a história,
é preciso conhecer não apenas como as coisas são,
mas como elas vieram a ser assim”
(Franz Boas, Antropologia Cultural, 2004, p. 45).

Muitas são as definições de cultura. Nas definições mais remotas do conceito, a contraposição entre a cultura e a natureza é predominante. Nela, a cultura é o lugar do feito, do construído, e a natureza do fato, do dado; tal contraposição foi usada para distinguir os povos: aqueles mais próximos da cultura foram chamados civilizados, já aqueles mais distantes, de selvagens. Nesta visão, conhecida como evolucionismo cultural, as culturas recebiam uma denominação conforme o estágio ou período étnico em que se encontravam, segundo o julgamento daqueles que se autointitulavam civilizados.

Nos séculos XV e XVI, o homem estava descobrindo outros mundos, outros seres, outras culturas. A antropologia ainda existia como matéria do conhecimento humano, pois estas novas descobertas não eram reconhecidas enquanto reflexão científica específica, neste contexto, o papel dos relatos de peregrinos, viajantes, missionários, exploradores eram os que fundamentavam as visões do choque entre culturas.

As discussões se iniciavam em torno da curiosidade do Outro, tanto em sua repressão/exclusão, quanto em sua inclusão/aceitação. Teorias como *o mau selvagem e o bom civilizado* – que viam “O selvagem” como um ser sem religião, sem alma, sem paixão, sem lei, sem roupas, etc., ausências que se multiplicariam até a conclusão de que este Outro não seria humano e sim animal (cujos pensadores podemos citar Hegel, De Pauw, entre outros) - e *o bom selvagem e o mau civilizado* - em que “O selvagem” era considerado como bom, ingênuo, indivíduo fundador de um tipo de sociedade melhor do que a nossa, sem vícios nem preconceitos, entre outras coisas e que colocavam dúvidas acerca da sociedade ocidental (desenvolvidas por Rousseau, Colombo e Vespúcio, Sepulveda, entre outros) – dominavam o cenário teórico/prático da época (LAPLANTINE, 1991).

No entanto, a partir do século XIX, pesquisadores começaram a se aproximar, ou melhor, pré-formular as discussões do que hoje se chama antropologia. Numa espécie de colaboração, esta ciência teve seu início cindida em dois momentos: o primeiro era constituído da coleta de informações sobre este mundo que se descortinava; o segundo período era compreendido como aquele em que havia a teorização, a interpretação destas informações coletadas, feitas pelos filósofos ou pesquisadores eruditos da época. Os pensadores deste tempo

foram divididos em monogenistas e poligenistas, os quais poderíamos citar Morgan, Tylor, Frazer, Gobineau, etc.

Estes autores foram denominados evolucionistas culturais, período em que são produzidas teorias evolucionistas acerca das sociedades, entendidas como: A sociedade, A cultura humana (ambas no singular), para os monogenistas; e As Raças, para os poligenistas. Explicando melhor, os monogenistas acreditavam que a humanidade tem uma origem comum e suas diferenças culturais são explicadas pela noção de estágios culturais, por exemplo: selvageria, barbárie e civilização (Morgan), cultura ou civilização inferior, média e superior (Tylor) e magia, religião e ciência (Frazer). Os poligenistas acreditavam na diferença de constituição entre povos, dita “raça”, e uma vez fruto de raça inferior, sempre inferior. As três raças – preta, amarela e branca – eram fixadas como produzindo um tipo de humano específico, sendo a raça preta entendida como inferior e a branca superior, do ponto de vista genético, cultural, político, econômico, filosófico e etc.

Conhecidos como “antropólogos de gabinete”, devido à coleta de dados ser feita por outras pessoas, o objetivo da ciência antropológica, nesta época, era de colocar as ciências humanas e sociais conforme as bases das ciências exatas, para estabelecer um espaço desta no panteão das chamadas Ciências. Um exemplo de definição de cultura vinculada ao evolucionismo cultural pode ser lido em *Primitive Culture* (1871), de Edward Burnett Tylor (1832-1917), em que cultura ou civilização era um conjunto de “*conhecimentos, crenças, artes, moral, leis, costumes e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem como membro da sociedade*” (TYLOR in CASTRO, 2009, p.69).

Portanto, as bases da antropologia foram essencialmente construídas pela visão europeia, que fazia o movimento de: a) exploração das novas etnias encontradas, b) de domínio e elaboração do conhecimento sobre estas “novas culturas descobertas”, e também c) de divulgação e afirmação dos mesmos - portanto, de pensamento Ocidental, por excelência.

Por volta de 1900, a antropologia iniciou sua jornada rumo à consolidação científica. Entre 1900 e 1930 três posições se destacaram, devido a sua grande influência. Abaixo reproduzimos um quadro elucidativo destas vertentes antropológicas, quais sejam: a escola americana, a inglesa e a francesa.

Quadro 1: Vertentes antropológicas 1900-1930

	Antropologia Americana	Antropologia Inglesa	Antropologia Francesa
Áreas de investigação privilegiadas	Estudo das personalidades culturais e dos processos de difusão/contato e trocas interculturais.	Estudo da organização dos sistemas sociais.	Estudo dos sistemas de representações.
Modelos teóricos utilizados	Modelo Histórico (Evolucionista e Neo-evolucionista), Geográfico e Psicanalítico (Culturalismo).	Modelo sincrônico e funcionalista do estruturalismo inglês.	Tendências intelectualista e filosófica. Modelos sociológico, estruturalista e marxista.
Pesquisadores influentes	Boas, Kroeber, Ruth Benedict.	Malinowski, Radcliffe-Brown.	Durkheim, Mauss, Griaule.

Fonte: François Laplantine em seu livro “Aprender Antropologia” (1991), disposto na página 100.

É neste contexto que surge um dos primeiros antropólogos a dar ênfase ao método histórico em antropologia: Franz Boas (1858-1942). Crítico da vertente evolucionista cultural de análise, Boas foi um dos mais importantes pensadores da história da antropologia, mas também de outras áreas, porque nos possibilitou outras reflexões sobre o outro, o não-eu, o lugar do europeu, do colonizador, da ciência social, enfim, do homem, em relação social. Influenciado por Vico, Dilthey, Virchow, Alexander e Wilhelm Von Humboldt, Adolf Bastian, Ratzel, Goethe, entre muitos outros pensadores - que proporcionaram a confecção da noção de cultura como a reivindicação da relação que temos com as representações e como a imposição de significados ao fluxo da experiência -, Boas criou uma nova antropologia, chamada Culturalista, algo que influenciou gerações de antropólogos (as).

De um estudo que começou como físico-geográfico na ilha de Baffin, Boas partiu para uma análise cujo interesse era maior: a cultura. Em campo, Boas descobre que o olho é o órgão da tradição, ou seja, que a forma como observamos o mundo é definida por um conjunto de pressupostos inseridos em nós pela cultura, algo que colocou a história como integrante desta análise sobre o outro. Esta descoberta promoveu em Boas questionamentos sobre as relações entre observador e observado, os quais não tinham lugar no contexto acadêmico/científico da época.

A mudança de físico para etnólogo não foi abrupta. Seu método, entendido como físico/comparativo/compreensivo, levava em consideração as teorias do método cosmográfico humboldtiano, que relacionava o universo *aesthetic* com o *affective*; bem como a rejeição de Herder à noção de razão universal que propala um desenvolvimento uniforme da civilização, defendida por Voltaire, crítica esta em que cada grupo era entendido apenas como produto de sua história particular, estudado em sua individualidade.

A nova concepção de método e de análise de Boas na antropologia teve muita relação com as teorias dos irmãos Humboldt: de Wilhelm, Boas foi inspirado principalmente pelo “*Plan for a Comparative Anthropology*” e de Alexander, pela sua teoria antro-po-geográfica do cosmo. No primeiro, que viveu entre 1767 e 1835, a principal contribuição a Boas foi a noção de que muitas ideias movimentam a construção da trajetória individual de cada povo, sendo que para compreender uma cultura seria necessário chegar à compreensão do “Gênio do povo” (*Volksgeist*), ou seja, algo que unificaria os vetores que constroem a trajetória individual de cada grupo. Wilhelm era um leitor de Herder, era também um pesquisador das linguagens não indo-europeias, em que defendia que uma análise linguística delas deveria partir da estrutura interna de cada língua, e não de uma visão europeia destas. Também defendia a noção de que uma língua é a primeira forma de expressão particular de uma cultura, mostrando que todas as linguagens têm uma mesma função (até mesmo as primitivas), que é a comunicação da singularidade de cada cultura. Em Alexander von Humboldt, que viveu entre 1769 e 1859, Boas se inspirou na análise peculiar sobre a relação entre natureza e cultura antro-po-geograficamente, isto é, em que a história natural e história das pessoas são inseparáveis. Movimento questionador do etnocentrismo e dos determinismos de sua época, que influenciou Theodor Waitz e Adolf Bastian, por exemplo.

No debate de Boas com Mason, podemos perceber todas estas ascendências quando surge a concepção de que “causas semelhantes podem gerar efeitos dessemelhantes”. Boas aguardou um bom momento, em 1896, para que a divulgação de “*The limitations of the comparative method of anthropology*” impactasse como queria. Suas contribuições à antropologia são inúmeras, em geral sobre sua visão do outro, do estudo do outro (BOAS, 2004). Por enquanto, citamos um trecho de “*Franz Boas and the humboldtian tradicion*”, que resume bem sua contribuição inovadora:

“Boas here tied together the theoretical currents of historicist Counter-Enlightenment thinking: first, the skepticism of finding natural laws governing human behavior; second, the rejection of a psychic unity of humanity, operating according to rational principles regardless of space and time; third, the

focus on the individuality; finally, the emphasis on actual historical development in place of conjectures and speculation, on induction as opposed to deduction” (BUNZL, 1996, p.61 *apud* MOURA, 2004, p.156).

No esforço de compreensão acerca do tempo, Boas dialogou com Alfred Kroeber, para quem a História seria uma relação estabelecida entre fenômenos, e não algo a ser extraído da análise dos fenômenos. Em outros termos, para Kroeber a História seria uma busca pela integração descritiva da realidade. Boas, por sua vez, sugere que ela está no fenômeno em si, tendo de ser compreendida no interior do próprio fenômeno: “História é a dinâmica cultural de uma sociedade tomada *in flux*, o que quer dizer, em sua condição de processo com o tempo se manifestando presente de forma constitutiva” (MOURA, 2004, p.210).

No que diz respeito à língua e à cultura, Boas sugeria que deveriam ser estudadas no trabalho de campo a partir de uma perspectiva historicista não focada na imediatidade das pesquisas, mas a partir da dinâmica extraída do interior dos fenômenos culturais analisados. Boas admitia que os pesquisadores pudessem chegar a determinadas características comuns a todas as culturas, mas também se preocupava em esclarecer que essas características podiam se configurar numa multiplicidade de formas de acordo com a variedade das culturas particulares nas quais se manifestam, abordando nessa concepção já um ponto importante do método comparativo (BOAS, 2004). Segundo Moura (2004):

“A questão metodológica principal do que podemos chamar paradigma boasiano se resume num preciso parágrafo do documento citado, em que Boas disse a que vem a pesquisa antropológica: em primeiro lugar, para saber como uma cultura condiciona a vida de um povo e como os membros da cultura influenciam o seu conteúdo. Em segundo lugar, para saber como uma cultura veio a ser o que é. Em terceiro, até que ponto seria possível reconhecer tendências de futuro desenvolvimento no status presente da cultura” (MOURA, 2004, p.215).

Tendo se dedicado ao estudo das duas primeiras indagações, Boas considera a História como sendo a história de uma cultura, compreendida a partir da dinâmica dos fenômenos presentes, bem como o seu trânsito do passado para o presente:

“É, pois, tomar a cultura no seu contexto sincrônico, e então logo a seguir fazer a pergunta diacrônica. No primeiro caso, como mostra o termo – sincrônico –, o tempo não é suprimido, mas posto entre parênteses, para usarmos aqui uma expressão feliz de Roberto Cardoso de Oliveira. Intervém aqui a noção de totalidade. Boas é o primeiro antropólogo a chamar a atenção para esse crucial aspecto do tratamento da interpretação antropológica” (MOURA, 2004, p.215).

Essa concepção boasiana já dialoga com seus questionamentos acerca do método dedutivo. Desde a tese sobre a cor da água do mar Boas já se colocava como questionador do

método dedutivo, cartesiano (assim como Dilthey, Herder, Kant, Durkheim, Virchow), pois mais do que confirmação de princípios ou regras gerais, para Boas as experiências eram, isso sim, fundamentos das construções teóricas (BOAS, 2004). Por isso, o autor questionava as afirmações que continham axiomas indiscutíveis. Para Boas não é a razão que delinea as regras e princípios, mas sim a experiência, aqui considerando a influência dos modos de percepção e a cultura dentro de seus contextos sincrônico e diacrônico.

Em relação às condições geográficas, Boas considerava que o meio ambiente não tem o poder de modificar a cultura por si só. Para Boas, o ambiente era um condicionante atuante sobre a cultura e não sobre um grupo humano hipoteticamente desprovido de cultura.

“Por um lado, tem-se a identidade (semelhança, *sameness*) dos processos mentais, em todas as formas culturais. Por outro, temos a consideração de que todo fenômeno cultural é resultado de acontecimentos culturais, historicamente especificados” (MOURA, 2004, p.263).

Isso sugere que o antropólogo estava preocupado não apenas em saber o que significa determinado fenômeno cultural, mas também como ele se tornou um fenômeno cultural: o que exige uma compreensão histórica da questão e a ideia de que, no plano metodológico, História e evolução são questões distintas, lembrando que “ideias semelhantes nem sempre se originam dos mesmos contextos precedentes” (MOURA, 2004, p.267). Exatamente por isso, a contribuição de Boas constituiu um *breakthrough* para as ciências humanas; tanto que para Marshall Sahlins, em “Cultura e razão prática” (2004a), Marx e Boas teriam a mesma importância na história das ciências humanas. As críticas de Boas se dirigiam a cientistas que analisavam as culturas a partir de uma perspectiva classificatória hierarquizante, evolucionista, como O. Mason, W. J. McGee, Edward Hahn, Spencer, Tylor, Morgan, Bachofen etc. A noção de cultura em Boas é uma crítica ao evolucionismo, psicologismo, geografismo, economicismo e outros reducionismos (SAHLINS, 2004a).

Atualmente, a separação entre natureza e cultura é questionada cientificamente, visto que muitas são as interconexões entre ambos os pólos – consequência também das teorias boasianas, dentre outros (as) antropólogos (as), sobre o tema. Por exemplo, em *Jamais Fomos Modernos* (1991), Bruno Latour dispõe esta oposição como uma invenção radicalizada pela ciência moderna. Logo, mesmo que separados pela tradição ocidental de pensamento, natureza e cultura se entrelaçam não raras vezes, porém,

“O homem moderno tende a esquecer que as florestas tropicais não são naturais: posto que a região tem sido ocupada há centenas e centenas de anos pelos povos indígenas, elas são a consequência tanto da tecnologia indígena quanto das regulações naturais. Como escreve o antropólogo Eduardo

Viveiros de Castro, “isto que chamamos ‘natureza’ é parte e resultado de uma longa história cultural” (SANTOS, 2003, p. 41/2).

Além disso, como nos ensinou Eduardo Viveiros de Castro, “[...] não haveria por que supor que todas as sociedades opõem natureza e cultura da mesma maneira que nós” (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p.196). Isto é, mesmo que as sociedades diferentes das nossas distingam natureza e cultura, elas não o fazem como nós, com nossas formas e categorias de diferenciação, porque têm uma perspectiva cultural diversa sobre tais conceitos. Assim sendo, o diálogo entre natureza e cultura, sem a ilusão de domínio do feito/construído pelo fato/dado e vice-versa, tornou-se predominante mais recentemente.

Para Terry Eagleton, o desfalecimento da ilusão de domínio ascendeu somente no final do século XIX e ganhou força no final do século XX, quando nos apercebemos de que “o cultural é o que podemos mudar, mas o material a ser alterado tem sua própria existência autônoma, a qual então lhe empresta algo da recalcitrância da natureza” (EAGLETON, 2005, p. 13). Consoante, “a própria palavra “cultura” compreende uma tensão entre o fazer e ser feito, racionalidade e espontaneidade, que censura o intelecto desencarnado do iluminismo tanto quanto desafia o reducionismo cultural de grande parte do pensamento contemporâneo” (EAGLETON, 2005, p. 14). Isto posto, caminhemos para a conceituação de cultura, seja como fluxo de experiências seja como tensão entre racionalidade e espontaneidade, refletindo sobre isso no “choque cultural”, ou seja, na relação entre os povos e suas noções de cultura.

A construção da cultura, em sua relação entre os povos

“Se o passado é um país estrangeiro, ele também é outra cultura (...) E, se é outra cultura, descobri-la requer, então, alguma antropologia” (SAHLINS, 2006, p. 10).

No final do século XIX, perdendo em linearidade, o termo “cultura” ganhou em diversidade e a profusão de sentidos galgados no período tem relação com a sua vinculação à emergência dos nacionalismos. Assim, para Herder, por exemplo - e lembrando o que já observamos em Boas -, cultura iria significar o que uma nação julga indispensável para o círculo de seus pensamentos (SAHLINS, 1997) e, neste sentido, cultura passa a corresponder aquele modo de vida característico de cada povo. Por essa razão, pluraliza-se o sentido do termo inclusive no seio das nações.

Paralelamente, entendida como produto artístico e intelectual, a cultura torna-se um antídoto à política, em prol da manutenção do equilíbrio e da neutralidade, configurando-se

como uma crítica ao capitalismo e às posições que se opõem a ele. Neste ensejo, “*a cultura está do lado do sentimento em vez do da paixão, o que quer dizer do lado das classes médias de boas maneiras em vez do das massas iradas*” (EAGLETON, 2005, p. 32). Todavia, a conotação dessa definição aproxima-se da ideia de desenvolvimento, em que a cultura significaria também uma certa evolução pessoal (*Culture x Kultur*), tendo em vista “*nossa ligação sentimental a um lugar, nostalgia pela tradição, preferência pela tribo, reverência pela hierarquia*” (EAGLETON, 2005, p. 48). Para mais, cultura também seria reduzida a um discurso de preço, como afirmou Sahlins: “*A utilidade domina o estudo da cultura porque domina a cultura que o estuda*” (SAHLINS, 2004b, p. 302). Tendo em vista tais prerrogativas, assinalou Sahlins:

“Um sistema de diferenças culturais organizadas como uma divisão de trabalho é um mercado global de fragilidades humanas, onde estas últimas podem ser lucrativamente negociadas, através de um meio pecuniário comum. Assim como Galileu pensava que os números eram a linguagem do mundo físico, a burguesia deleitou-se em acreditar que o universo cultural é redutível a um discurso de preço – a despeito de outros povos resistirem a uma e outra ideia, povoando sua existência com outras considerações” (SAHLINS, 2004b, p. 231).

Sahlins (1997, 2004b) examina e refuta tais críticas ao conceito de cultura, ao demonstrar ser um diagnóstico falso o da identificação pós-modernista da noção de cultura com o colonialismo, o imperialismo, etc., afinal, o contexto histórico-ideológico da gestação da ideia de cultura aponta na direção oposta. Nela, a previsão do fim iminente da variedade cultural humana, causada pelo contato devastador de uma cultura dita mais forte, poderosa – a civilização de outrora –, com uma cultura pensada como mais fraca, subordinada – a não-civilizada –, se mostra sem objeto: as relações entre culturas, a globalização e outras peripécias capitalistas, longe de impor uma hegemonia monótona sobre o planeta, têm gerado uma diversidade de formas e conteúdos culturais historicamente sem precedentes. Obviamente, esse ecossistema é justamente balanceado ou mesmo harmônico, todavia, é mister reconhecer, com Sahlins, que a dominação muitas vezes se efetiva no campo da intenção ou mesmo da ilusão.

Viveiros de Castro (2012) expôs a questão utilizando-se de dois esquemas: o normativo-acusativo, ligado à matriz estrutural-funcionalista - que advogava ser a relação entre as culturas danosa para àquela com menor poder -, e o quase-ergativo, ligado à escola estrutural-culturalista, que compreendia a relação entre as culturas um evento que modificava à ambas –

e assim produzindo uma visão de desvitimização moral, descolonização teórica, liberação espiritual dos coletivos indígenas, etc⁴.

Um exemplo do esquema quase-ergativo é dado por Sahlins (2008) quando descreve o encontro entre os ingleses e os havaianos em finais do século XVIII, nas ilhas Sandwich. Criando o conceito de “estrutura da conjuntura” - em que “a conjuntura possui uma estrutura, e este se constitui de relações sociais mediadas por signos com valores distintos em função do seu papel no esquema simbólico coletivo e na prática das pessoas” (SAHLINS, 2008, p.14) – o autor evidencia o fato de que o encontro promoveu reflexões e ações em ambos os grupos, que os transformaram de diferentes modos. Neste ínterim, Viveiros de Castro dialoga com Sahlins quando diz que “*a dialética entre estrutura e evento é interior à estrutura, que é ela própria um evento para outra estrutura e assim por diante*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 162). Por outro lado, Lévi-Strauss nos faz indagar:

“Se não existem aptidões raciais inatas, como explicar que a civilização desenvolvida pelo homem branco tenha feito os imensos progressos que nós conhecemos, enquanto as dos povos de cor permaneceram atrasadas, umas a meio do caminho, e outras atingidas por um atraso que se cifra em milhares ou dezenas de milhares de anos?” (LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 12).

Neste sentido, Lévi-Strauss traz uma reflexão sobre a diversidade cultural, se não sobre a desigualdade, forjada pela atitude gregária dos homens que, mesmo quando isolados de outros grupos, reúnem-se em reduzidos tipos de sociedades de maior ou menor duração; ou ainda, quando próximos, esforçavam-se, motivados pelo “desejo de oposição”, por se distinguirem em face dos demais, aqueles que denominam “os outros”. Por conseguinte, “*a diversidade das culturas humanas não nos deve induzir a uma observação fragmentária ou fragmentada. Ela é menos função do isolamento dos grupos, que das relações que os unem*” (LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 16). A recusa e/ou a imitação do outro é um processo comum de interação entre humanos, especialmente ao relacionar-se com os costumes do outro. Não obstante, o antropólogo sugere que cada sociedade pode, segundo seu próprio ponto de vista, entender as culturas sob três categorias:

“[...] as que são as suas contemporâneas, mas que se manifestaram aproximadamente no mesmo lugar do globo, as que se manifestaram aproximadamente no mesmo lugar, mas que a precederam no tempo e,

⁴ Renato Athias (2007) traça o percurso das principais teorias do século XIX e XX sobre a interação entre culturas, na Europa e no Brasil, denominadas: aculturação, assimilação, integração, fusão, transfiguração e fricção interétnica. Como o objetivo deste artigo é o de resumir as abordagens centrais, e não o de detalhar os desenvolvimentos destas, sugerimos que o/a leitor/a procure esta obra para um aprofundamento destas teorias culturais que destacam a relação de dominação de uma cultura por outra como prejudiciais à cultura com menos poder.

finalmente, as que existiram num tempo anterior ao seu e num lugar diferente daquele em que se situa” (LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 23).

A história dessas culturas dependeria da natureza intrínseca das culturas que se dedicam a estudá-la, se não do etnocentrismo de seu narrador, que geralmente considera cumulativas aquelas culturas análogas à sua e estacionárias aquelas que são diferentes; simplesmente porque sua história “não é mensurável nos termos do sistema de referência que utilizamos” (LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 33). Neste sentido,

“A historicidade, ou mais precisamente, a factualidade de uma cultura ou de um processo cultural é assim função, não das suas propriedades intrínsecas, mas da situação em que nos encontramos em relação a ela, do número e da diversidade dos nossos interesses nela apostados” (LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 34).

Por isso, para Lévi-Strauss as culturas não se movem em um único sentido, linear, de modo a progredir ou regredir, diacronicamente. Mas sim aos saltos, como o cavalo no jogo de xadrez, e sincronicamente. Isso significa dizer que as culturas se movem em diferentes caminhos, de múltiplas formas, e que a visão que elas têm de si mesmas e das outras, portanto, a relação entre as culturas, é que define em qual situação cada uma delas está⁵. Nestes termos, o estudo das culturas é muito mais um palimpsesto do que um romance Oitocentista. Na cacofonia bíblica encontramos, pois, um paradigma ainda válido para as histórias conectadas do século XXI, assim como um caso cuja sondagem ainda nos permite verificar o exercício de julgamento, validação e indexação do outro.

Lembramos aos (às) leitores(as) que a história está no centro desta concepção da história vista pelo antropólogo Lévi-Strauss, ou seja, não é a análise histórica que manda, ela é, na verdade, uma espécie de objeto, senão parte da definição desse objeto. Algo que pode ser feito na antropologia e que a retira do paradoxo “cultura tradicional = povos a-históricos *versus* aculturados = povos históricos” (GOW, 2006) suspendendo, portanto, a interpretação desses povos históricos como povos com um fim premeditável. Nesse sentido, também vale lembrar que diferente da Economia, a História se esforça por manter-se dentro dos limites que a

⁵ Lévi-Strauss esclarece, ainda: “[...] o problema das relações entre as ciências etnológicas e a história, que é, ao mesmo tempo, seu drama interior revelado, pode ser formulado da seguinte maneira: ou nossas ciências se vinculam à dimensão diacrônica dos fenômenos, isto é, à sua ordem no tempo, e se tornam incapazes de traçar-lhes a história; ou procuram trabalhar à maneira do historiador, e a dimensão do tempo lhes escapa. Pretender reconstituir um passado do qual se é impotente para atingir a história, ou querer fazer a história de um presente sem passado, drama da etnologia num caso, da etnografia (que é comparável à história para o autor) no outro, tal é, em todo caso, o dilema no qual o desenvolvimento delas, ao longo dos últimos cinquenta anos, pareceu muito frequentemente coloca-las” LÉVI-STRAUSS, 1985, p.15).

protegem do anacronismo. Evitando uma visão alheia àquela praticada no tempo definido como recorte de estudos, a História também evita prognósticos de futuro, garantindo ao caos relacional seu estatuto de importância para a manutenção da análise situacional que sustenta a longevidade da sua epistemologia.

Consoante, muito do que une História e Antropologia no que diz respeito à noção de cultura é esse cuidado em relação aos limites do tempo, do espaço, do grupo. Muito dos riscos que ambas correm diz respeito às correlações estabelecidas nessas três dimensões de suas sondagens. Compartilhando dos mesmos cuidados e riscos, a fraternidade entre as áreas permitiu a difusão de alguns de seus laços no campo das Humanidades. À flexibilidade desses laços, quando esgarçados pela moral aplicada à religião, dedicamos nosso próximo e último tópico.

O reconhecimento da cultura, em sua difusão epistemológica

“A invenção muda as coisas, e a convenção decompõe essas mudanças num mundo reconhecível” (WAGNER, 1975/2010, p. 98).

Aprender a distinguir as visões sobre o tempo e as construções históricas/culturais de fronteira, entre a História e a Antropologia, foi um dos objetivos do antropólogo Marshall Sahlins no trabalho *História e cultura. Apologias a Tucídides*. Sahlins (2006) se propõe a explicar as Guerras da Polinésia, ocorridas em meados do século XIX, por meio de uma comparação com as Guerras do Peloponeso, do século V a. C.. Nas linhas deste livro, reside uma questão importante para a reflexão da relação entre cultura e tradição: se o longínquo passado pode ser comparado com um passado mais recente, em que medida a cultura de ambos pode ser calculada? Poder-se-ia, ainda, ir mais longe neste questionamento, indagando como a tradição, gerada no passado e atualizada no presente, se potencializa como parâmetro cultural identitário? Segundo o autor,

“[...] mais do que defender aqui os interesses do relativismo cultural, defendo a relevância cultural. Se o passado é um país estrangeiro, ele também é outra cultura. *Autre temps, autre moeurs*. E, se é outra cultura, descobri-la requer, então, alguma antropologia – o que sempre significa alguma comparação cultural” (SAHLINS, 2006, p. 10).

Para Sahlins, o conhecimento do outro passa por um conhecimento de si. O método aplicado nesta obra é, portanto, consequência da ideia de que não nos é dado entender o outro sem, antes, identificá-lo, atividade irrealizável sem o reconhecimento de certos signos que

permitam a comunicação entre ambos. Assim, explicar as guerras da Polinésia para os europeus ou norte-americanos seria mais fácil se elas fossem comparadas com situações parecidas já conhecidas desses povos. Segundo o antropólogo, as guerras do Peloponeso, de larga difusão no mundo ocidental, e enorme semelhança em relação às guerras em questão, seriam o melhor parâmetro possível.

Sahlins afirma que, para Tucídides, “as diferenças entre os espartanos e os atenienses eram uma questão de caráter, não de estrutura” (SAHLINS, 2006, p. 51). Por isso sua opção metodológica foi a de uma descrição minuciosa dos elementos e tipos – entendida pelo autor como elemento fundante da historiografia alemã positivista – que, ordinariamente, concorreram para a guerra, bem como das situações que poderiam exemplificar as características mais gerais deste entrevero. Nesta metodologia, Tucídides utilizava o particular em função do geral, apresentando as particularidades que poderiam representar as generalidades da guerra. “Daí essa impressão de uma ‘miragem’, hoje amplamente aceita entre historiadores clássicos, ou o que os antropólogos conhecem como ‘a invenção da tradição’”(SAHLINS, 2006, p. 54).

Na Polinésia, a invenção da tradição era semeada por meio de uma mistura entre o natural e o cultural, o que ocorria quando consequências de práticas culturais foram entendidas como resultados advindos da natureza em si. No Peloponeso, da mesma maneira, o mito do estrangeiro que toma a terra da raça original ou que recebe a sucessão do reino pelo casamento com a mulher real nativa, forjou uma percepção de que a natureza, ou os deuses, estiveram a favor de seus costumes. Para Sahlins, de uma maneira ou de outra

“Estamos investigando uma certa **cultura de dominação**. Repetimos, isso envolve mais que o caráter nacional. Para Baú e Atenas, a dominação de outros era uma condição necessária de sua própria existência. Elas tinham aquele febril desejo de poder pelo poder, incluindo riqueza, que os gregos chamavam de pleonexia. A força era um meio fundamental, mas eles dominavam com demonstrações espetaculares de seu poder, inclusive de sua força. Pois sua supremacia era alcançada sem o domínio, sem administração. Era hegemonia sem soberania. Estava baseada, substancialmente, numa política de efeitos-de-demonstração, no poder dos signos de poder. Seja como for, tanto Baú quanto Atenas eram comprometidas com uma geopolítica marítima de custos exponencialmente crescentes e que gerou uma correspondente pressão para a expansão. A partir de certo ponto, a arrogância de ambas tornou-se irracional. Expandindo-se a fim de sobreviver, acabaram estendendo-se para além de si mesmas. Tudo terminou em morte” (SAHLINS, 2006, p. 94, grifos nossos).

Antes que tudo terminasse em morte, deve-se destacar a importância que esses povos conferiram à criação de “signos de poder”. Segundo Sahlins, no Peloponeso, havia o *arché*, este definido como “um império de signos: signos de poder magnificante ou draconiano, ou de

ambos, que levam outros povos à submissão talvez para sua própria vantagem ou proteção, mas seguramente pelo medo de serem destruídos” (SAHLINS, 2006, p. 104). O uso deste tipo de signo, para o antropólogo, foi essencial para a dominação exercida por Atenas, assim como para Baú. Numa comparação ainda mais audaciosa, Sahlins assinala os Estados Unidos como grande usuário contemporâneo deste tipo de ardil⁶.

Para o antropólogo Sahlins, entretanto, a invenção de uma tradição não depende apenas da repetição de um costume ou prática, afinal de contas, a sua própria repetição é fruto de algum tipo de seleção cultural que leva a crer na existência de vantagens, dos mais variados tipos. Os interesses que difundem tal seleção podem ser individuais ou universais, mas deve-se considerar que a amplitude e a importância dessa repetição estejam ligados de alguma maneira, que aqueles indivíduos ou grupos interessados na difusão de determinados costumes irão investir nessa propagação de acordo com suas forças e expectativas. Sendo assim, incutir, manter ou difundir determinada crença ou prática numa comunidade é, para Sahlins, uma questão de força, de dominação que começa pela seleção que, por sua vez, encontra na individualidade um de seus principais germes.

Em Lévi-Strauss, a identidade cultural emerge da diferença, pensar sobre o que nos distingue contribui para a definição dos elementos que nos igualam. Neste ensejo, é preciso considerar os motivos do isolamento e da intolerância para que, despidos dos preconceitos ou etnocentrismos mais recorrentes, sejamos capazes de avaliar o grau e o tipo de identidade que nos aproximam seja daqueles que chamamos iguais, seja daqueles que entendemos como outros. Para mais, as semelhanças e similitudes podem ser notadas por meio da história da construção desses elementos – desde a geração incipiente de sua importância até a padronização de seu uso, incluindo noções como a de consolidação, sistematização, exclusão de contrários (e sua seleção) e difusão. De maneira mais comum, a individualidade é definida a partir do indivíduo e, deste, em relação à personalidade. Para Wagner, a

“[...] personalidade precipita a convenção e responde a ela em sua forma mais essencial: com a distinção entre o inato e o artificial (natureza X cultura). A culpa consiste em última instância na consciência de uma invenção inadequada (isto é, relativizante) – assim como a vergonha, seu oposto, é a demonstração de uma consciência inadequada -; sentimo-nos culpados porque

⁶ Corroborando a opinião de Sahlins, encontramos o filósofo Bernard Henry Lévy que, em *American Vertigo*, remete à estátua do gigante de Cardiff, supostamente encontrada ou intencionalmente plantada em Nova York, no ano de 1869, no jardim de Stubb Newell. Descoberta como fóssil e desmascarada como arte, serve hoje como peça de museu, representando o que Lévy chama de uma “ode ao fake”. “De modo que, hoje, vem gente de todos os cantos dos Estados Unidos admirar o maior, o mais famoso, o mais oficial objeto falso” (LÉVY, 2006, p. 47). O caso do *gigante* é importante porque demonstra a intenção de validar o território americano por meio de uma longa duração atestada no DNA da arqueologia. A fossilização da História permite uma materialização da autoridade que legitima a pretensão da dominação, na opinião do anti-americanista. Assim, também o *fake* se historiciza, galgando uma legitimidade oportunista nas malhas de uma cultura que se afirma no reconhecimento da repetição.

transgredimos a distinção moral entre aquilo que somos e aquilo que fazemos, manipulando o primeiro e negligenciando o último“ (WAGNER, 2010, p. 136).

Essas atividades, contudo, não se realizam de maneira consciente ou mesmo controlada. É no fazer-se que suas implicações emergem, trazendo consigo neuroses tão comuns na sociedade hodierna. Prescritivas, nossas neuroses, e seu controle, nos ensinam a “inventar o mundo corretamente” ou, pelo menos, de acordo com o que acreditamos correto, se não correspondente com o tipo de pessoa que imaginamos ser e que, portanto, inventamos ser. Entre aqueles que costumam criar tais seres a partir de novas posições (crianças ou adultos inventores/administradores) esse sentimento é mais latente, dado que além da criação constante, a posição implica na percepção da criação em si. Para Wagner,

“Aprender a não levar a personalidade a sério significa aprender a levar muito a sério o que se deve fazer, a convenção cultural e a cultura que acompanha. Isso equivale a aprender a fazer a moralidade enquanto se está sendo um eu e aprender a ser a moralidade (ser bom) enquanto se está fazendo o eu. Nisso consiste o dilema da pessoa que está aprendendo a ser criativa em relação à sua sociedade, a objetificar deliberada e conscientemente o inato de maneira a precipitar uma imagem inovadora e provocativa do convencional – o mais difícil dilema que há. Assim como a criança e o adolescente, a pessoa criativa precisa criar e depois moderar seus sintomas neuróticos. Mas diferentemente da criança e do adolescente, que precisam aprender a fazer, a personalidade e todavia não levar a sério esse fazer, ela precisa, em nome da responsabilidade, recuperar-se de sua neurose de modo a ser capaz de manipular sua personalidade e invenção com muita seriedade sem deixar transparecer que está fazendo isso, e vive em um mundo criativo formado por suas próprias convenções. Sua própria criatividade, sua habilidade de se impor ao mundo convencional depende disso” (WAGNER, 2010, p.140).

Entre os riscos desta operação, a tentação a ceder aos próprios desejos diante da necessidade e do desprazer da manutenção da credibilidade social pode levar ao decreto de insanidade pela sociedade, configurado pela esquizofrenia. Destarte, para Wagner “o truque de aprender a humanidade (...) é o truque de aprender a levá-la – a levar-se – extremamente a sério” (WAGNER, 2010, p. 155-156). Ser capaz de usar a vergonha para fins morais é uma das lições desse aprendizado; outra, muito importante, é a de dominar a linguagem de modo que ela seja um instrumento de precisão “para a descrição e a representação de um mundo obstinadamente factual” (WAGNER, 2010, p. 170).

A aptidão para o uso desses controles diferenciadores e coletivizantes advém da performance e da competência. Entretanto, ao comunicar-se, o indivíduo relativiza seus entendimentos em prol do entendimento do outro. Assim, não é raro assinalar a identidade como

um reconhecimento entre iguais que permite certas aproximações, teóricas ou relacionais, que nos autorizaram, até o momento, a estabelecer séries, períodos, costumes, sociedades.

Uma vez afixada a manutenção de uma crença ou costume, segundo Sahlins, esta pode forjar-se por meio da natureza, mas “o recurso à natureza humana deprecia a construção cultural de formas de vida humana” (SAHLINS, 2006, p. 115). Isto porque o estudo da história e dos esquemas de valor e relações de cada povo será colocado em segundo plano, enfraquecendo, portanto, a capacidade de legitimá-los. Assim, para Sahlins, há uma medida de poder também nas mãos daquele que *redige* uma história ou *explica* uma cultura e, por essa razão,

“Existe hoje uma tremenda quantidade de terrorismo culturoológico nas ciências humanas e sociais, ambos, ao que parece, complemento da popular noção acadêmica de que a cultura é basicamente poder. O poder revela-se como o segredo (isto é, a função) de quase qualquer instituição que um antropólogo possa nomear (SAHLINS, 2002, p. 20). [...] A capacidade simbólica, que é a essência da cultura – e sem a qual as inclinações corporais humanas não teriam objetos determinados e as relações humanas careceriam de um padrão –, aparece apenas como uma imposição, uma viagem hegemônica imposta às pessoas por quaisquer poderes que possam existir, e para o benefício desses poderes” (SAHLINS, 2006, p. 140)

Se o conhecimento se tornou uma espécie de crença, o autor alerta para os limites da noção de poder e, também, para os cuidados que deve tomar quem tem a cultura, como objeto de estudo⁷. Para Sahlins,

“O paradoxo da história reside no diálogo de diferentes registros, começando com a motivada expressão de coletivos em indivíduos, de categorias em práticas, de estruturas em eventos. Tucídides também acreditava que encontrava universais em particulares; em seu caso, universais da natureza humana nos particulares da história. O argumento aqui é que o problema é complicado, duplo, num certo sentido, quando os universais são da cultura, e não da natureza os esquemas culturais da sociedade (ou sociedades) na qual se desdobra a ação histórica. Pois totalidades culturais são também particularidades históricas: tantos esquemas distintos de valores e relações que, de maneira variada, investem de poder certos sujeitos, individuais ou coletivos, como fazedores de história, e dão a seus atos motivações e efeitos específicos. Quem ou o que é um ator histórico, o que é um ato histórico, e quais serão suas consequências históricas? Estas são determinações de uma ordem cultural, e são diferentemente determinadas em ordens diversas. Assim, não há história sem cultura. E vice-versa, na medida em que, no evento, a cultura não é o que era antes nem o que poderia ter sido” (SAHLINS, 2006, p. 264).

⁷ Destarte, “*posição*, como aprendemos com Tolstoi, se não com Saussure, é um local diferenciado numa comunidade de relacionamentos”, o que deve ser distinguido da investidura estrutural de poder, aonde reside a noção de que há consequências decisivas para a comunidade como um todo nos atos de certas pessoas poderosas. Neste lugar, “*posição* sempre envolverá um esquema cultural maior de pessoas, coisas e valores que investem de poder os fazedores de história e dão eficácia a seus feitos – mesmo que os resultados possam não ser os pretendidos” (SAHLINS, 2006, p. 181).

A tradição, bem como a memória, serve como peso do passado sobre os papéis do presente. Paralelamente, segundo Sahlins, “O paradoxo da história reside no diálogo de diferentes registros, começando com a motivada expressão de coletivos em indivíduos, de categorias em práticas, de estruturas em eventos” (SAHLINS, 2006, p. 264). Nas tradições desses coletivos, o tempo “geralmente conota o ambiente de significado no qual o símbolo é utilizado” (WAGNER, 2010, p. 77) e a moralidade, os universos de significados que compõem as possibilidades de compreensão. Para Wagner,

“A moralidade, nesse sentido, constitui a metade do mundo do significado. E a moralidade pode ajudar a clarificar a ilusão de meados do século XX de que é possível dar conta da vida humana falando em sistemas, codificação, normas ou relações. A moralidade é uma espécie de significado, um significado com direção, propósito e motivação, e não um substrato distêmico. É um constructo cultural, um leque de contextos construído a partir das associações de outros contextos, assim como suas próprias associações podem servir para a articulação de outras construções” (WAGNER, 2010, p. 82).

Entre as associações que se articulam em cada época dando corpo a determinadas moralidades, a convenção cultural se destaca como feixe importante e as religiões não raras vezes lideram esses concílios. Nas décadas de 1980 e 1990, o registro desses movimentos e a frequência dos padrões lingüísticos aí destacadas foi entendida como o fim das verdades e dos autores em termos de cultura; se não como a multiplicação de culturas no mundo ocidental. A geração da noção de diversidade cultural, hoje muito recorrente, emergiu, portanto, também dessa multiplicidade de explicações sobre a cultura, debitária, em certa medida, da relação entre a cultura e o tempo; tributária, também em certa medida, da fragmentação das catedrais do saber em capelas de informações. Em catedrais ou capelas, importa lembrar que a liturgia da cultura obedece ao sino comum do tempo.

Considerações finais

Buscando realizar uma síntese antropológico-histórica, podemos compreender a noção de cultura em três frentes, tal qual nos ensinou Eagleton (2005): “cultura como civilidade, cultura como identidade e cultura como algo comercial ou pós-moderna” (Idem, p. 96). Em todas elas, para Roy Wagner (2010), uma longa trajetória de estudos antropológicos demonstra opiniões dissonantes tanto sobre o que seja cultura, quanto sobre o embate natureza versus cultura, e o papel da antropologia neste confronto.

Em resumo, e talvez pecando em fazê-lo, no evolucionismo cultural, de vertente monogenista, a cultura era entendida como modo pelo qual os autores explicavam as diferenças

entre os povos, compreendendo-os como mais ou menos evoluídos culturalmente. Diferentemente dos poligenistas, em que as explicações sobre as diferenças entre os homens eram fundamentadas na genética, na noção de raça. Para os funcionalistas e estrutura-funcionalistas a cultura devia ser entendida com algo funcional e eficiente, a ordem conceitual das coisas era seu foco, além de problematizarem a integração entre natureza e cultura como algo construído. No estruturalismo de Lévi-Strauss, a cultura foi explicada como um sistema lógico e coerente, tomando como dada a integração (sob a forma de reciprocidade) entre natureza e cultura, bem como problematizando tais conceitualizações (vide WAGNER, 2010, p. 231-233). Destarte, “a cultura se tornou uma maneira de falar sobre o homem e sobre casos particulares do homem, quando visto sob uma determinada perspectiva” (WAGNER, 2010, p. 27). Ou seja, a cultura é inventada a medida em que refletimos sobre o que ela é, da mesma forma que é inventada também pelo antropólogo que objetiva compreender aquilo que seu interlocutor compreende da invenção da cultura que ele mesmo fez.

Nesta trilha, a criação e experimentação de significados e/em contextos nos relembra àquilo que abordamos em Boas, Sahlins, Viveiros de Castro e Lévi-Strauss anteriormente, por meio das concepções de estrutura da conjuntura, das transformações do conceito de transformação (cultural) - devido às relações entre culturas, por exemplo -, que por sua vez geram transformações na ciência antropológica, e proposições de novas compreensões sobre o tema que englobe as sociedades cuja construção da história não seja cumulativa. Neste contexto, cabe perguntarmo-nos se a cultura é um prolongamento da natureza humana ou uma ordem suprabiológica que a ultrapassa? Isto é, se “A sociedade é a soma das interações e representações dos indivíduos que a compõem, ou ela é sua condição supraindividual, e como tal um ‘nível’ específico da realidade?” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 302). Talvez, como nos sugeriu Wagner (2010), a cultura seja um e outro, simultaneamente.

Neste ponto e, para concluir o artigo - mas não para encerrar a discussão -, pensamos a respeito do início, daquilo que nos motivou ao debate conjunto: a relação de cada uma de nós, e de nossas áreas, com a noção de cultura. Como disse Wagner (2010, p.66), se a cultura “é uma maneira de descrever os outros como descreveríamos a nós mesmos, e vice-versa”, completamos este ciclo afirmando que também este artigo foi uma maneira de - através do diálogo sobre a noção de cultura nestas duas áreas, promovido por nossas inquietações profissionais enquanto pesquisadoras e docentes - descrevermos nossas relações com o termo, além destas nos descreverem, num movimento de vice-versa.

Referências Bibliográficas

- ANSART, P. História e memória dos ressentimentos. BRESCIANI, S. NAXARA, M. **Memória e ressentimento. Indagações sobre uma questão sensível.** Campinas: UNICAMP, 2007.
- ATHIAS, R. **A noção de identidade étnica na Antropologia brasileira:** de Roquette Pinto a Roberto Cardoso de Oliveira / Apresentação Edvânia Torres. – Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2007.
- BOAS, F. As limitações do método comparativo em Antropologia. In: Boas, Franz. **Antropologia Cultural.** Org. Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. 109p.
- BOAS, F. Os objetivos da pesquisa antropológica. In: Boas, Franz. **Antropologia Cultural.** Org. Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. 109p.
- BRANDÃO, C. R. **Identidade e etnia: Construção da pessoa e resistência cultural.** São Paulo: Brasiliense, 1986.
- BURKE, P. **Cultura popular na idade moderna.** São Paulo: Cia das Letras, 1989.
- BURKE, P. **Linguagens e comunidades nos primórdios da Europa Moderna.** São Paulo, Moderna, 2010.
- CUNHA, M. C. **Cultura com Aspas e Outros Ensaio.** São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- CUNHA, M. C. Introdução a uma história indígena. In: **História dos índios do Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- DUARTE JR. J. F. **O sentido dos sentidos – a educação do sensível.** Curitiba: Criar Edições Ltda, 2001.
- DUBY, G.; ARIES, P.; LA DURIE, E.R.; GOFF, J.L. **História e nova história.** Lisboa: Teorema, 1986.
- EAGLETON, T. **A ideia de cultura.** São Paulo, Editora UNESP, 2005.
- ELIAS, N. **A sociedade dos indivíduos.** Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- FOUCAULT, M. **A ordem do discurso.** São Paulo: Loyola, 1996.
- GIDDENS, A. **Modernidade e identidade.** Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores, 2002.
- GOW, P. Da etnografia à história: “Introdução” e “Conclusão” de: Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazônia. In: **Cadernos de Campo,** São Paulo, n. 14/15, pp. 197-226, 2006. Disponível em: < DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v15i14-15p197-226>>. Acessado em 18/8/2018.
- HABERMAS, J. **Mudança estrutural da esfera pública:** investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- HOBBSBAWUM, E. **Sobre História.** São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- LAPLANTINE, F. **Aprender Antropologia.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1991 [1ªed.1987].
- LE GOFF, J. **História e memória.** Campinas: UNICAMP, 1997.
- LÉVI-STRAUSS, C. **Raça e história.** Lisboa, Presença, 2010.
- LÉVI-STRAUSS, C. Introdução: história e etnologia. In: LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural.** Vol. 1. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

- LÉVY, B. **American Vertigo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- MARCUSE, H. **Eros e civilização**: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.
- MONDIN, B. **O homem: quem é ele?** Elementos de antropologia filosófica (trad. R. Leal Ferreira e M. ^a S. Ferrari), São Paulo: Paulus, 2003. (1ed. 1980)
- MOURA, M. **Nascimento da Antropologia Cultural**: A Obra de Franz Boas. São Paulo: Editora Hucitec, 2004.
- PIERUCCI, A. **O desencantamento do mundo**. Todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: Editora 34, 1992.
- PINHEIRO, A.; BARROS, B.; BARBOSA, N.; SOUZA, A. A proteção aos conhecimentos das sociedades tradicionais na Amazônia; Pesquisa, Inovação e Desenvolvimento: Há parceria possível? (p.241-259) In: SILVA BARROS, B.; LÓPEZ-GARCÉS, C.; PINTO MOREIRA, E. e FERREIRA PINHEIRO, A. (Organizadores) **Proteção aos conhecimentos das sociedades tradicionais**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi: Centro Universitário do Pará, 2006 (342p.)
- RAMOS, A. Indigenismo: um orientalismo americano. In: **Anuário Antropológico** [Online], I | 2012, postado online no dia 01 de outubro de 2013, consultado no dia 20 de novembro 2013. URL: <http://aa.revues.org/268> (pp.27-48)
- SAHLINS, M. **Cultura na prática**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004a.
- SAHLINS, M. Cosmologias do capitalismo: o setor trans-pacífico do 'sistema mundial'. **Cultura na Prática**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004b.
- SAHLINS, M. **Esperando Foucault, ainda**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004c.
- SAHLINS, M. **História e cultura**. Apologias a Tucídides. Rio de Janeiro, Zahar, 2006.
- SAHLINS, M. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I e parte II). In: **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-73, Apr. 1997. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000100002&lng=en&nrm=iso>. Acessado em 06/05/2020.
- SAHLINS, M. **Metáforas Históricas e Realidades Míticas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., [1^a ed. 1981] 2008.
- STOCKING JR, G. W. **Race, culture and evolution**. Essays in the history of anthropology. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1982.
- STOCKING JR, G. W. **Volksgeist as method and ethic**. Essays on a Boasian Ethnography and the German Tradition. Madison/Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1996.
- STOCKING JR, G. W. **A formação da antropologia americana. 1883-1911**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.
- VEYNE, P. **Como se escreve a história**; Foucault revoluciona a história. Brasília: UNB, 1998.
- VIEIRA, R. Fernand Braudel: Um narrador, sim. In: **Pós- História. Revista de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual Paulista/ Assis**. V.8, 2000.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. "Transformação" na antropologia, transformação da "antropologia". In: **Mana**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 151-171, Apr. 2012. Disponível

em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132012000100006&lng=en&nrm=iso>. Acessado em 1/8/2018.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Araweté**. Os deuses Canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

WAGNER, R. **A invenção da cultura**. São Paulo, Cosac Naif, 2010 (1975)

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do Capitalismo**. São Paulo: Editora Pioneira, 2000.