

**O outro como um espelho:
um estudo acerca do jogo de
espelhos na Antropologia
Clássica a partir das obras de
Marcel Mauss, Radcliffe-Brown
e Margaret Mead**

Roberto Izoton
Mestrando em Ciências Sociais pela
Universidade Federal do Espírito Santo - UFES
roberto.lasombra@gmail.com

Resumo

Este trabalho se debruça sobre uma tendência que pensamos ser comum à antropologia produzida até meados do século XX: o estudo das sociedades ditas primitivas com o objetivo de responder a questões pertinentes às sociedades dos próprios antropólogos. Tal tendência parte do princípio de que as aquelas sociedades seriam mais simples que as sociedades ocidentais, por isso as primeiras serviriam como laboratórios para a investigação de problemas que afetariam as segundas. Para demonstrar nossa proposição, exploraremos textos escritos por Marcel Mauss – que, ao discorrer sobre os sistemas de prestações totais existentes em diversas sociedades ditas primitivas, demonstra que tais sistemas promoveriam o vínculo entre as pessoas, vínculo este que deveria ser retomado em nossas sociedades, nas quais vigorariam o contrato individual puro –, Radcliffe-Brown – que, por meio de seus estudos sobre a estrutura social nas sociedades primitivas, distingue evolução social de progresso e questiona se o progresso alcançado pela sociedade ocidental representa a sua evolução, devido à capacidade destrutiva de suas tecnologias, invenções e descobrimentos – e Margareth Mead – que, ao demonstrar, por meio de dados etnográficos obtidos entre três povos da Nova Guiné, a inexistência de uma vinculação necessária entre sexo, temperamento e personalidade, questiona a padronização de personalidades e comportamentos sexuais da sociedade norte-americana. Assim, abarcaremos autores que pertenceram a matrizes teóricas diferentes com o objetivo de demonstrar a maneira por meio da qual eles estudaram o Outro tendo em vista questões de suas próprias sociedades, ou, então, tomaram o Outro como um espelho no qual buscaram observar refletidas imagens de si mesmos. Nas nossas considerações finais, discutiremos também o retorno do olhar do antropólogo para a sua própria sociedade, a partir de meados do século XX, e destacamos que, ainda assim, o antropólogo deve manter a atitude de estranhamento frente a seu objeto.

Palavras-chave: Teoria antropológica; Etnografia; Jogos de espelho; Sociedades ditas primitivas; Sociedade ocidental.

Abstract

This work focuses on a trend we believe to be common to anthropology produced until mid-twentieth century: the study of so-called primitive societies as a way to answer relevant questions about the anthropologists' own societies. This trend assumes that those societies would be simpler than Western societies, so the first would serve as laboratories for research problems that would affect the latter. To demonstrate our proposition, we will explore texts written by Marcel Mauss – which, when referring to the existing total benefit systems in many so-called primitive societies, shows that such systems would promote the bond between people and that this relationship should be taken up in our societies in which the pure individual contract is in effect –, Radcliffe-Brown – which, through its studies on the social structure in primitive societies, distinguishes social evolution from progress and questions whether the progress made by Western society means any evolution, due to the destructive capacity of its technologies, inventions and discoveries – and Margaret Mead – which, by demonstrating through ethnographic data obtained from three people of New Guinea the absence of a necessary link between sex, temperament and personality, questions the standardization of personalities and sexual behaviors of American society. Therefore we will approach authors belonging to different theoretical frameworks in order to show the way by which they studied the Other considering issues of their own societies, and

then took the other as a mirror in which they sought to observe their reflected images. In our conclusion we also discuss the return of the anthropologist's gaze to their own society, from the mid-twentieth century onwards, and we emphasize that, still, the anthropologist should maintain the attitude of estrangement in front of it's subject.

Keywords: Anthropological theory; Ethnography; Mirror Games; So Called Primitive Societies; Western Society.

Introdução

A Antropologia surgiu na Europa como a ciência do Outro. Inicialmente este Outro era o não europeu, mas, quando a Antropologia se desenvolveu também nos Estados Unidos, passou a representar qualquer povo que não fazia parte da sociedade ocidental. Esses grupos humanos eram estudados principalmente devido ao exotismo de suas culturas, se comparadas com a cultura ocidental, e por um longo tempo foram rotulados como selvagens, primitivos, arcaicos etc. Mesmo assim, percebemos uma tendência comum a vários antropólogos que pesquisaram e escreveram até meados do século XX: eles estudavam as sociedades ditas primitivas buscando responder a questões pertinentes a suas próprias sociedades. É sobre tal tendência que tratamos neste artigo.

A tendência que enunciamos acima já constava como um dos principais postulados do evolucionismo cultural – uma das primeiras tentativas de desenvolvimento teórico da Antropologia –, retomado por Émile Durkheim (1983) em sua obra *As Formas Elementares da Vida Religiosa*.

Os evolucionistas propunham que,

em todas as partes do mundo, a sociedade humana teria se desenvolvido em estágios sucessivos e obrigatórios, numa trajetória basicamente unilinear e ascendente [...] Toda a humanidade deveria passar pelos mesmos estágios, seguindo uma direção que ia do mais simples ao mais complexo, do mais indiferenciado ao mais diferenciado (Castro, 2005: 15).

Para eles, a sociedade ocidental estaria no estágio mais elevado de evolução e seria mais complexa, enquanto as sociedades nativas das Américas, da África, da Ásia e da Oceania estariam em estágios inferiores e seriam assim mais simples.

Durkheim, por sua vez, ao estudar o fenômeno religioso como uma fonte de coesão social, optou por fazê-lo com a “religião *mais primitiva e mais simples* que atualmente seja conhecida”, a saber, o totemismo dos aborígenes australianos (Durkheim, 1983: 205; grifos nossos). Desse modo, ele pensava que teria acesso aos elementos mais essenciais (elementares) das religiões. Não queremos enquadrar o autor no que se convencionou chamar de escola evolucionista, mas acreditamos que ele tenha sido influenciado pelos pensadores que a compuseram, visto que publicou inicialmente *As Formas Elementares da Vida Religiosa* em 1912, pouco depois do período em que, de acordo com Castro (2005: 4), se deu a “hegemonia do evolucionismo no pensamento

antropológico”, a saber, o período entre os anos 1871 e 1908. A influência que Durkheim veio a receber dos evolucionistas também foi destacada por Paul Mercier, em sua *História da Antropologia* (1974).

Os precursores dos antropólogos científicos já pesquisavam as sociedades ditas primitivas com a intenção de responder a questões de suas próprias sociedades porque consideravam aquelas mais simples que estas e acreditavam que poderiam observar com mais facilidade os fenômenos sociais sobre os quais se interessavam. Defendemos que essa tendência perdurou na Antropologia que se produziu até meados do século XX, apesar da diversidade de pensamentos e de práticas de pesquisa existente entre os autores do período em questão. Isso pode ser explicado pelas contribuições trazidas por James Clifford em seu texto intitulado *Sobre a Alegoria Etnográfica*. Este autor argumenta que os escritos etnográficos são alegorias, ou seja, “são metáforas extensas, padrões de associação que apontam para significados adicionais coerentes”, gerando, desse modo, “outra história na mente de seu leitor”. As outras histórias contadas pelos textos etnográficos extrapolam os grupos entre os quais os antropólogos realizam as suas pesquisas e falam sobre a própria humanidade, ao evocar “similaridades humanas e diferenças culturais” (Clifford, 2002: 65-68). Se as narrativas sobre o Outro possuem significados adicionais que dizem respeito à humanidade como um todo, é possível dizer que pesquisadores buscaram em seu meio responder questões pertinentes a Nós. O próprio Clifford demonstra como Evans-Pritchard e Lévi-Strauss fizeram isso, o primeiro buscando um modelo da política anglo-saxã entre os Nuer, o segundo tentando encontrar uma sociedade que não cedeu à pressão homogeneizadora do sistema global.

A tendência enunciada também está de acordo com as proposições de Roy Wagner, segundo o qual “o antropólogo usa a sua própria cultura para estudar as outras, e para estudar a cultura em geral”. Este autor escreve que o antropólogo, quando realiza o trabalho de campo, experiencia a cultura do Outro a partir dos referenciais de sua própria cultura e só consegue comunicar sua experiência também por meio desses referenciais. Ele sempre relaciona a sua cultura e a cultura do Outro, e, para fazer isso, “não há outra maneira senão *conhecer* ambas simultaneamente, aprender o caráter relativo de sua cultura mediante a formulação concreta de outra”. Assim, ao relacionar duas culturas, o antropólogo inventa tanto a cultura que imagina estudar quanto a sua própria. Porém, segundo o autor, devemos compreender a invenção “como um processo que ocorre de forma objetiva, por meio da observação e do aprendizado, e não como uma espécie de livre fantasia” (Wagner, 2010: 28-30; grifo do autor).

Para demonstrar nossa proposição, exploraremos textos escritos por Marcel Mauss (2003), Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1973) e Margareth Mead (2000). Assim, abarcaremos autores que pertenceram a matrizes teóricas diferentes – Mauss à escola francesa de sociologia, Radcliffe-Brown ao estrutural-funcionalismo inglês, e Mead ao culturalismo norte-americano – com o objetivo de demonstrar a maneira por meio da qual eles estudaram o Outro tendo em vista questões de suas próprias sociedades, ou, então, tomaram o Outro como um espelho no qual buscaram observar refletidas imagens de si mesmos. Entendemos que este texto é relevante por apresentar uma revisão de obras pertencentes a perspectivas teóricas distintas com a pretensão de apontar ao menos uma semelhança existente entre elas, e assim tentar contribuir com o estudo da própria teoria antropológica.

Marcel Mauss: a Dádiva e a Perda do Vínculo entre as Pessoas

Mauss percebeu que em várias sociedades “as trocas e os contratos se fazem sob a forma de presentes, em teoria voluntários, na verdade obrigatoriamente dados e retribuídos” (Mauss, 2003: 187). Para o autor, essas trocas se enquadrariam no que ele chama de fenômenos sociais totais, que possuiriam ao mesmo tempo dimensões religiosas, jurídicas, morais, econômicas e estéticas. Ele então recorreu a diversas etnografias realizadas nas sociedades ditas primitivas e a vários registros históricos de sociedades que teriam antecedido à sua para investigar de que modo se dariam tais trocas e contratos, empreitada que originou seu *Ensaio sobre a Dádiva*, publicado originalmente em 1925, na revista *Année Sociologique*, dirigida por seu tio Émile Durkheim.

Mauss afirma que as sociedades estudadas não são sociedades sem mercado, já que o mercado é um “fenômeno humano” comum a todas as sociedades conhecidas, mas que elas possuem sistemas de trocas diferentes do da sociedade ocidental (Mauss, 2003: 188). Nesse tipo diferente de economia, são as coletividades que interagem por meio dos indivíduos nas trocas que estes realizam. Além disso, em tais sistemas econômicos não são trocados apenas bens e riquezas, mas também e principalmente

amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras, dos quais o mercado é apenas um dos momentos, e nos quais a circulação de riquezas não é senão um dos termos de um contrato bem mais geral e bem mais permanente (Mauss, 2003: 191).

Por isso Mauss os chamou de sistemas de prestações totais, cujo tipo mais puro

era realizado entre partes de uma mesma tribo.

O *Potlatch*, realizado entre as tribos Tlingit e Haïda, do noroeste dos Estados Unidos, possui um sistema de prestação total mais evoluído, pois envolve duas tribos distintas. Mauss o caracteriza como um sistema de prestação total de tipo agonístico. Nele as tribos, que assumem certa rivalidade, promovem festas dispendiosas durante o inverno, por meio das quais todos os membros de ambas as tribos participam e se contratam. Em tais festas, alguns chefes das duas tribos lutam entre si até a morte, enquanto outros destroem grandes quantidades de riqueza com o objetivo de se mostrar superiores a seus rivais. É interessante que, para o autor, simulamos esse sistema de trocas quando “rivalizamos em nossos brindes de fim de ano, em nossos festins, bodas, em nossos simples convites para jantar” etc. (Mauss, 2003: 193).

Ao estudar o sistema de prestação total nas sociedades polinésias, Mauss revela outras de suas características essenciais. Em Samoa, ele ocorre principalmente no contexto do casamento, quando presentes são dados aos noivos. Os bens que nesse contexto entram nas famílias recém-formadas pelas mulheres (*tonga*) são imóveis, enquanto os bens que entram pelos homens (*oloa*) são móveis. É um fato curioso que o filho do irmão, que é tradicionalmente adotado pela irmã, também é considerado um *tonga*, cuja adoção constitui um canal por meio do qual fluem bens nativos para a família que cede o menino e bens estrangeiros para a família que o adota.

Em Samoa, acredita-se que a riqueza confere honra, prestígio, *mana*, e que a não retribuição do que foi dado ocasiona a perda desse *mana*. O mesmo é observado entre os Maori. Nesta sociedade, os *taonga* são “fortemente ligados à pessoa, ao clã, ao solo; são o veículo de seu *mana*, sua força mágica, religiosa e espiritual” (Mauss, 2003: 197). Portanto, se um *taonga* for doado, aquele que o aceitou deve retribuir, sob a pena de ser destruído. A retribuição é obrigatória porque o *taonga* tem um *hau* (uma alma), que é parte da essência do doador e do seu lugar de origem. Então, o *hau* sempre quer voltar para seu lugar de origem ou para o seu primeiro proprietário. Por isso a retribuição do presente é uma maneira de fazer com que o *hau* da coisa dada volte para o lugar de onde veio.

Nas sociedades que desenvolveram sistemas de prestações totais, junto com o retribuir, também são obrigações o dar e o receber. É notável que nesses sistemas, por meio do dar, do receber e do retribuir, ocorre a “mistura de vínculos espirituais entre as coisas, que de certo modo são alma, e os indivíduos e grupos que se tratam de certo

modo como coisas” (Mauss, 2003: 202). Para tratar dessas três obrigações, Mauss retorna ao *Potlatch*. A obrigação de oferecer um *Potlatch* é a base da autoridade dos chefes das tribos do noroeste dos Estados Unidos. Ela demonstra que um chefe foi agraciado pelos totens, e a graça deve ser compartilhada sob a pena da perda da posição social e da alma dos nobres. A obrigação de receber é tão imperiosa quanto a de dar. Quem não aceita o convite para um *Potlatch* demonstra que não pode retribuí-lo, então perde o seu prestígio social. Quem aceita a dádiva, por seu turno, assume o compromisso de retribuí-la. “*A obrigação de retribuir é todo o potlatch*” e, como toda a dádiva, ele “sempre deve ser retribuído com juros” (Mauss, 2003: 249; grifo do autor).

De acordo com Mauss, sistema de prestação total evoluiu para o sistema da troca-dádiva. Como vimos, no primeiro sistema, as trocas são feitas entre as partes de uma mesma tribo, enquanto no segundo elas se dão entre grupos mais amplos. As sociedades que desenvolveram o sistema da troca-dádiva estão entre aquelas do sistema de prestações totais e as que “*chegaram ao contrato individual puro*, ao mercado onde circula o dinheiro, à venda propriamente dita e, sobretudo, à *noção de preço calculado em moeda pesada e reconhecida*” (Mauss, 2003: 264; grifo do autor). Para ele, elementos do sistema da troca-dádiva podem ser observados nas sociedades que teriam antecedido a ocidental, dentre as quais destacaremos a sociedade romana anterior a Justiniano e a sociedade germânica.

No antigo direito romano, a coisa dada por meio de um contrato tinha um caráter mágico que ligava os contratantes entre si. O vínculo assim gerado era chamado de *nexum*, e vinha “tanto das coisas quanto dos homens” (Mauss, 2003: 267). Além disso, este direito considerava as coisas, a *res*, como parte da família romana. A *res* então não era, “na origem, a coisa bruta e apenas tangível, o objeto simples e passível de transação que ela se tornou”. Ela era uma dádiva, uma coisa agradável, que dava prazer e que constituía um vínculo entre as pessoas que se contratavam. No direito germânico, por sua vez, havia a instituição da caução, chamada de *wadium*, também baseada na dádiva. Quando alguém pegava algo emprestado de outrem, dava a este um objeto pessoal de pouco valor que deveria ser devolvido mediante o pagamento do que foi fornecido. A caução, além de gerar um vínculo entre os contratantes, comprometia “a honra, a autoridade, o *'mana'*” de quem a fornecia (Mauss, 2003: 290).

Mauss afirma que o sistema da troca-dádiva se extinguiu quase que totalmente, dando lugar ao contrato individual puro, quando as sociedades semitas, romana e grega “inventaram a distinção dos direitos pessoais e dos direitos reais, separaram a venda da

dádiva e da troca, isolaram a obrigação moral e o contrato, e sobretudo conceberam a diferença entre ritos, direitos e interesses” (Mauss, 2003: 276). É na análise das implicações dessas diferenciações que o autor, nas conclusões de seu ensaio, se volta para a sociedade ocidental. Ele reconhece que ainda existem resquícios daquele sistema na nossa sociedade, quando misturamos obrigação e liberdade, quando atribuímos valor sentimental às coisas, quando somos obrigados a retribuir o convite e a cortesia, para não ficarmos em dívida, dentre outras situações. Porém, o contrato individual puro proporciona, em grande medida, a perda do vínculo entre as pessoas, pois estabelece “os rigores, as abstrações e as inumanidades de nossos códigos” (Mauss, 2003: 295). Além do mais, os nossos contratos também possibilitam a especulação e a usura.

Mauss, enquanto socialista com ampla participação em comitês operários no período entreguerras (Barfield, 2001), propõe, então, que as instituições da nossa sociedade retomem a moral das sociedades da dádiva. Assim, os ricos deveriam voltar a se responsabilizar pelo conjunto da sociedade, como se fossem tesoureiros dela. É necessário também que tenhamos

mais preocupação com o indivíduo, sua vida, sua saúde, sua educação – o que é rentável, aliás – sua família e o futuro desta. É preciso mais boa fé, sensibilidade, generosidade nos contratos de arrendamento de serviços, de locação de imóveis, de venda de gêneros alimentícios necessários (Mauss, 2003: 298).

É fundamental também que o indivíduo “tenha um senso agudo de si mesmo, mas também dos outros, da realidade social” para que ele venha a “agir levando em conta a si, os subgrupos e a sociedade” (Mauss, 2003: 299). Enfim, é necessário que se restaurem os vínculos entre as pessoas que, nas sociedades da dádiva, eram constituídos pelas coisas dadas, recebidas e retribuídas. Percebemos então que Mauss retira de seu estudo das sociedades ditas primitivas lições que podem ser aplicadas à sua própria sociedade.

Radcliffe-Brown: a Estrutura Social e a Diferença entre Progresso e Evolução

Enquanto Mauss escreveu a obra que analisamos sem ter ido a campo uma única vez, Radcliffe-Brown dedicou sua carreira ao estudo etnográfico das sociedades nativas da África, das Ilhas do Pacífico e da Austrália. Tanto que ele fez deste último país “um *campus* avançado da antropologia britânica”, vindo a ocupar “a primeira cadeira de antropologia na Universidade de Sydney” (Peirano, 1995: 44), além de ter lecionado

também na África do Sul e em Tonga. Foi a partir de sua experiência etnográfica que o antropólogo inglês formulou o discurso intitulado *Sobre a Estrutura Social*, proferido em 1940, quando era presidente do *Royal Anthropological Institute*, e posteriormente publicado como texto no jornal da mesma instituição.

Radcliffe-Brown considerava a “antropologia social como a ciência natural da sociedade humana”, por isso ela deveria utilizar “métodos essencialmente semelhantes aos empregados nas ciências físicas e biológicas”. Para ele, a Antropologia é a ciência da sociedade, não da cultura, pois ela estuda a sociedade enquanto uma associação entre seres humanos. Então, o antropólogo social tem como objeto de estudo a estrutura social, que é “uma complexa rede de relações sociais” por meio da qual os seres humanos estão relacionados (Radcliffe-Brown, 1973: 233-234).

Segundo Radcliffe-Brown, os fenômenos sociais são os tipos de fenômenos naturais que estão relacionados com a estrutura social. Esta, por seu turno, assim como a estrutura dos organismos vivos, é formada pela interação das partes que a compõem. O autor salienta que, na sua época, o termo estrutura social era constantemente empregado em referência a “grupos sociais duráveis, como nações, tribos e clãs, que mantenham continuidade e identidade como grupos individuais, a despeito de transformações em seu seio”, mas que ele não significa apenas isso. As “relações de pessoa a pessoa”, como as relações de parentesco, e a “diferenciação de indivíduos e classes por seu desempenho social”, que originam as várias posições sociais existentes, também fazem parte da estrutura social (Radcliffe-Brown, 1973: 236).

Vimos que Radcliffe-Brown considera a estrutura social como uma rede de relações sociais por meio da qual os seres humanos estão ligados. Os seres humanos, por sua vez, podem ser vistos de duas maneiras. Por um lado, eles são personalidades sociais ou pessoas quando consideramos suas relações com a estrutura social e levamos em conta “todas as suas relações sociais”. Por outro lado, os seres humanos são indivíduos quando consideramos a sua dimensão biológica e psicológica. A Antropologia se interessa apenas nos seres humanos enquanto pessoas, segundo o autor (Radcliffe-Brown, 1973: 238).

De acordo com Radcliffe-Brown, o estudo da estrutura social se divide em três. Primeiramente temos o estudo da morfologia social. Ele se interessa pela forma da estrutura social, e leva em conta “as variedades, ou as diversidades de sistemas

estruturais” (Radcliffe-Brown, 1973: 240). Para isso deve-se realizar uma profunda pesquisa de campo em cada uma das sociedades em questão para, em seguida, comparar as suas estruturas. Nos estudos morfológicos, a observação e a descrição das relações sociais são feitas a partir da “conduta recíproca das pessoas em jogo”. A forma da estrutura social deve ser descrita “pelos padrões de conduta seguidos pelos indivíduos e grupos no trato mútuo”. Tais padrões constituem as normas sociais, que podem ser escritas ou não (Radcliffe-Brown, 1973: 244).

Em segundo lugar, temos o estudo da fisiologia social. Ele procura saber como as estruturas sociais se mantêm. A fisiologia social trata de todos os fenômenos sociais, pois eles estão relacionados direta ou indiretamente com a estrutura social. Os estudos fisiológicos levam em conta a função das instituições sociais, que é a sua relação com a estrutura social. Então, quando as instituições se relacionam com a estrutura social, contribuem para a continuidade desta estrutura.

Por fim, temos o estudo da transformação e do surgimento de novas estruturas. Em relação às sociedades ditas primitivas, os estudos da transformação social se interessam pelas mudanças provocadas nos modos de vida daquelas sociedades pelo contato com os europeus. A colonização da África, por exemplo, teria ocasionado a mudança da estrutura social daqueles que o autor chama de “povos incultos” do continente. Isso se deu devido à introdução de elementos da estrutura social da metrópole, que se mesclaram com os elementos da estrutura social local (Radcliffe-Brown, 1973: 248).

Ainda tratando do estudo da transformação social, Radcliffe-Brown diferenciou evolução de progresso. A evolução social diz respeito ao surgimento de novas formas de estrutura social a partir de estruturas mais antigas, sendo que estas geralmente são substituídas por aquelas, que são mais complexas. A complexidade da estrutura estaria relacionada à densidade das relações sociais estabelecidas pelas pessoas. Quanto mais relações, mais complexa é a sociedade. O progresso, por seu turno, está relacionado à aquisição pelos seres humanos de “maior controle sobre o meio físico mediante o aumento de conhecimento e aperfeiçoamento da técnica pelas invenções e descobrimentos”. É neste ponto do discurso que Radcliffe-Brown deixou transparecer sua preocupação com a própria sociedade. Ele afirmou que “o modo pelo qual hoje somos capazes de destruir consideráveis porções de cidades por bombardeios aéreos é um dos mais recentes e impressionantes resultados do progresso”. Em seguida,

completou dizendo que “o progresso não é a mesma coisa que evolução social, mas está muito intimamente relacionado com ela” (Radcliffe-Brown, 1973: 250).

Entendemos que o autor, no trecho do discurso que abordamos acima, questiona se o progresso alcançado pela sociedade ocidental devido a suas tecnologias, invenções e descobrimentos, e que lhe deu tamanho poder de destruição, pode ser considerado como um indicador da evolução daquela sociedade. Seus estudos sobre a estrutura das sociedades ditas primitivas fizeram com que Radcliffe-Brown refletisse sobre os rumos tomados pela sua própria sociedade. Enfim, ele refletiu a imagem da sua sociedade no espelho fornecido pelo Outro.

Margareth Mead: Sexo e Temperamento nas “Sociedades Primitivas” e a Crítica à Padronização de Papéis Sociais em Relação ao Sexo

Dos autores cujos textos nos propomos analisar, Margareth Mead é a que deixa mais clara a sua intenção de estudar o Outro visando à sua própria sociedade. De acordo com Gilmar Rocha, “poucos antropólogos tiveram a oportunidade de realizar trabalhos de campos em tão diversas sociedades em que ela realizou”, sendo que essas sociedades constituíam para a pesquisadora laboratórios nos quais poderia “testar hipóteses e modelos teóricos sobre problemas específicos” (Rocha, 2004: 113). Além disso, Rocha revela que os trabalhos de Mead tinham uma dimensão pedagógica, pois, “para ela, o conhecimento produzido pela antropologia acerca das variedades de respostas culturais que as sociedades primitivas eram capazes de fornecer deveria [...] servir a uma '*conscientização do mundo*'” (Rocha, 2004: 116; grifo do autor).

Podemos observar a preocupação pedagógica de Mead em seu livro *Sexo e Temperamento*, publicado pela primeira vez em 1935, no qual ela escreve que,

quando estudamos as sociedades mais simples, não podem deixar de nos impressionar as muitas maneiras como o homem tomou umas poucas sugestões e as trançou em belas e imaginosas texturas sociais que denominamos civilizações (Mead, 2000: 19).

Em outras palavras, o estudo das sociedades ditas primitivas, devido à sua suposta simplicidade, nos permitiria observar que as sociedades humanas, de um modo geral, constroem uma diversidade de culturas, tomando como base as poucas sugestões vindas da natureza. Enfim, as culturas humanas, além de diversas, seriam mais fruto da criatividade das sociedades do que de uma determinação da natureza.

Desse modo, a autora afirma que muitas das diferenças que existem entre homens e mulheres, na verdade, foram construídas socialmente. Sendo assim, elas não se baseiam “nos fundamentos biológicos do sexo”. Para comprovar essa tese, a autora pesquisou como os Arapesh, os Mundugumor e os Tchambuli da Nova Guiné “agruparam suas atitudes sociais em relação ao temperamento em torno dos fatos realmente evidentes das diferenças sexuais” (Mead, 2000: 22).

Por meio de sua pesquisa, Mead percebeu que nem os Arapesh, nem os Mundugumor consideravam a existência de temperamentos diferenciados em relação ao sexo. Entre os Arapesh, tanto homens quanto mulheres possuíam personalidade que, em nossa sociedade, “chamaríamos maternal em seus aspectos parentais e feminina em seus aspectos sexuais”. Os membros de ambos os sexos dessa sociedade eram “treinados a ser cooperativos, não agressivos, suscetíveis às necessidades e exigências alheias”. Já entre os Mundugumor, homens e mulheres eram agressivos e possuíam personalidade e comportamento que atribuiríamos ao estereótipo masculino na sociedade ocidental. Somente os Tchambuli delimitaram personalidades e comportamentos diferenciados para os dois sexos. Entre eles, os homens possuíam personalidade passiva e dependente, que para nós seria feminina, enquanto as mulheres possuíam personalidade ativa e dominante, que para nós seria masculina (Mead, 2000: 268).

Suas observações levaram a autora a concluir que a diferença de temperamento e de comportamento relacionados ao sexo se deve ao “condicionamento social”, e depende do “impacto do todo da cultura integrada sobre a criança em nascimento” (Mead, 2000: 268). Então, cada sociedade seleciona as características de cada sexo que lhes são desejáveis e as transmite às crianças por meio de seus sistemas educacionais. Isso ocorre tanto em sociedades que possuem personalidades e comportamentos idênticos para ambos os sexos, quanto em sociedades em que homens e mulheres possuem personalidades e comportamentos distintos. Vale ressaltar que, neste último caso, as características que são desejáveis para os homens são vetadas às mulheres, e vice-versa.

De acordo com Mead, nas sociedades que padronizam personalidades e comportamentos diferenciados para ambos os sexos e consideram esses padrões como naturais, os sujeitos que se identificam com as características do sexo oposto acabam sofrendo com a perturbação de “sua vida psicosssexual” (Mead, 2000: 280). Nesse caso,

as sociedades coagem os desajustados desde a infância, apregoando que eles deixarão de ser considerados humanos se não se enquadrarem nas distinções sexuais que estabeleceram. Além disso, não são apenas os desajustados que sofrem quando há distinções rígidas entre os sexos, mas toda a sociedade. Isso ocorre quando os sujeitos não conseguem desempenhar o papel social estipulado para eles, por exemplo, quando na sociedade ocidental os maridos não conseguem cumprir com a “sua obrigação” de sustentar a família por causa do desemprego e veem suas esposas ocuparem posições no mercado de trabalho.

Na conclusão de seu livro, Mead aponta que, ao perceber que “a personalidade masculina e feminina são socialmente produzidas”, três caminhos podem ser seguidos pelas sociedades, incluindo aí a sociedade ocidental. Primeiramente, pode-se “padronizar a personalidade de homens e mulheres como claramente constantes e tornar cada instituição da sociedade congruente com essa padronização”. Por exemplo, se considerarmos que as mulheres têm como “única função a maternidade, a educação e o cuidado dos filhos”, deveríamos dar todas as condições para que elas fizessem isso, sem que precisassem se ocupar de outra coisa como trabalhar fora, que poderia ser uma função exclusivamente masculina. Esse caminho seria problemático, pois representaria um “desperdício de dotes” tanto de homens quanto de mulheres, que poderiam desempenhar atividades diferentes daquelas rigidamente estipuladas para eles (Mead, 2000: 294-295).

Em segundo lugar, pode-se considerar que tanto homens quanto mulheres podem fazer as mesmas coisas, extinguindo qualquer distinção entre os sexos. Desse modo, meninos e meninas poderiam ser educados da mesma forma, para adquirirem as mesmas potencialidades. O problema deste caminho é a perda da complexidade das sociedades, que é proveniente também das “distinções em personalidade de sexo” (Mead, 2000: 296).

Por fim, as sociedades podem desenvolver as potencialidades de cada sujeito a partir do “reconhecimento dos genuínos dotes individuais quando ocorrem nos dois sexos” (Mead, 2000: 302). Assim, não haverá tarefas masculinas e femininas, mas atividades serão desenvolvidas por sujeitos de ambos os sexos que possuem pendores para elas. Ao trilhar este caminho, tanto os indivíduos quanto as sociedades sairiam ganhando, pois esses não ficariam vulneráveis aos sofrimentos gerados pelo desajustamento e aquelas continuariam com o benefício da complexidade.

Então, vemos que Margareth Mead, ao utilizar as sociedades Arapesh, Mundugumor e Tchambuli como um laboratório, comprova que a padronização de personalidades e comportamentos em relação ao sexo, que existe também na sua própria sociedade, é uma construção social que provoca sofrimento para indivíduos e grupos, e propõe a sua superação.

Considerações Finais

Depois de explorarmos os textos de Mauss, Radcliffe-Brown e Mead, percebemos que as preocupações destes autores com as próprias sociedades estão subjacentes aos seus estudos das sociedades ditas primitivas. Ao estudar a dádiva principalmente como algo que estabelece um vínculo entre as pessoas, nas sociedades chamadas por ele de primitivas ou arcaicas, Mauss está preocupado com a extinção deste vínculo na sociedade ocidental. Ao proferir um discurso teórico subsidiado pelos seus estudos dos nativos da África, das Ilhas do Pacífico e da Austrália e, em tal discurso, diferenciar progresso de evolução social, Radcliffe-Brown se questiona se o progresso alcançado pela sociedade ocidental é realmente um sinal de evolução desta sociedade. Ao pesquisar a relação entre sexo, temperamento e comportamento em três sociedades da Nova Guiné, Mead está preocupada em como esta relação se dá mais especificamente na sociedade dos Estados Unidos, da qual ela faz parte.

Enfim, nas obras dos três pesquisadores, vemos o Outro como um espelho por meio do qual é refletida a sociedade ocidental. Como dissemos acima, esta tendência é motivada pela crença de que as sociedades em que estudaram eram mais simples que as sociedades a que pertenciam os próprios antropólogos com os quais dialogamos. Além do mais, ela revela o ato da invenção tanto da cultura do Outro, quanto da própria cultura por parte dos antropólogos (Wagner, 2010).

Dissemos na introdução deste artigo que a tendência de estudar o Outro tendo em vista a própria sociedade pode ser observada nos textos antropológicos até meados do século XX. Isso ocorre porque, a partir de então, descobriu-se que a antropologia pode ser utilizada também para estudar a própria sociedade ocidental. Alguns atribuem essa descoberta à suposta extinção da cultura das sociedades ditas primitivas devido à ação colonizadora ocidental (Laplatine, 2000). Porém, consideramos isso um duplo exagero.

O primeiro exagero deriva da ideia da morte das culturas nativas. Marshall

Sahlins (1997) demonstra que, longe de morrer, as culturas das sociedades que constituíram por um longo tempo o campo preferencial dos antropólogos passam por um processo de revitalização constante, resistindo à aculturação que lhes seria imposta por sua participação no sistema-mundo. Este autor, ao comentar a perspectiva de Rena Lederman, a de Epeli Hau'ofa, complementada pela de George Marcus, e a de Terence Turner, demonstrou como povos indígenas e tradicionais enriqueceram sua cultura ao se integrar à economia global. Lederman apontou que entre os Mendi da Nova Guiné “os impulsos comerciais suscitados por um capitalismo invasivo são revertidos para o fortalecimento das noções indígenas da boa vida”, de acordo com sua noção de *developmen*, que significa desenvolver o homem (Sahlins, 1997: 60). Hau'ofa e Marcus mostraram que, apesar de estarem espalhados por vários países do mundo, os samoanos e os tonganeses não perderam de vista as suas terras natais, mantendo-se ligados a elas em si – no caso dos tonganeses, que mantêm os tradicionais direitos de propriedade nas terras de origem –, e à sua população – no caso dos samoanos, que reproduzem internacionalmente os sistemas hierárquicos de parentesco locais. Turner, por sua vez, observou que, em sua relação com o Estado e com a sociedade brasileira abrangente, os Kayapó utilizam sua cultura como bandeira para fazerem valer seu protagonismo, e assim “domesticarem os meios e controlarem as forças de sua transformação histórica” (Sahlins, 1997: 126).

O segundo exagero decorre da ideia de que a falta do campo alhures fez com que os antropólogos pesquiassem diretamente as próprias sociedades. Marc Augé (2012) afirma que não foi a falta de campos distantes, mas as características apresentadas pela própria sociedade ocidental da supermodernidade que atraíram o olhar dos antropólogos para si. Dentre essas características podemos destacar a aceleração da história, ou do tempo, e a ampliação do espaço. A aceleração da história se deve ao fato de que há, na contemporaneidade, uma multiplicidade de acontecimentos em curso sem que haja tempo desses acontecimentos serem previstos. Por isso a aceleração do tempo exige constante ressignificação do mundo. Já a ampliação do espaço, por meio da conquista do espaço sideral, é acompanhada pelo “encolhimento do planeta”, possibilitado pelos meios de transporte e de comunicação via satélite, bem como pela indústria cultural (Augé, 2012: 33). Essa contradição também atrai o olhar dos antropólogos para a sociedade ocidental.

Depois de desconstruirmos a perspectiva segundo a qual a antropologia voltou seus olhos para a sociedade ocidental pela falta de seu objeto tradicional ou de campos

alhures, resta-nos apenas dizer que, ao estudarmos antropologicamente a nossa própria sociedade, devemos ter a mesma atitude que tivemos ao estudar o Outro. Parafraseando François Laplantine (2000), devemos estranhar o que nos é familiar. Só assim poderemos viver em nossa própria sociedade o choque cultural que, de acordo com Roy Wagner (2010), possibilita aos antropólogos a invenção das culturas.

Referências Bibliográficas

AUGÉ, Marc. **Não lugares**: Introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas: Papirus, 2012.

BARFIELD, Thomas (Ed.). Mauss, Marcel (1872-1950). In: **Diccionario de Antropologia**. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2001. p. 414-416.

CASTRO, Celso (Org.). **Evolucionismo cultural**: textos de Morgan, Tylor e Frazer. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

CLIFFORD, James. Sobre a alegoria etnográfica. In: _____. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2002. cap. 2: 63-99.

DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa. In: **Émile Durkheim**. Os Pensadores. Vol.: XXXIII. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

LAPLANTINE, François. **Aprender antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: _____. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 183-314.

MEAD, Margareth. **Sexo e Temperamento**. São Paulo: Perspectiva, 2000.

MERCIER, Paul. **Historia de la Antropologia**. Barcelona, Ediciones Península, 1974.

PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 2005.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred. R. Sobre a estrutura social. In: _____. **Estrutura e função na sociedade primitiva**. Petrópolis: Vozes, 1973. Cap. X. p. 232-251.

ROCHA, Gilmar. "Culturas e personalidades": as experiências etnográficas de Ruth Benedict e Margareth Mead nos anos 20-40. **Cadernos de Estudos Sociais**, Recife, v. 20, n. 1, 2004: 107-128.

SAHLINS, Marshall. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (Parte I e II). **Mana**, Rio de Janeiro, v.3 n. 1 e v.3 n. 2, 1997.

WAGNER, Roy. **A invenção das culturas**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.