

Lúcio Sousa

# ANTROPOLOGIA CULTURAL

Caderno de Apoio



Universidade Aberta  
2008

ISBN: 978-972-674-551-8

Capa: Fotografias: Lúcio Sousa.

Nota: as fotos utilizadas são do autor, excepto se indicada outra fonte.

Copyright © UNIVERSIDADE ABERTA – 2008  
Palácio Ceia • Rua da Escola Politécnica, 147  
1269-001 Lisboa – Portugal  
[www.univ-ab.pt](http://www.univ-ab.pt)  
*e-mail*: [cvendas@univ-ab.pt](mailto:cvendas@univ-ab.pt)

# Antropologia Cultural

---

- 0 **Apresentação do Caderno de Apoio**
  
- 0 **Programa de Antropologia Cultural**
  
- 0 **Conteúdos Temáticos**
  
- 0 **1. Cultura na aceção antropológica**
  
- 0 **2. A variação biológica e cultural humana**
  
- 0 **3. Origem e evolução das sociedades humanas**
  
- 0 **4. Temas clássicos da Antropologia Cultural**
  
- 0 **5. Mudança cultural, globalização e identidades**
  
- 0 **Bibliografia consultada e leituras complementares**



---

## **Apresentação do Caderno de Apoio**



---

O Caderno de Apoio da disciplina de Antropologia Cultural tem como objectivo apresentar ao aluno os conteúdos e objectivos do programa e sua articulação com o livro adoptado, facultar textos e conceitos que complementem os temas abordados, desenvolver matérias não abordadas e propor um conjunto de indicações bibliográficas complementares para o estudo e aquisição de competências no âmbito da disciplina.

O estudo, e a respectiva articulação entre livro adoptado e caderno de apoio, deve ser preparado tendo em conta das indicações dadas nos “Conteúdos temáticos e material de trabalho”, bem como no quadro “Onde estudar os conteúdos/objectivos específicos” que inicia cada um dos temas.

Os temas *3. Origem e evolução das sociedades humanas* e *5. Antropologia: mudança cultural, globalização e identidades*, bem como os sub-temas *2.1 A evolução e variação biológica; 4.1 Estratificação social e 4.5 Antropologia e Arte*, são trabalhados exclusivamente no livro adoptado.

O Caderno é um instrumento de trabalho que se articula com o livro adoptado e com a página Web da disciplina que deve ser consultada regularmente e onde serão actualizadas fontes de estudo.

### **Pressupostos e finalidades do caderno de Apoio**

Considerando que os destinatários deste Caderno de Apoio são estudantes em regime de auto-aprendizagem, os objectivos prioritários são:

- a) facultar ao estudante os conteúdos e conceitos do programa da disciplina;
- b) indicar os objectivos específicos a trabalhar em cada tema;
- c) proporcionar elementos que complementem o livro adoptado nos conteúdos da disciplina e que este não desenvolve<sup>1</sup>;
- d) indicar um conjunto de materiais adicionais de estudo, alguns disponíveis online;
- e) permitir uma articulação com materiais pedagógicos a disponibilizar na página da disciplina web/Plataforma E-Learning;
- f) apresentar actividades complementares, de carácter formativo, que permitam aprofundar a aprendizagem realizada.

<sup>1</sup> Optou-se por seleccionar prioritariamente textos e materiais em língua portuguesa.





---

## **Programa de Antropologia Cultural**



---

## **Sinopse**

Pretende-se nesta disciplina analisar os conceitos de cultura, evidenciando o campo da antropologia cultural nos seus propósitos epistemológicos, temas de interesse e práticas de investigação. É dada especial atenção às questões da diversidade biológica e cultural humana na compreensão das relações entre diferentes grupos sociais na actualidade. A capacitação e análise de vários exemplos etnográficos possibilitarão ao aluno um quadro de referência para ler o mundo global em que vivemos.

## **Competências:**

1. Dominar a terminologia adequada à argumentação antropológica;
2. Definir e contextualizar os conceitos fundamentais dos diversos temas estudados;
3. Avaliar reflexivamente problemáticas actuais resultantes da interculturalidade e visão do outro;
4. Investigar os múltiplos contextos locais e globais nos quais se intersectam os indivíduos enquanto portadores de cultura;
5. Aplicar a capacitação teórica e etnográfica adquirida em contextos de interacção social (profissional ou pessoal).

## **Línguas de trabalho e pré-requisitos**

O Caderno de Apoio é elaborado em português, com algumas citações em inglês. Sugerem-se alguns textos de apoio disponíveis online (a sua leitura é de carácter complementar).

Para desenvolver as tarefas de leitura e pesquisa propostas como actividades formativas os alunos devem ter a competência e capacidade para aceder e pesquisar na Internet.

A disciplina não tem precedências mas a sua concepção é articulada com as disciplinas disponíveis actualmente no Curso de Ciências Sociais de forma a evitar, tanto quanto possível, sobreposições temáticas.



---

## **Conteúdos Temáticos**



---

## **1. Cultura na acepção antropológica**

- 1.1. Desenvolvimento do conceito de cultura
- 1.2. Teorias modernas sobre cultura
- 1.3. Características e operacionalidade da cultura
- 1.4. Universais da Cultura

## **2. A variação biológica e cultural Humana**

- 2.1. A evolução e variação biológica
- 2.2. A evolução e variação cultural
- 2.3. Em torno dos conceitos de raça e racismo
- 2.4. A língua e a linguagem

## **3. Origem e evolução das sociedades humanas**

- 3.1. Caça e recollecção
- 3.2. Divisão social do trabalho
- 3.3. Primórdios da agricultura
- 3.4. A emergência de sociedades-estado

## **4. Temas clássicos de Antropologia cultural**

- 4.1. Estratificação social
- 4.2. O ciclo de vida
- 4.3. Cultura e Personalidade
- 4.4. Cultura (i)material: patrimónios e técnicas (in)tangíveis
- 4.5. Antropologia e arte
- 4.6. Folclore

## **5. Mudança cultural, globalização e identidades**

- 5.1. Mudança cultural, inovação e difusão
- 5.2. Colonização, desenvolvimento e resistências
- 5.3. Diásporas e corporações transnacionais
- 5.4. Revivalismo étnico e pluralismo cultural

## Conteúdos temáticos e material de trabalho

Conteúdos	Conceitos	Objectivos gerais	Recursos
<b>1. Cultura na acepção antropológica</b> 1.1 Desenvolvimento do conceito de cultura 1.2 Teorias modernas sobre cultura 1.3 Características e operacionalidade da cultura 1.4 Universais da cultura	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ <i>Cultura</i></li> <li>▪ <i>Alteridade</i></li> <li>▪ <i>Etnocentrismo</i></li> <li>▪ <i>Diversidade cultural</i></li> <li>▪ <i>Universais de cultura</i></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Analisar o(s) conceitos de cultura;</li> <li>▪ Comentar a interação entre alteridade e o relativismo cultural;</li> <li>▪ Conhecer dimensões culturais comuns entre diferentes sociedades humanas.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Batalha, 2004: 52-56</li> <li>▪ Caderno de Apoio: 17-40</li> </ul>
<b>2. A variação biológica e cultural Humana</b> 2.1 A evolução e variação biológica 2.2 A evolução e variação cultural 2.3 Em torno dos conceitos de raça e racismo 2.4 A língua e a linguagem	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ <i>Processo evolutivo</i></li> <li>▪ <i>Hominição</i></li> <li>▪ <i>Racismo e xenofobia</i></li> <li>▪ <i>Linguagem</i></li> <li>▪ <i>Mecanismo adaptativo</i></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Aprender o indivíduo humano como ser biológico, cultural e social;</li> <li>▪ Conhecer o processo de hominição e a evolução paleontológica da humanidade;</li> <li>▪ Discutir a importância da linguagem na formação e transmissão da cultura humana.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Batalha, 2004: 57-91</li> <li>▪ Caderno de Apoio: 41-71</li> </ul>
<b>3. Origem e evolução das sociedades humanas</b> 3.1 Caça e recolção 3.2 Divisão social do trabalho 3.3 Primórdios da agricultura 3.4 A emergência de sociedades-estado	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ <i>Modo de subsistência</i></li> <li>▪ <i>Divisão social do trabalho</i></li> <li>▪ <i>Formas de produção</i></li> <li>▪ <i>Sociedades-estado</i></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Entender as formas de organização social das diferentes sociedades;</li> <li>▪ Conhecer as diferentes formas de produção e distribuição de produtos;</li> <li>▪ Analisar implicações ambientais, sociais e políticas de cada uma das sociedades.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Batalha, 2004: 93-116</li> <li>▪ Caderno de Apoio: 73-77</li> </ul>
<b>4. Temas clássicos de Antropologia cultural</b> 4.1 Estratificação social 4.2 O ciclo de vida 4.3 Cultura e Personalidade 4.4 Cultura (i)material: patrimónios e técnicas (in)tangíveis 4.5 Antropologia e arte 4.6 Folclore	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ <i>Estratificação social</i></li> <li>▪ <i>Sexo e género</i></li> <li>▪ <i>Ciclo de vida/Rituais</i></li> <li>▪ <i>Personalidade</i></li> <li>▪ <i>Simbolismo e Arte</i></li> <li>▪ <i>Cultura (i)material</i></li> <li>▪ <i>Folclore</i></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Analisar as formas de estratificação social;</li> <li>▪ Compreender o ciclo de vida e os rituais associados;</li> <li>▪ Problematizar a noção de cultural (i)material;</li> <li>▪ Relacionar a cultura e a personalidade;</li> <li>▪ Examinar a representação simbólica e a expressão artística como actos culturais;</li> <li>▪ Avaliar a potencialidade do folclore.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Batalha, 2004: 195-221</li> <li>▪ 257-300</li> <li>▪ Caderno de Apoio: 79-122</li> </ul>
<b>5. Mudança cultural, globalização e identidades</b> 5.1 Mudança cultural, inovação e difusão 5.2 Colonização, desenvolvimento e resistências 5.3 Diásporas e corporações transnacionais 5.4 Revivalismo étnico, pluralismo cultural	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ <i>Globalização</i></li> <li>▪ <i>Colonização</i></li> <li>▪ <i>Etnia/nacionalismo</i></li> <li>▪ <i>Conflito/exclusão social</i></li> <li>▪ <i>Pluralismo cultural</i></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Entender o processo de globalização e as suas implicações culturais, sociais, políticas e económicas (perspectiva macro e micro),</li> <li>▪ Analisar o fenómeno das diásporas e migrações,</li> <li>▪ Compreender as formas de resistência e criação cultural em contextos de crise e mudança..</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Batalha, 2004: 301-357</li> <li>▪ Caderno de Apoio: 123-127</li> </ul>



---

## **1. Cultura na acepção antropológica**



---

## Objectivos gerais

No final desta unidade o aluno deve estar apto a:

- Analisar o(s) conceito(s) de cultura.
- Comentar a interacção entre alteridade e o relativismo cultural.
- Conhecer dimensões culturais comuns entre diferentes sociedades humanas.

### Onde estudar os conteúdos/objectivos específicos

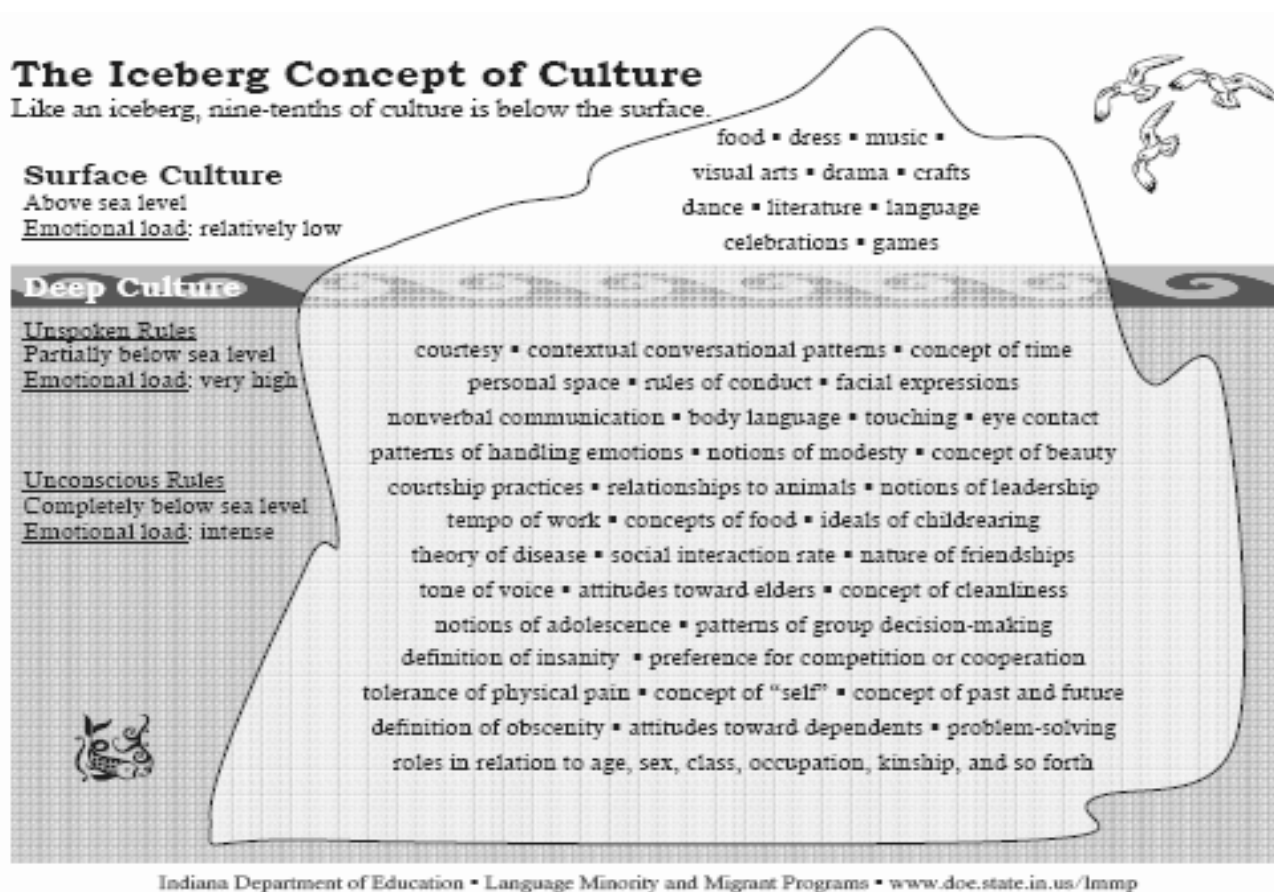
Conteúdos	Livro/Caderno	Objectivos específicos
<b>1.1 Desenvolvimento do conceito de cultura</b>	Livro: pág. 52- 56 Caderno (§ 1.1)	<ul style="list-style-type: none"><li>• definir cultura na acepção antropológica;</li><li>• identificar os diferentes planos da cultura;</li><li>• explicar as características da cultura.</li></ul>
<b>1.2 Teorias modernas sobre cultura</b>	Caderno (§ 1.2)	<ul style="list-style-type: none"><li>• identificar e elucidar as principais teorias modernas sobre cultura.</li></ul>
<b>1.3 Características e componentes da cultura</b>	Caderno (§ 1.3)	<ul style="list-style-type: none"><li>• identificar e explicar as principais características da cultura (1.1);</li><li>• analisar e comentar as diversas classificações de cultura;</li><li>• reconhecer e explicitar as diversas componentes da cultura.</li></ul>
<b>1.4 Universais da Cultura</b>	Caderno (§ 1.4)	<ul style="list-style-type: none"><li>• identificar os principais universais de cultura;</li><li>• discutir a noção de relativismo cultural.</li></ul>



## 1.1 Desenvolvimento do conceito de cultura

O conceito de cultura é um dos mais debatidos na antropologia e a sua utilização está longe de um consenso. Por um lado a sua utilização não é exclusiva da disciplina, por outro lado no seu seio assiste-se à proliferação de definições e de perspectivas.

Recorre-se com frequência a metáforas para explicar o que é a cultura e a sua densidade. Uma das mais interessantes imagens elaboradas a este respeito é a da cultura como um iceberg! Tal como um iceberg, aquilo que vemos da cultura é somente a sua superfície, sendo por vezes difícil imaginar e conceber o que se oculta por abaixo da linha de água.



Fonte: Indiana Department of Education, Language Minority and Migrant Programs, [www.doe.state.in.us/lmmp](http://www.doe.state.in.us/lmmp).

A noção de cultura na acepção antropológica tem um percurso que é estranhamente similar àquele que os mitos estudados por antropólogos em todo o mundo: a separação da cultura da natureza. Desta separação resulta o dilema exposto por Laraia (1986): a conciliação da unidade biológica e a grande diversidade cultural da espécie humana.

---

(...) Em suma, a nossa espécie tinha conseguido, no decorrer de sua evolução, estabelecer uma distinção de gênero e não apenas de grau em relação aos demais seres vivos. Os fundadores de nossa ciência, através dessa explicação, tinham repetido a temática quase universal dos mitos de origem, pois a maioria destes preocupa-se muito mais em explicar a separação da cultura da natureza do que com as especulações de ordem cosmogônica. (Laraia, 1986, 28-29)

A ideia de cultura antecede o surgimento da antropologia como ciência. No entanto as ideias preexistentes não deixaram de marcar a concepção da perspectiva antropológica. Os antecedentes históricos da cultura são analisados por Laraia:

No final do século XVIII e no princípio do seguinte, o termo germânico Kultur era utilizado para simbolizar todos os aspectos espirituais de uma comunidade, enquanto a palavra francesa Civilization referia-se principalmente às realizações materiais de um povo. Ambos os termos foram sintetizados por Edward Tylor (1832-1917) no vocábulo inglês Culture, que *“tomado em seu amplo sentido etnográfico é este todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade”*<sup>1</sup>. Com esta definição Tylor abrangia em uma só palavra todas as possibilidades de realização humana, além de marcar fortemente o caráter de aprendizado da cultura em oposição à ideia de aquisição inata, transmitida por mecanismos biológicos. (Laraia, 1986, 25)

<sup>1</sup> Na realidade Tylor (1920) alude a ambos os termos no primeiro parágrafo da sua obra *Primitive Culture*: “CULTURE or Civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other (capabilities and habits) acquired by man as a member of society.” (sublinhado nosso).

Esta dimensão biológica era uma herança das tradições discutidas no séc. XVII por Locke e no séc. XVIII por Turgot e Rosseau:

(...) A ideia de cultura, com efeito, estava ganhando consistência talvez mesmo antes de John Locke (1632-1704) que, em 1690, ao escrever Ensaio acerca do entendimento humano, procurou demonstrar que a mente humana não é mais do que uma caixa vazia por ocasião do nascimento, dotada apenas da capacidade ilimitada de obter conhecimento, através de um processo que hoje chamamos de endoculturação. Locke refutou fortemente as ideias correntes na época (e que ainda se manifestam até hoje) de princípios ou verdades inatas impressos hereditariamente na mente humana, ao mesmo tempo em que ensaiou os primeiros passos do relativismo cultural ao afirmar que os homens têm princípios práticos opostos: “Quem investigar cuidadosamente a história da humanidade, examinar por toda a parte as várias tribos de homens e com indiferença observar as suas ações, será capaz de convencer-se de que raramente há princípios de moralidade para serem designados, ou regra de virtude para ser considerada... que não seja, em alguma parte ou outra, menosprezado e condenado pela moda geral de todas as sociedades de homens, governadas por opiniões práticas e regras de condutas bem contrárias umas às outras.”

---

(...) Jacques Turgot (1727-1781), ao escrever o seu *Plano para dois discursos sobre história universal*, afirmou: Possuidor de um tesouro de signos que tem a faculdade de multiplicar infinitamente, o homem é capaz de assegurar a retenção de suas idéias eruditas, comunicá-las para outros homens e transmiti-las para os seus descendentes como uma herança sempre crescente. (O grifo é nosso.) Basta apenas a retirada da palavra erudita para que esta afirmação de Turgot possa ser considerada uma definição aceitável do conceito de cultura (embora em nenhum momento faça menção a este vocábulo). (...)

Jean Jacques Rousseau (1712-1778), em seu *Discurso sobre a origem e o estabelecimento da desigualdade entre os homens*, em 1775, seguiu os passos de Locke e de Turgot ao atribuir um grande papel à educação, chegando mesmo ao exagero de acreditar que esse processo teria a possibilidade de completar a transição entre os grandes macacos (chimpanzé, gorila e orangotango) e os homens. (Laraia, 1986, 25-27)

Com uma forte oposição à visão do racismo e etnocentrismo evolucionista, a ideia de cultura em Boas assenta em três temas essenciais: a cultura é uma alternativa explícita à noção de raça (características físicas) tanto na classificação como na explicação das diferenças humanas. A cultura tem origem em histórias contingentes resultantes de elementos originários de tempos e lugares diferentes. Apesar desta origem histórica contingente os elementos da cultura são reunidos de acordo com o “*génio de um povo*”. (Barnard e Spencer, 2004, 138)

Mas após esta definição tyloriana, o conceito de cultura foi objecto de inúmeras enunciações sendo discutível se a sua profusão representa uma mais valia para a antropologia. Kroeber e Kluckhohn (1952) coligiram mais de uma centena de definições. Se Kroeber (1950) considera este movimento clarificador, Geertz (1973) tem uma visão diferente:

Mais de um século transcorrido desde a definição de Tylor, era de se esperar que existisse hoje um razoável acordo entre os antropólogos a respeito do conceito. Tal expectativa seria coerente com o otimismo de Kroeber que, em 1950, escreveu que “a maior realização da Antropologia na primeira metade do século XX foi a ampliação e a clarificação do conceito de cultura” (“Anthropology”, in *Scientific American*, 183). Mas, na verdade, as centenas de definições formuladas após Tylor serviram mais para estabelecer uma confusão do que ampliar os limites do conceito. Tanto é que, em 1973, Geertz escreveu que o tema mais importante da moderna teoria antropológica era o de “diminuir a amplitude do conceito e transformá-lo num instrumento mais especializado e mais poderoso teoricamente”. Em outras palavras, o universo conceitual tinha atingido tal dimensão que somente com uma contração poderia ser novamente colocado dentro de uma perspectiva antropológica.

---

(...) Kroeber acabou de romper todos os laços entre o cultural e o biológico, postulando a supremacia do primeiro em detrimento do segundo em seu artigo, hoje clássico, “O Superorgânico” (in *American Anthropologist*, vol.XIX, nº 2, 1917). Completava-se, então, um processo iniciado por Lineu, que consistiu inicialmente em derrubar o homem de seu pedestal sobrenatural e colocá-lo dentro da ordem da natureza. O segundo passo deste processo, iniciado por Tylor e completado por Kroeber, representou o afastamento crescente desses dois domínios, o cultural e o natural. (Laraia, 1986, 27-28)

Hoje em dia esta distinção reencontra críticas acérrimas que defendem a necessidade de ver o Homem nesta dupla dimensão. Em Antropologia o conceito continua a ser frutífero, pelo menos nas polémicas, nomeadamente com o discurso pós-moderno.

Relativamente à origem da cultura subsistem duas explicações essenciais: as da paleontologia humana e as da antropologia social. No entanto, subsiste uma dúvida quanto ao momento em que o “salto” cultural se assumiu perante a cultura. Ao contrário dos mitos, em que normalmente algo demarca claramente o momento de mudança, este processo parece ser eminentemente gradual e lento (pelo menos no passado).

Segundo diversos autores, entre eles Richard Leackey e Roger Lewin, o início do desenvolvimento do cérebro humano é uma consequência da vida arborícola de seus remotos antepassados. Esta vida arborícola, onde o faro perdeu muito de sua importância, foi responsável pela eclosão de uma visão estereoscópica. Esta, combinada com a capacidade de utilização das mãos, abriu para os primatas, principalmente os superiores, um mundo tridimensional, inexistente para qualquer outro mamífero. O fato de poder pegar e examinar um objeto atribui a este significado próprio. A forma e a cor podem ser correlacionadas com a resistência e o peso (não deixando ainda de lado a tradicional forma de investigação dos mamíferos: o olfato), fornecendo uma nova percepção.

David Pilbeam refere-se ao bipedismo como uma característica exclusiva dos primatas entre todos os mamíferos. “Quase todos os primatas vivos se comportam como bípedes de vez em quando”, afirma ele. A seguir considera que o bipedismo foi, provavelmente, o resultado de todo um conjunto de pressões seletivas: “para o animal parecer maior e mais intimidante, para transportar objetos (alimentos ou filhotes), para utilizar armas (cacete ou lança) e para aumentar a visibilidade.

Kenneth P. Oakley destaca a importância da habilidade manual, possibilitada pela posição ereta, ao proporcionar maiores estímulos ao cérebro, com o consequente desenvolvimento da inteligência humana. A cultura seria, então, o resultado de um cérebro mais volumoso e complexo. (Laraia, 1986, 54-55)



---

Entre os autores da antropologia social registre-se as ideias de Lévi-Strauss e de White (Laraia, 1986)

“Claude Lévi-Strauss (...) considera que a cultura surgiu no momento em que o homem convencionou a primeira regra, a primeira norma. Para Lévi-Strauss, esta seria a proibição do incesto, padrão de comportamento comum a todas as sociedades humanas. Todas elas proíbem a relação sexual de um homem com certas categorias de mulheres (entre nós, a mãe, a filha e a irmã).”

“Leslie White (...) considera que a passagem do estado animal para o humano ocorreu quando o cérebro do homem foi capaz de gerar símbolos. “Todo comportamento humano se origina no uso de símbolos. Foi o símbolo que transformou nossos ancestrais antropóides em homens e fê-los humanos. Todas as civilizações se espalharam e perpetuaram somente pelo uso de símbolos.... Toda cultura depende de símbolos. É o exercício da faculdade de simbolização que cria a cultura e o uso de símbolos que torna possível a sua perpetuação. Sem o símbolo não haveria cultura, e o homem seria apenas animal, não um ser humano.... O comportamento humano é o comportamento simbólico. Uma criança do gênero *Homo* torna-se humana somente quando é introduzida e participa da ordem de fenômenos superorgânicos que é a cultura. E a chave deste mundo, e o meio de participação nele, é o símbolo”

Com efeito, temos de concordar que é impossível para um animal compreender os significados que os objetos recebem de cada cultura. Como, por exemplo, a cor preta significa luto entre nós e entre os chineses é o branco que exprime esse sentimento. Mesmo um símio não saberia fazer a distinção entre um pedaço de pano, sacudido ao vento, e uma bandeira desfraldada. Isto porque, como afirmou o próprio White, “todos os símbolos devem ter uma forma física, pois do contrário não podem penetrar em nossa experiência, mas o seu significado não pode ser percebido pelos sentidos”. Ou seja, para perceber o significado de um símbolo é necessário conhecer a cultura que o criou. (Laraia, 1986, 56-57)

O salto da natureza para a humanidade ou o ponto crítico da cultura é no entanto considerado como uma impossibilidade científica (Laraia, 1986):

“(...) a aceitação de um ponto crítico, expressão esta utilizada por Alfred Kroeber ao conceber a eclosão da cultura como um acontecimento súbito, um salto quantitativo na filogenia dos primatas: em um dado momento um ramo dessa família sofreu uma alteração orgânica e tornou-se capaz de “exprimir-se, aprender, ensinar e de fazer generalizações a partir da infinita cadeia de sensações e objetivos isolados”.

Em essência, a explanação acima não é muito diferente da formulada por alguns pensadores católicos, preocupados com a conciliação entre a doutrina e a ciência, segundo a qual o homem adquiriu cultura no momento em que recebeu do Criador uma alma imortal. E esta somente foi atribuída ao primata no momento em que a Divindade considerou que o corpo do

---

mesmo tinha evoluído organicamente o suficiente para tornar-se digno de uma alma e, conseqüentemente, de cultura.

O ponto crítico, mais do que um evento maravilhoso, é hoje considerado uma impossibilidade científica: a natureza não age por saltos. O primata, como ironizou um antropólogo físico, não foi promovido da noite para o dia ao posto de homem. O conhecimento científico atual está convencido de que o salto da natureza para a cultura foi contínuo e incrivelmente lento.

Clifford Geertz, antropólogo norte-americano, mostra em seu artigo “A transição para a humanidade” como a paleontologia humana demonstrou que o corpo humano formou-se aos poucos. O Australopiteco Africano (cujas datações recentes realizadas na Tanzânia atribuem-lhe uma antigüidade muito maior que 2 milhões de anos), embora dotado de um cérebro 1/3 menor que o nosso e uma estatura não superior a 1,20m, já manufacturava objetos e caçava pequenos animais. Devido à dimensão de seu cérebro parece, entretanto, improvável que possuísse uma linguagem, na moderna acepção da palavra. O Australopiteco parece ser, portanto, uma espécie de homem que evidentemente era capaz de adquirir alguns elementos da cultura – fabricação de instrumentos simples, caça esporádica, e talvez um sistema de comunicação mais avançado do que o dos macacos contemporâneos, embora mais atrasado do que a fala humana, porém incapaz de adquirir outros, o que lança certa dúvida sobre a teoria do ponto crítico.

O fato de que o cérebro do Australopiteco media 1/3 do nosso leva Geertz a concluir que “logicamente a maior parte do crescimento cortical humano foi *posterior e não anterior* ao início da cultura”. Assim, continua: “O fato de ser errônea a teoria do ponto crítico (pois o desenvolvimento cultural já se vinha processando bem antes de cessar o desenvolvimento orgânico) é de importância fundamental para o nosso ponto de vista sobre a natureza do homem que se torna, assim, não apenas o produtor da cultura, mas também, num sentido especificamente biológico, o produto da cultura.”

A cultura desenvolveu-se, pois, simultaneamente com o próprio equipamento biológico e é, por isso mesmo, compreendida como uma das características da espécie, ao lado do bipedismo e de um adequado volume cerebral. (Laraia, 1986, 58-59)

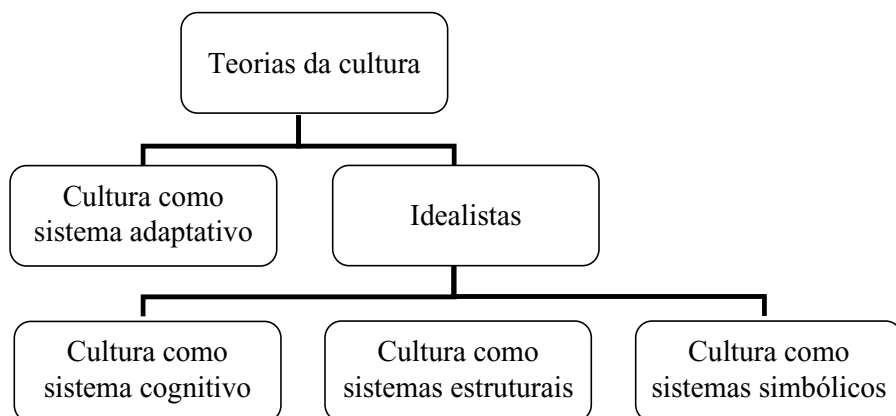
## 1.2 Teorias modernas sobre cultura

Na antropologia alguns autores proeminentes não atribuíram qualquer valor ao conceito de cultura, tradicionalmente associado ao debate na escola francesa e americana, e valorizaram outros conceitos como sociedade. Radcliffe-Brown refutava qualquer valor ao termo designando a cultura como uma “abstracção vaga” (Barnard e Spencer, 2004, 140).

Laraia (1986, 2005) analisa em dois textos o que denomina as modernas teorias de cultura. Seguindo de perto Roger Keesing o autor identifica duas

---

grandes linhas epistemológicas: uma que privilegia a noção de cultura como sistema adaptativo e outra que a vê como idealista.



Como refere o autor, as teorias que consideram a cultura como um sistema adaptativo foram iniciadas por neo-evolucionistas como Leslie White, e reformuladas por Sahlins, Harris, Carneiro, Rappaport, Vayda e outros que, apesar das discrepâncias que apresentam entre si, concordam em que:

“1. “Culturas são sistemas (de padrões de comportamento socialmente transmitidos) que servem para adaptar as comunidades humanas aos seus embasamentos biológicos. Esse modo de vida das comunidades inclui tecnologias e modos de organização econômica, padrões de estabelecimento, de agrupamento social e organização política, crenças e práticas religiosas, e assim por diante.”

2. “Mudança cultural é primariamente um processo de adaptação equivalente à seleção natural.” (“O homem é um animal e, como todos animais, deve manter uma relação adaptativa com o meio circundante para sobreviver. Embora ele consiga esta adaptação através da cultura, o processo é dirigido pelas mesmas regras de seleção natural que governam a adaptação biológica.” B. Meggers, 1977)

3. “A tecnologia, a economia de subsistência e os elementos da organização social diretamente ligada à produção constituem o domínio mais adaptativo da cultura. É neste domínio que usualmente começam as mudanças adaptativas que depois se ramificam. Existem, entretanto, divergências sobre como opera este processo. Estas divergências podem ser notadas nas posições do materialismo cultural, desenvolvido por Marvin Harris, na dialética social dos marxistas, no evolucionismo cultural de Elman Service e entre os ecologistas culturais, como Steward.”

4. “Os componentes ideológicos dos sistemas culturais podem ter conseqüências adaptativas no controle da população, da subsistência, da manutenção do ecossistema etc.” (Laraia, 1986, 60-61)

---

Relativamente às teorias idealistas de cultura há a reter três diferentes abordagens. A primeira delas é a dos que consideram cultura como sistema cognitivo, produto dos chamados “novos etnógrafos” emergente nos anos 1970:

“(...) Esta abordagem antropológica tem se distinguido pelo estudo dos sistemas de classificação de *folk* isto é, a análise dos modelos construídos pelos membros da comunidade a respeito de seu próprio universo. Assim, para W. Goodenough, cultura é um sistema de conhecimento: “consiste em tudo aquilo que alguém tem de conhecer ou acreditar para operar de maneira aceitável dentro de sua sociedade.” Keesing comenta que se cultura for assim concebida ela fica situada epistemologicamente no mesmo domínio da linguagem, como um evento observável. Daí o fato de que a antropologia cognitiva (a praticada pelos “novos etnógrafos”) tem se apropriado dos métodos lingüísticos, como por exemplo a análise componencial.” (Laraia, 1986, 62)

A segunda abordagem é aquela que considera cultura como sistema estrutural – perspectiva desenvolvida por Lévi-Strauss,

“(...) que define cultura como um sistema simbólico que é uma criação acumulativa da mente humana. O seu trabalho tem sido o de descobrir na estruturação dos domínios culturais – mito, arte, parentesco e linguagem – os princípios da mente que geram essas elaborações culturais.” (...) Lévi-Strauss, a seu modo, formula uma nova teoria da unidade psíquica da humanidade. Assim, os paralelismos culturais são por ele explicados pelo fato de que o pensamento humano está submetido a regras inconscientes, ou seja, um conjunto de princípios – tais como a lógica de contrastes binários, de relações e transformações – que controlam as manifestações empíricas de um dado grupo.” (Laraia, 1986, 62-63)

A última das três abordagens é a que considera cultura como sistema simbólico. Esta posição foi desenvolvida principalmente por dois antropólogos: Clifford Geertz e David Schneider. O primeiro

(...) busca uma definição de homem baseada na definição de cultura. Para isto, refuta a idéia de uma forma ideal de homem, decorrente do iluminismo e da antropologia clássica, perto (na qual as demais eram distorções ou aproximações, e tenta resolver o paradoxo (...) de uma imensa variedade cultural que contrasta com a unidade da espécie humana. Para isto, a cultura deve ser considerada “não um complexo de comportamentos concretos mas um conjunto de mecanismos de controle, planos, receitas, regras, instruções (que os técnicos de computadores chamam programa) para governar o comportamento”. Assim, para Geertz, todos os homens são geneticamente aptos para receber um programa, e este programa é o que chamamos de cultura. E esta formulação – que consideramos uma nova maneira de encarar a unidade da espécie – permitiu a Geertz afirmar que “um dos mais significativos fatos sobre nós pode ser finalmente a constatação de que todos nascemos com um equipamento para viver mil vidas, mas terminamos

---

no fim tendo vivido uma só!” Em outras palavras, a criança está apta ao nascer a ser socializada em qualquer cultura existente. Esta amplitude de possibilidades, entretanto, será limitada pelo contexto real e específico onde de fato ela crescer.

Voltando a Keesing, este nos mostra que Geertz considera a abordagem dos novos etnógrafos como um formalismo reducionista e espúrio, porque aceitar simplesmente os modelos conscientes de uma comunidade é admitir que os significados estão na cabeça das pessoas. E, para Geertz, os símbolos e significados são partilhados pelos atores (os membros do sistema cultural) entre eles, mas não dentro deles. São públicos e não privados. Cada um de nós sabe o que fazer em determinadas situações, mas nem todos sabem prever o que fariam nessas situações. Estudar a cultura é portanto estudar um código de símbolos partilhados pelos membros dessa cultura. (Laraia, 1986, 63-64)

Como refere Laraia, Geertz considera que a antropologia busca interpretações, abandonando o optimismo de Goodenough “que pretende captar o código cultural em uma gramática ou a pretensão de Lévi-Strauss em descodificá-lo. A interpretação de um texto cultural será sempre uma tarefa difícil e vagarosa.”

Schneider tem uma abordagem distinta, embora em muitos pontos semelhantes à de Geertz e foi expressa na introdução do seu livro *American Kinship: A Cultural Account*:

“Cultura é um sistema de símbolos e significados. Compreende categorias ou unidades e regras sobre relações e modos de comportamento. O status epistemológico das unidades ou 'coisas' culturais não depende da sua observabilidade: mesmo fantasmas e pessoas mortas podem ser categorias culturais.”

“...a discussão não terminou – continua ainda –, e provavelmente nunca terminará, pois uma compreensão exata do conceito de cultura significa a compreensão da própria natureza humana, tema perene da incansável reflexão humana. (...) só nos resta afirmar mineiramente como Murdock (1932): “Os antropólogos sabem de fato o que é cultura, mas divergem na maneira de exteriorizar este conhecimento.” (Laraia, 1986, 64-65)

Nos anos 1970 o florescimento das ideias pós-estruturalistas (Derrida e Foucault) contribuiu para aumentar ainda mais a suspeição relativamente a ideias hegemónicas de cultura como uma explicação universal e valorizar a noção de contexto e de compreensão. O pós-modernismo<sup>2</sup> na antropologia apesar das suas críticas iniciais parece hoje ser cada vez mais um pólo de discussão autocrítico do que um novo campo ou proposta alternativa.

<sup>2</sup> O pós-modernismo na antropologia emerge nos anos 80 como uma crítica do discurso produzido pela prática antropológica (o seu enfiamento relativamente a povos e géneros) e postura científica e a posse de informações e as relações de poder que estes factos albergam. Para os pós-modernos (Marcus e Clifford 1986) a antropologia é sobretudo o estudo dos próprios textos etnográficos produzidos anteriormente, uma literatura e não uma ciência.

---

### 1.3 Características e operacionalidade da cultura

Como podemos então fazer uma caracterização da cultura? Terá pertinência tal facto? Não há demasiadas discussões em curso sobre a sua substância para que ela possa ter uma dimensão efectiva? Apesar de tudo a antropologia continua e as escolas e “modas” não deixam de voltar aos conceitos e procuram rever nos trabalhos feitos e nos que se pretendem fazer, âncoras para contrastar as suas ideias ou rebater princípios.

Por isso, não deixa de ter acuidade analisarmos de forma mais atenta a forma como a cultura tem sido caracterizada e quais as suas componentes (deixando para o ponto 5.1 a questão da mudança cultural).

Entre as funções da cultura, Haviland (2005) identifica:

- Providenciar a produção e distribuição de bens e serviços que assegurem a subsistência.
- Providenciar a continuidade biológica através da reprodução dos seus membros.
- Enculturar novos membros de modo a que estes possam tornar-se adultos capacitados.
- Manter a ordem entre os membros, assim como entre estes e os estrangeiros.
- Motivar os membros para sobreviver e envolvê-los nas actividades de subsistência.
- Manter a capacidade para a mudança e permanecer adaptativo sob condições de mudança.

Do conjunto de ideias de vários autores podemos perspectivar as seguintes tipologias relativas à noção de cultura:

---

## Perspectivas sobre a noção de cultura

<b>Tópica:</b>	A cultura consiste numa lista de tópicos ou categorias como organização social, religião ou economia.
<b>Histórica:</b>	A cultura é a herança social, a tradição, que se transmite às gerações futuras.
<b>Comportamental:</b>	A cultura é o comportamento humano, partilhado e aprendido, um modo de vida.
<b>Normativa:</b>	A cultura é ideais, valores, ou regras para viver.
<b>Funcional:</b>	A cultura é a forma como os humanos solucionam problemas de adaptação ao ambiente e à vida em comum.
<b>Mental/ideias:</b>	A cultura é um complexo de ideias, de hábitos aprendidos, que inibem os impulsos e distinguem as pessoas dos animais.
<b>Estrutural:</b>	A cultura consiste em ideias, símbolos e comportamentos, padronizados ou modelados e interrelacionados.
<b>Simbólica:</b>	A cultura baseia-se nos significados arbitrariamente consignados que são compartilhados por uma sociedade.

---

Fonte: adaptado de Bodley (1994); Marconi e Presotto (1987).

Marconi e Presotto (1987, 52) definem a função de cada cultura contrastando-a com a de forma. Assim, cada traço cultural (que analisaremos mais adiante) é constituído por forma e função:

*Forma* – “feitio ou maneira como uma coisa se apresenta ou se manifesta. Feição exterior, que caracteriza determinado elemento da cultura. Assim, cada traço cultural possui sua forma específica.”

*Função* – “tipo de acção ou procedimento interrelacionado de traços de cultura. A maneira como um elemento se relaciona com os outros contribui para o modo de vida global.”

Entre as características (Haviland, 2005) ou essências (Marconi e Presotto, 1987) da cultura estes vários autores identificam as seguintes:

- A cultura é partilhada
- A cultura não pode existir sem sociedade, ela é aprendida socialmente.
- Não há sociedades humanas conhecidas que não possuam cultura.
- Nem tudo é uniforme dentro de uma cultura.

<sup>3</sup> Segundo Mead (1970), os tipos de aprendizagem das culturas podem ser classificados em:

- a) culturas pós-figurativas: nas quais os filhos aprendem com os pais e o futuro dos filhos é o passado (antepassados) conhecido(s) dos pais. (ênfase no passado)
- b) culturas co-figurativas e igualdade familiar: nas quais todos aprendem com todos. (ênfase no presente)
- c) culturas pré-figurativas: nas quais os adultos aprendem com os filhos e os mais novos. (ênfase no futuro).

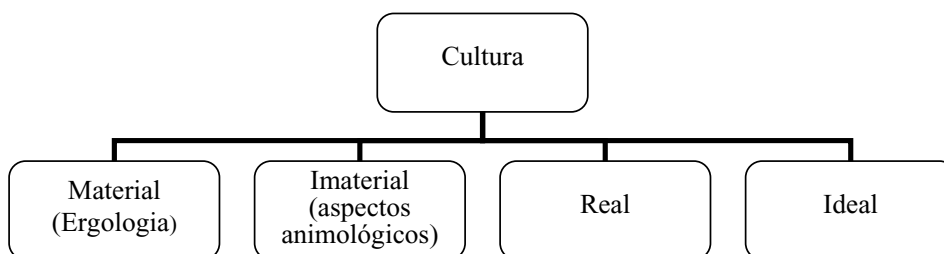
<sup>4</sup> O processo de enculturação desenrola-se no campo físico/biológico (gestos, formas de estar, de comer...), afectivo e sentimental (reforço ou repressão da cultura) e intelectual (esquemas mentais de percepção do mundo). Os agentes de enculturação são vários: a família, as amizades cara-a-cara, a escola, os média, os grupos de associação, etc. Pode desenvolver-se em contextos formais (ex. escolas, rituais de iniciação) ou informais (brincadeiras, observação dos adultos) e de forma consciente ou inconsciente.

- A cultura é aprendida
  - A cultura é aprendida através da aprendizagem social<sup>3</sup> mais do que herdada biologicamente, nomeadamente, através da linguagem (analisada em 2.4).
  - O processo de transmissão de cultura de uma geração a outra chama-se enculturação<sup>4</sup>.
- A cultura baseia-se em símbolos
  - A cultura é transmitida através de ideias, emoções e desejos expressos através da linguagem.
  - Através da linguagem, os humanos transmitem cultura de uma geração a outra.
  - A linguagem torna possível aprender através da experiência cumulativa partilhada.
  - O pensamento simbólico é exclusivamente humano. A capacidade para criar símbolos é só humana. Um símbolo é aquilo que representa uma coisa, está em lugar de algo, e esta conexão pode ser simbolizada de maneira diferente segundo as culturas
- A cultura é integrada
  - Todos os aspectos da cultura funcionam como um todo integrado.
  - A mudança numa parte de uma cultura usualmente afecta outras partes.
  - Um grau de harmonia é necessário em qualquer cultura que funcione, mas não é exigível uma harmonia completa.
  - Há uma selectividade na selecção, consciente e desejada ou inconsciente, de padrões, de valores, e a sua adopção numa determinada cultura.
- A cultura é geral e específica
  - A humanidade partilha a capacidade para a Cultura (tudo o criado pelos seres humanos), é este um carácter inclusivo; porém, as pessoas vivem em culturas particulares (modos de vida específicos e diferentes) com certa homogeneidade, uniformidade e harmonia internas, mas também com condicionantes ecológicos e sócio-históricos particulares.



- A cultura é uma estratégia
  - As pessoas podem manipular e interpretar a mesma regra de maneiras diferentes, utilizando criativamente (ou como forma de resistência) a sua cultura.
  - Desde este ponto de vista podemos falar da cultura como produtora de mudança e conflito, mas também como “caixote de ferramentas” (“tool kit”) de valor estratégico para a acção social (Swidler, 1986).
  - Algo externo que condiciona as nossas vidas ou como algo que como sujeitos (pessoas) criamos em colectividades – é um processo e um conjunto de estratégias.
- A cultura é dinâmica e contínua
  - Devido aos contactos e mudanças ocorridas (ver Tema 5.1).
  - Mas o seu crescimento não é uniforme.

É possível classificar a cultura (Marconi e Presotto, 1987, 46-47) identificando os conceitos de:



A cultura material (*ergologia*) consiste nas “(...) coisas materiais, bens tangíveis, incluindo instrumentos, artefactos e outros objectos materiais, fruto da criação humana e resultante de determinada tecnologia.”

A cultura imaterial (*aspectos animológicos*) refere-se aos “(...) elementos intangíveis da cultura, que não têm substancia material. Entre eles encontram-se as crenças, conhecimentos, aptidões, hábitos, significados, normas, valores. (...)

A cultura real “é aquela em que, concretamente, todos os membros de uma sociedade praticam ou pensam em suas actividades cotidianas (...)”. Ela “não pode ser percebida em sua totalidade, apenas parcialmente (...)” sendo difícil para o estudo científico a sua identificação pois “(...) o real sempre é apresentado como as pessoas o conhecem ou pensam que seja”. Como referem Hoebel e Frost (2001, 27):”

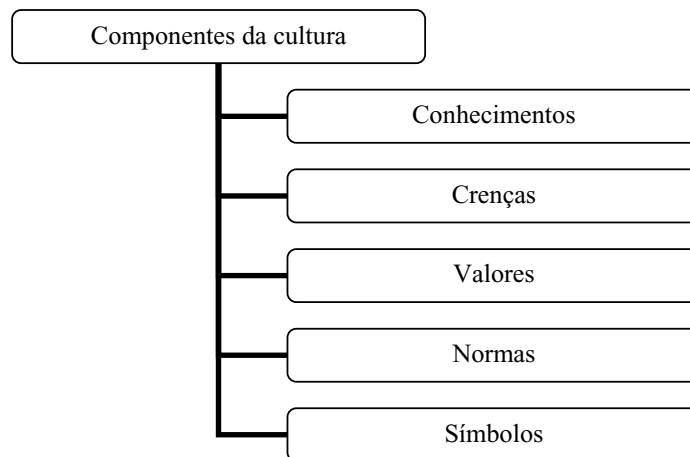
---

Deve-se (...) ter em mente que o que nos ocupa na Antropologia é a construção de cultura e não a cultura real. A construção de cultura apresenta a cultura real com a precisão que a metodologia científica permite.

A cultura ideal (normativa) “(...) consiste em um conjunto de comportamentos que, embora expressos verbalmente como bons, perfeitos, para o grupo, nem sempre são frequentemente praticados.” Hoebel e Frost (2001, 27) comentam o caso da violação das regras de exogamia entre os trobriandenses estudados por Malinowski. Embora fossem objecto de normas que o vetassem e de haver um aparente horror público perante o facto a sua prática não era de todo desconhecida<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Outro exemplo mais prosaico mas elucidativo é o que acontece com as normas de trânsito, nomeadamente os limites de velocidade ou o consumo de álcool. Embora em ambos os casos haja limites, a verdade é que a sua transgressão não deixa de ser assustadora, sobretudo no caso de Portugal.

Marconi e Presotto (1987, 47-51) apresentam de forma sucinta os componentes que constituem a cultura:



Conhecimentos: Todas as culturas possuem conhecimentos que são transmitidos de geração em geração. Estes conhecimentos são, de um modo geral, eminentemente práticos.

Crenças: a crença é a “aceitação como verdadeira de uma proposição comprovada ou não cientificamente. Consiste em uma atitude mental do indivíduo, que serve de base à ação voluntária. Embora intelectual, possui conotação emocional. Para Goodnegouh (1975), citado pelas autoras, há três tipos de crenças:

- a) “(...) pessoais – as proposições aceitas por um indivíduo como certas, independentemente das crenças dos demais”.
- b) “Declaradas – as proposições que uma pessoas aparenta aceitar como verdadeiras, em seu comportamento público, e que as menciona apenas para defender ou justificar as suas ações perante os outros”.

- 
- c) “Públicas – as proposições que os membros de um grupo concordam, aceitam e declaram como suas crenças comuns”. (1987, 47-48)

Valores: o termo é empregue para indicar objectos ou situações consideradas boas, desejáveis ou apropriadas. O valor expressa sentimentos e incentiva e orienta o comportamento humano. Há, segundo as autoras, dois elementos no valor: um emocional e outro ideacional. Os valores variam de acordo com a importância que lhes é atribuída pelos membros da sociedade pelo que a sua medição é difícil mas a sua existência é passível de ser reconhecida.

As sociedades, em geral, possuem valores dominantes (ex. liberdade de expressão, de religião, direito à vida) e secundários (servir café às visitas, presentear parturientes, agradecer cartões de Boas-Festas).

No sentido amplo, entre os valores dominantes, Johnson (1967) citado pelas autoras identifica quatro critérios:

- a) amplitude (valor revelado por meio da proporção e actividade de uma população (direitos humanos);
- b) duração – tempo de permanência do valor (liberdade religiosa);
- c) intensidade – grau elevado da procura e manutenção do valor (conquista da independência política);
- d) prestígio – importância dada ao valor pelos seus portadores (direito à propriedade) (Marconi e Presotto, 1987, 49).

No sentido restrito Firth (1974) citado pelas autoras define o valor como “a qualidade da preferência atribuída a um objecto, em virtude de uma relação entre meios e fins, na ação social”. Para o autor há seis tipos de qualidades do valor:

- a) tecnológico – qualidade do alimento;
- b) económico – condições de comercialização;
- c) moral – alimento para todos: ricos e pobres;
- d) ritual – proibição de comer carne de porco (muçulmanos) de vaca (indianos);
- e) associativo – jantar comemorativo.” (Marconi e Presotto, 1987, 49).

Normas: as normas são regras que indicam os modos de agir dos indivíduos em determinadas situações. São um conjunto de ideais ou convenções referentes ao que é próprio de pensar, sentir e/ou agir em determinados contextos.

Belas e Hoijer (1969) citados pelas autoras identificam dois tipos de normas em cada cultura: as ideais e as comportamentais.

- 
- a) as normas ideais são aquelas que os membros de uma sociedade deveriam praticar ou dizer, representam os deveres e desejos de uma cultura particular.

Para os autores há cinco categorias de normas ideais:

- Obrigatórias – das quais não se pode fugir (andar vestido<sup>6</sup>).
  - Preferenciais – valorização de um modo de comportamento face outro (usar jeans).
  - Típicas – o mais usado entre vários modos de comportamento (cabelo comprido e colares dos hippies).
  - Alternativas – aceitação de diferentes modos de conduta sem que haja lugar a valoração ou frequência de uso (mulher usar calça ou saia).
  - Restritas – formas de conduta limitadas a certos membros da sociedade (indumentária de membros de ordens religiosas).
- b) as normas comportamentais são os comportamentos reais dos indivíduos, em determinados contextos, que escapam às normas ideais.

<sup>6</sup>Mas, podemos pensar também na obrigação oposta, por exemplo numa comunidade naturalista!

<sup>7</sup>As autoras referem como exemplo, a cruz (nas suas propriedades físicas) que não tem relação necessária com os valores simbólicos que os cristãos lhe atribuem.

<sup>8</sup>Por exemplo as palmas, como aplauso, são conhecidas em quase todas as sociedades humanas (geral) mas a palma que o crente xintoísta no Japão bate antes de entrar no templo, para chamar atenção do seu deus, é apenas conhecida entre os adeptos desta religião (particular).

<sup>9</sup>Por exemplo a cor branca, símbolo de luto entre os chineses, ou os hinos nacionais.

<sup>10</sup>Hoebel e Frost (1981, 20) utilizam “elemento cultural”.

<sup>11</sup>Há ainda os itens, mas estes são considerados como elementos isolados que não têm só por si significado a não ser integrados em traços, por exemplo os óculos são constituídos por lentes e armação.

Símbolos: os símbolos são realidades físicas ou sensoriais às quais os indivíduos atribuem valores ou significados específicos, representando ou implicando coisas concretas ou abstractas.

O significado específico adquirido em determinados contextos culturais por pessoas, coisas ou ideias, faz com que estes se constituam símbolos. Os significados podem ser:

- a) “arbitrários – na (...) medida em que não têm relação obrigatória com as propriedades físicas dos fenómenos que os recebem. Fora do campo linguístico, a ligação entre símbolo e objecto caracteriza-se pela total ausência de afinidade intrínseca.<sup>7</sup>
- b) partilhados – quando o símbolo tem o mesmo significado para diferentes culturas (geral) ou para determinada sociedade (particular).<sup>8</sup>
- c) Referenciais – quando os símbolos se referem a uma coisa específica.<sup>9</sup>” (Marconi e Presotto, 1987, 50)

Para analisar a cultura foram desenvolvidos os conceitos de traços, complexos e padrões culturais. Embora tenham sido de certa forma objecto de ostracismo por teorias posteriores, a verdade é que no contexto da globalização e mudança cultural se têm cada vez mais utilizado de novo estes termos.

- Traços culturais<sup>10</sup> – são considerados os elementos menores que permitem a descrição da cultura<sup>11</sup>, ou a menor unidade ou componente

---

significativo da cultura, que pode ser isolado no comportamento cultural. Os traços podem ser materiais, como objectos, ou não materiais, como atitudes, comunicação, habilidades. Nem sempre é fácil identificar os traços culturais e o principal objectivo não é listar mas compreender o seu significado e a maneira como os traços se integram numa cultura. (53)

- Complexos culturais – consistem no conjunto de traços ou num grupo de traços associados, formando um todo funcional; ou ainda um grupo de características culturais interligadas, encontrado numa área cultural. Cada cultura engloba um número variável de complexos culturais. Ex. O Carnaval com os diferentes traços interligados: carros alegóricos, música, dança, instrumentos musicais, desfile, organização, etc. (54)
- Padrões culturais<sup>12</sup> – resultam do “agrupamento de complexos culturais de um interesse ou tema central (...) que se torna num comportamento generalizado, estandardizado e regularizado.” Nenhuma sociedade é totalmente homogénea, existem padrões de comportamento distintos como por exemplo no caso do género e idade. O comportamento dos indivíduos é influenciado pelos padrões culturais mas não é de todo determinante já que o indivíduo, enquanto actor social pode alterar em determinadas circunstâncias as práticas e consequentes padrões estabelecidos.<sup>13</sup> (54-55)
- Configurações culturais – consiste na integração dos diferentes traços e complexos de uma cultura. Introduzido na antropologia por Ruth Benedict, a ideia de configuração cultural é uma qualidade específica que tem a sua origem no interrelacionamento das partes que constituem uma cultura. Nesta acepção a cultura é vista como um todo. (55)
- Áreas culturais – são territórios geográficos onde as culturas se assemelham e os indivíduos compartilham os mesmos padrões de comportamento. (55-56)

<sup>12</sup> Entre os estudos clássicos de padrões de cultura, desenvolvidos pela Escola americana, mencione-se a obra de Ruth Benedict, Padrões de Cultura.

<sup>13</sup> Veja-se, por exemplo, o papel da mulher na sociedade e as transformações operadas nas últimas décadas em Portugal (e ainda assim com as discriminações existentes). Outro exemplo é o casamento de homossexuais.

A subcultura é considerada como um meio peculiar de vida de um grupo menor dentro de uma sociedade maior. Embora os padrões da subcultura apresentem algumas divergências em relação à cultura central ou à outra subcultura, mantêm-se coesos entre si. Embora não haja, em princípio, conotações valorativas, ocorrem situações em que tal acontece e a própria prática de alguns se relacionarem com castas, grupos regionais, étnicos e classes sociais tende a passar uma imagem pejorativa (questão que analisaremos no Tema 5).

---

## 1.4 Universais da Cultura

A diversidade cultural, a variabilidade das formas culturais, não esconde o facto de que existem traços comuns entre todas as culturas. A antropologia estuda tanto esta diversidade como esta identidade comum denominada universais de cultura. Embora esta “tradição” antropológica de listar os temas seja antiga, ela foi objecto de uma sistematização por Murdock (1945) que compilou 67 universais de cultura: Entre estes incluem-se:

age-grading, athletic sports, bodily adornment, calendar, cleanliness training, community organisation, cooking, co-operative labour, cosmology, courtship, dancing, decorative art, divination, division of labour, dream interpretation, education, eschatology, ethics, ethnobotany, etiquette, faith healing, family feasting, fire-making, folklore, food taboos, funeral rites, games, gestures, gift-giving, government, greetings, hair styles, hospitality, housing, hygiene, incest taboos, inheritance rules, joking, kin groups, kinship nomenclature, language, law, luck superstitions, magic, marriage, mealtimes, medicine, obstetrics, penal sanctions, personal names, population policy, postnatal care, pregnancy usages, property rights, propitiation of supernatural beings, puberty customs, religious ritual, residence rules, sexual restrictions, soul concepts, status differentiation, surgery, tool-making, trade, visiting, weather control and weaving.

De uma forma mais sucinta podemos indicar:

1. A unidade psíquica dos humanos. Considerando que todos os seres humanos têm a mesma capacidade para a cultura.
2. A linguagem.
3. A vivência em grupos sociais, como a família, e a partilha de alimentos.
4. O tabu do incesto: regra que proíbe as relações sexuais e o casamento entre parentes próximos <sup>14</sup>.
5. O matrimónio, entendido como relação social estável e duradoura entre pessoas e grupos.
6. A divisão sexual do trabalho.
7. A família.
8. O etnocentrismo cultural.

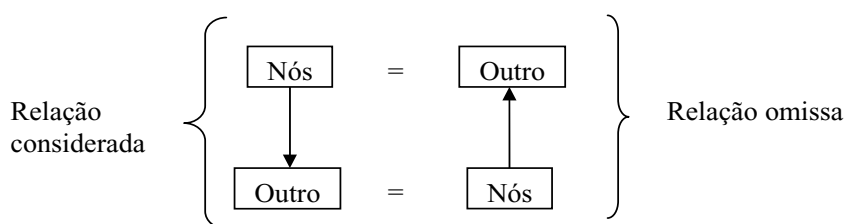
<sup>14</sup> Há excepções ao tabu do incesto, como nos casos históricos conhecidos entre a realeza sagrada do Egipto, Hawai e Incas. No Bali também há excepções no caso dos irmãos gémeos, menino e menina, considerados já “íntimos” no útero da mãe (Hoebel e Frost, 2001, 179).

Considerando que os temas de 1 a 7 já foram analisados anteriormente, será pertinente retermos a atenção sobre o etnocentrismo, é uma visão do mundo e dos outros de acordo com a qual o cada grupo se vê como o centro de tudo e todos os outros se medem por referência a ele. Cada grupo fomenta o seu

próprio orgulho e a sua vaidade, proclama a sua superioridade, exalta as suas próprias divindades e descreve com desprezo os outros.

Etnocentrismo é uma visão do mundo onde o nosso próprio grupo é tomado como centro de tudo e todos os outros são pensados e sentidos através dos nossos valores, nossos modelos, nossas definições que é a existência. No plano intelectual, pode ser visto como a dificuldade de pensarmos a diferença; no plano afetivo, como sentimentos de estranheza, medo, hostilidade, etc. (Rocha, 1984, 7)

O etnocentrismo pode manifestar-se em diferentes níveis: tribo, aldeia, região, nação/estado, minoria étnica, área cultural, classe ou indivíduo. O fulcro do etnocentrismo é a intolerância cultural face à diversidade e o fechar as portas à curiosidade pelo conhecimento, sendo uma atitude que pode resultar numa ideologia com práticas racistas.



Fonte: Sousa, 1987.

No etnocentrismo temos o cerne de uma relação entre dois elementos: o “nós” e os “outros”. Mas, esta dicotomia é duplamente reflexiva, algo que é intencionalmente negligenciado por aquele(s) que detêm o poder (maioria ou minoria<sup>15</sup>). A relação considerada e valorizada é a deste “*nós-motor*”, que omite e esquece o outro, justificando assim a sua própria acção, como no caso das situações coloniais (Sousa, 1987).

Só há pouco tempo é que começamos a ver, algo surpreendidos, a imagem que os “outros” faziam de “nós”<sup>16</sup>, um processo a que não é alheia descolonização e a democratização. O conceito oposto ao etnocentrismo é o relativismo cultural, uma das ideias centrais da antropologia:

“O conceito de relatividade cultural afirmam que os padrões do certo e do errado (valores) e dos usos e atividades (costumes) são relativos à cultura da qual fazem parte. Na sua forma extrema, esse conceito afirma que cada costume é válido em termos de sei próprio ambiente cultural.” (Hoebel e Frost, 2001, 22)

Mas, quais são os limites do relativismo cultural? Como estudar e compreender, por exemplo, regimes que praticaram ao genocídio com base em ideais racistas, como a Alemanha nazi? Numa perspectiva relativista extrema a defesa deste regime podia argumentar não há uma moralidade

<sup>15</sup> Como no caso até há bem poucos anos na África do Sul, governada por uma minoria de brancos.

<sup>16</sup> Consultar, por exemplo Amin Maalouf e *As cruzadas vistas pelos Árabes*, Difel, 1990, ou Ana Barradas, *Ministros da Noite – Livro Negro da Expansão Portuguesa*, Antígona 1992.

---

superior, internacional ou universal, e que as regras éticas e morais de todas as culturas merecem igual respeito. Pode este ser o princípio para uma vivência aceitável entre os estados e nações do mundo?

Talvez nenhum outro conceito antropológico seja tão pertinente para aferir as franjas entre o mero academismo e a prática/responsabilidade política e social de uma ciência. Os direitos humanos e os seus instrumentos são uma das maiores conquistas da humanidade constituindo eles próprios um ideal de cultura que é, infelizmente, pouco respeitado e praticado (veja-se o caso da ex-Jugoslávia).

Mas, esta questão coloca-se também no dia a dia do antropólogo em tradições e costumes como o infanticídio, a enfibulação feminina e outras práticas rituais que envolvem punições físicas. Pode o antropólogo trabalhar sem condenar tais práticas?

A complexidade do conceito de cultura é enorme mas, como expõe DuBois (1959, 9)<sup>17</sup>, o seu significado é profundamente humano: “People without culture are inconceivable. Similarly, culture without man is meaningless. Both are constantly interactive.”

<sup>17</sup> Du Bois, Cora (1959), *Social Forces in Southeast Asia*, Harvard University Press.

#### **Propostas de leituras e de estudo online:**

*As três Sereias*, Irving Wallace, Edição Livros do Brasil, Lisboa.  
(Para ler e pensar sobre valores e normas sociais num romance sobre nós e os outros).

Laraia, Roque (2005), *Da Ciência Biológica à Social: A Trajectória da Antropologia no Século XX*, in: *Habitus*, V. 3, n2, p.321-345, jul./dez.

Disponível online: <http://seer.ucg.br/index.php/habitus/article/view/63/0>.

*Focalizar o que é comum aos seres humanos*, Entrevista a Christoph Antweiler.

Disponível online:

<http://www.antropologi.info/blog/anthropology/pdf/Entrevista-Christoph-Antweiler.pdf>.



---

## **2. A variação biológica e cultural Humana**



## Objectivos gerais

- Aprender o indivíduo humano como ser biológico, cultural e social.
- Conhecer o processo de hominização e a evolução paleontológica da humanidade.
- Discutir a importância da linguagem na formação e transmissão da cultura humana.

### Onde estudar os conteúdos/objectivos específicos

Conteúdos	Livro/caderno	Objectivos específicos
<b>2.1 A evolução e variação biológica</b>	Livro pág. 57-61	<ul style="list-style-type: none"><li>• caracterizar a evolução biológica;</li><li>• identificar as adaptações anatómicas e comportamentais ocorridas.</li></ul>
<b>2.2 A evolução e variação cultural</b>	Livro pág. 62-79 Caderno (§ 2.2) Menino do Lapedo Homem das Flores	<ul style="list-style-type: none"><li>• identificar a evolução cultural entre os hominídeos;</li><li>• caracterizar os diferentes hominídeos.</li></ul>
<b>2.3 A questão da raça e do racismo</b>	Caderno (2.3)	<ul style="list-style-type: none"><li>• definir a noção de raça na acepção antropológica;</li><li>• comentar as discussões sobre a utilização deste conceito;</li><li>• analisar documentos internacionais sobre a questão da raça.</li></ul>
<b>2.4 A língua e a linguagem</b>	Livro, pág. 79-92	<ul style="list-style-type: none"><li>• caracterizar o desenvolvimento da capacidade linguística;</li><li>• comentar a relação entre a linguagem e a cultura;</li><li>• identificar as origens da fala;</li><li>• analisar a pertinência dos crioulos.</li></ul>

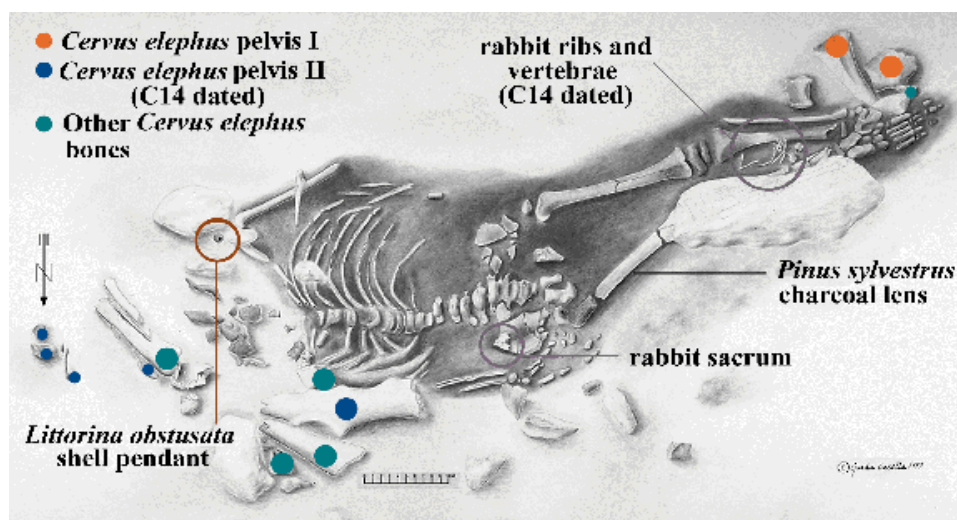


## 2.1 A evolução e variação biológica – consulte o livro adoptado

## 2.2 A evolução e variação cultural

Tal como é referido no livro adoptado (Batalha, 2004, 74) o menino de Lapedo veio aumentar o leque de probabilidades na discussão relativa ao contacto entre espécies humanas, no que alguns vêem, em pleno século XXI, uma lição de tolerância para a humanidade actual.

Menino de Lapedo



Fonte: <http://www.athenapub.com/8zilhao1.htm>

### Menino do Lapedo é “lição de tolerância” para a humanidade <sup>1</sup>

*O antropólogo Erik Trinkaus considerou (...) que o passado genético do Menino do Lapedo é uma “lição de tolerância” para a humanidade porque confirma a sã convivência entre neanderthais e o homem moderno.*

*“Sabemos que os Neanderthais e o Homo Sapiens (homem moderno) praticaram sexo mas, mais importante que isso, criaram redes culturais e sociais comuns, vendo-se como parceiros, amigos e pessoas”, afirmou Trinkaus, que é considerado um dos maiores antropólogos do mundo, recordando que esta descoberta constitui uma “lição de tolerância” para a sociedade actual onde ainda existe racismo e intolerância dentro da mesma espécie.*

Há 40 mil anos, quando os Neanderthais e os Homo Sapiens se conheceram “viram-se como pessoas e as populações misturavam-se”, salientou. “Eles viviam em comunidades, mesmo sendo espécies diferentes e os Neanderthais, a pouco e pouco, foram absorvidos” pelos primeiros homens modernos, recorda este docente da Universidade de Washington, em Saint

<sup>1</sup> In: Ciência Hoje, 2008-01-06 – in: <http://www.cienciahoje.pt/index.php?oid=24748&op=all>

---

Louis, que tem coordenado algumas das mais recentes descobertas que confirmam a ligação entre os dois ramos da árvore da evolução humana.

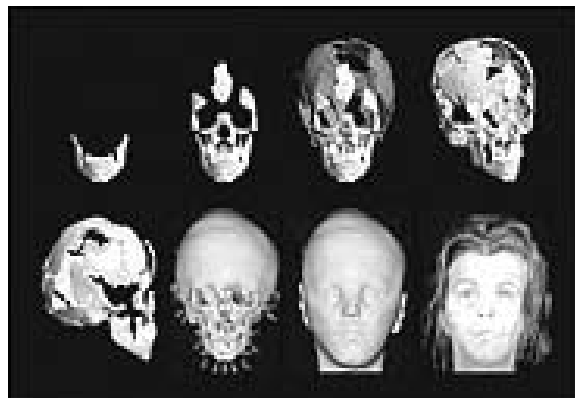
O Menino do Lapedo, descoberto há dez anos de uma forma fortuita por um finalista de História do Património e por dois elementos do Instituto Português de Arqueologia (IPA), constitui o “pontapé de saída” para uma revolução na forma de perceber a evolução humana no Paleolítico Superior. (...)

Depois deste esqueleto, com 25 mil anos, foram encontrados outros fósseis, entre os quais um crânio na Roménia dez mil anos mais velho, que “têm traços de homem moderno mas contam histórias genéticas de ligação com os Neanderthais”, explicou Erik Trinkaus. No caso do Lapedo, verificaram-se também “rituais de enterramento muito elaborados, uma situação única na Europa neste período”.

A miscigenação e o cruzamento dos Neanderthais e do Homo Sapiens era uma teoria que “tinha já 50 anos mas este é o primeiro esqueleto onde isso é evidente”, disse. “Sabemos que os homens modernos surgiram na África oriental e durante 150 mil anos estiveram lá o que sugere que eles não eram assim tão mais avançados” relativamente aos restantes homínídeos mas, “há cerca de 50 mil anos, eles começaram a espalhar-se pela Eurásia”. Cerca de 15 mil anos depois, “Portugal tornou-se no fim do caminho dessa emigração” e dessa absorção dos Neanderthais pelo Homo Sapiens, acrescentou. (...)

(...) os estudos subsequentes confirmaram a herança genética comum entre Neanderthais e homem moderno, constituindo uma “prova muito forte da mistura das duas espécies que depois foi reforçada com novos achados, nomeadamente na Roménia” (...) (d)os rituais fúnebres no Paleolítico em toda a Europa.

Uma das estrelas do novo centro de interpretação do Lagar Velho, no Lapedo (...) é uma réplica do rosto do menino, criada por Brian Pierson, antropólogo da Universidade de Tulane (Nova Orleães) e especialista em reconstituições faciais forenses, tendo estado ligado à criação de efeitos especiais de filmes como “Titanic”, “Alien – o regresso” ou “Star Trek”.



Rosto reconstituído por Brian Pierson

---

A face do menino foi assim produzida através de uma técnica de prototipagem rápida, tendo sido depois utilizado barro, referiu o investigador norte-americano, que classificou as exigências técnicas e científicas desta reconstrução como um dos maiores desafios da sua carreira. (...)”

Outra descoberta recente que tem motivado várias análises e questionamentos sobre a expansão e dispersão humana pelo mundo ficou conhecida como o Homo Floresiensis, ou também Hobbit (devido à sua reduzida dimensão).

### **A recente descoberta paleoantropológica da Ilha das Flores: alguns comentários<sup>2</sup>**

(...) O mais recente achado, uma espécie humana em miniatura, foi denominado de *Homo floresiensis* (Brown *et al.*, 2004) e vem, como o nome indica, da longínqua ilha das Flores. Os seus descobridores sugerem que os fósseis pertencem, tal como nós, ao género Homo, porque o crânio encontrado reúne um conjunto de características que são exclusivas deste género, como dentes posteriores pequenos e com esmalte fino, calota craniana espessa e ossos da face delicados e com pouco prognatismo. Porém, os autores consideram que o conjunto do material descrito, composto por dois indivíduos, denominados LB1 (representado por um crânio, uma mandíbula, alguns ossos das pernas, e pélvis) e LB2 (correspondente a apenas um dente pré-molar), apresenta outros traços no crânio e também nos ossos do corpo semelhantes a diversas espécies de hominóides (super-família que inclui o Homem e seus ancestrais, e os primatas superiores – gibão, orangotango, gorila e chimpanzé), como o género *Australopithecus* e o chimpanzé, diferindo, no entanto, suficientemente das outras espécies já descritas para ser considerado como uma nova espécie. Seria um descendente de *Homo erectus* que, teria evoluído e sobrevivido isolado na Ilha das Flores, até há cerca de 18 mil anos, quando foi extinto, talvez, por uma erupção vulcânica.

A descoberta do Hominíneo das Flores (não é “Homem” das Flores visto que a anatomia da pélvis sugere que o indivíduo era do sexo feminino), constitui um enorme desafio para a comunidade paleoantropológica. Mesmo sabendo que a Paleoantropologia é uma ciência sujeita a um incessante ritmo de mudança e que, como dizia Stephen Jay Gould (Gould, 1988), os apontamentos das aulas de um curso de evolução humana deveriam ser jogados no lixo no final de cada ano e reescritos no ano seguinte, o esqueleto LB1 é um verdadeiro “estranho” na árvore evolutiva humana. Onde colocar na genealogia da nossa espécie um hominídeo com características totalmente bípedes, com pouco mais de 1 metro de altura, com apenas 380 cm<sup>3</sup> de capacidade craniana (menor que a de um chimpanzé adulto), que, possivelmente, fabricava instrumentos de pedra, e que viveu até há cerca de 18 mil anos, quando todos os outros humanos do planeta já eram *Homo sapiens sapiens*?

<sup>2</sup> Cunha e Silva, 2005. Antropo, 10, 29-33. [www.didac.ehu.es/antropo](http://www.didac.ehu.es/antropo).

---

Antes de abordar esta questão, parece-nos importante esclarecer que com os dados apresentados pelos autores da descoberta, a comunidade científica não possui todas as informações necessárias para formular, ainda, um parecer final sobre este achado. Sabemos que foram descobertos entre três e oito indivíduos no sítio em Flores (Brown *et al.*, 2004, Dalton, 2005), no entanto, apenas um é descrito por completo (Brown *et al.*, 2004). Logo, apenas com a publicação dos dados dos outros indivíduos será possível dizer com maior certeza que se trata de um grupo de criaturas com características semelhantes, e não de um indivíduo aberrante ou de alguns representantes com alterações genéticas de uma população maior e normal. Mesmo para o LB1, há dados que ainda consideramos inconclusivos, como por exemplo a estimativa da idade à morte, talvez de uma outra espécie se considerarmos a denominação actual, baseada em dados de humanos modernos, e o intrigante comprimento dos membros superiores, que são tidos como particularmente longos a ponto de o achado ser apelidado de “Rei dos Braquiadores” (BBC News, 2004), quando os membros dos *Homo erectus* tinham proporções já muito próximas dos encontrados no *Homo sapiens sapiens*. Para além disso, segundo a descrição do esqueleto no artigo original (Brown *et al.*, 2004), os ossos dos braços ainda estarão sob as paredes da escavação.

O problema das datações é também outra questão importante. Há quanto tempo havia este hominídeo chegado à Ilha antes de sua extinção? Será que houve mesmo tempo para um processo de especialização tão radical como o indicado pelo tamanho do esqueleto e a forma do crânio? De referir que mesmo relativamente à sua extinção, não é absolutamente claro se esta ocorreu há 18 mil ou há 13 mil anos (Wong, 2005).

Outra questão polémica é saber quais as implicações desta descoberta para o conhecimento da autoria dos controversos instrumentos de pedra da ilha das Flores datados de cerca de 900 mil anos (Daniels, 2005)? Talvez novas datações dos restantes indivíduos possam vir a clarificar melhor a cronologia destes hominídeos. Para o tamanho diminuto e as características morfológicas peculiares dos espécimes, e a sua sobrevivência até tempos recentes, os autores apresentam como hipótese o nanismo insular. Apesar desta ser uma hipótese plausível, uma vez que há vários exemplos conhecidos na literatura biológica (Wong, 2005, Lahr e Foley, 2004), é surpreendente a pronta aceitação dada a estes achados e a tais explicações pela comunidade científica internacional, que até agora tem sido pouco crítica sobre a descoberta. Dado o intenso debate existente sobre as origens dos humanos nos círculos científicos, este é um facto pouco usual.

Um outro aspecto importante é discutir como seriam as capacidades cognitivas do espécime descrito. Os instrumentos de pedra encontrados na caverna parecem indicar que eles teriam habilidades que outros hominídeos com uma maior capacidade craniana, como os do género *Australopithecus* não teriam, inclusive a caça especializada de bebés *Stegodon* (um tipo de elefante anão) (Morwood *et al.*, 2004). Como outras pesquisas já demonstraram a presença de *Homo erectus* e *Homo sapiens sapiens* na região, será que o LB1 seria mesmo o autor desses instrumentos? Ou seria



---

este indivíduo (ou família) portador de uma alteração genética e grave atraso mental, e que só sobreviveu porque teve o apoio dos indivíduos sadios do seu grupo? Os casos extremos de microcefalia (cérebro muito menor que a média de 1350 cm<sup>3</sup>) e de nanismo em seres humanos modernos são extraordinariamente raros, sendo que a maioria dos indivíduos portadores dessas alterações morre antes de chegar à idade adulta (Diamond, 2004). Dokladal e Horackova (1994) discutem dois casos de indivíduos com cérebros de cerca de 350 cm<sup>3</sup> que sobreviveram até aos 30 anos, a idade à morte especulada para o LB1. Mas esses casos são a exceção absoluta na nossa espécie, verdadeiras raridades. Por exemplo, considerando que o *Homo erectus* tinha um volume craniano de 800-1100 cm<sup>3</sup>, o cérebro deste seu eventual descendente das Flores era, pelo menos, 210,5% menor. Por outro lado o corpo dos habitantes das Flores teria encolhido apenas 58,8%. O conhecimento dos tamanhos e dos volumes encefálicos dos restantes indivíduos, será certamente um dado importante para se entender que forças evolutivas poderiam originar esta grande distorção entre o tamanho do corpo e o tamanho do cérebro deste hominíneo, uma vez que, desde os *Australopithecus*, a tendência do grupo tem sido o aumento do volume craniano proporcionalmente maior que o do corpo (Wolpoff, 1999).

O tamanho cerebral tem sido sempre um dado chave para a compreensão da evolução humana. Mesmo que fósseis possivelmente de ancestrais humanos com crânio pequenos tenham sido encontrados em África (Potts *et al.*, 2004) e que os fósseis de Dmanisi, na Geórgia, com 1.8 milhões de anos, tenham provado que cérebros pequenos já eram cérebros suficientemente eficientes (Vekua *et al.*, 2002), há uma diferença substancial entre LB1 e Dmanisi, já que estes últimos têm o dobro da capacidade craniana do Homem das Flores. Será que, com tudo o que sabemos sobre biologia do esqueleto e anatomia e fisiologia do cérebro, um só achado pode pôr em causa toda a importância do tamanho cerebral como critério chave da evolução humana? Nesta perspectiva, a revelação feita pela equipa de Dean Falk (Falk *et al.*, 2005), após análise do interior do crânio de LB1 por tomografia computadorizada, de que o tamanho comparativo do cérebro relativamente ao tamanho corporal difere do dos pigmeus e que a forma do cérebro nada tem a ver com a de um microcéfalo, é surpreendente. Apesar deste estudo ter despistado patologias, a manutenção da posição por parte de Alan Thorne, da Austrália, que reafirma que “Hobbit”, ao invés de uma nova espécie, seria um portador de uma desordem congénita de microcefalia, não é menos intrigante (Dalton, 2005). Mas logo após estes dados de Falk se terem tornado públicos, foi também dado a conhecer que haveriam deformações cranianas nunca descritas (Henneberg, 2005) e a “história” de que os originais dos fósseis terão sido seriamente danificados, veio retirar credibilidade a toda esta odisseia. Estes alegados danos foram equiparados a uma facada na Mona Lisa. Se de facto for o caso, então nunca se poderá saber toda a verdade. A mesma equipa que “desenterrou” este inesperado achado está agora empenhada na descoberta do seu ancestral na ilha de Java. Se a Gruta de Song Gupuh (Dalton, 2005) situada no lado oposto da linha de Wallace relativamente às Flores, fornecer, como é expectante, fósseis, não

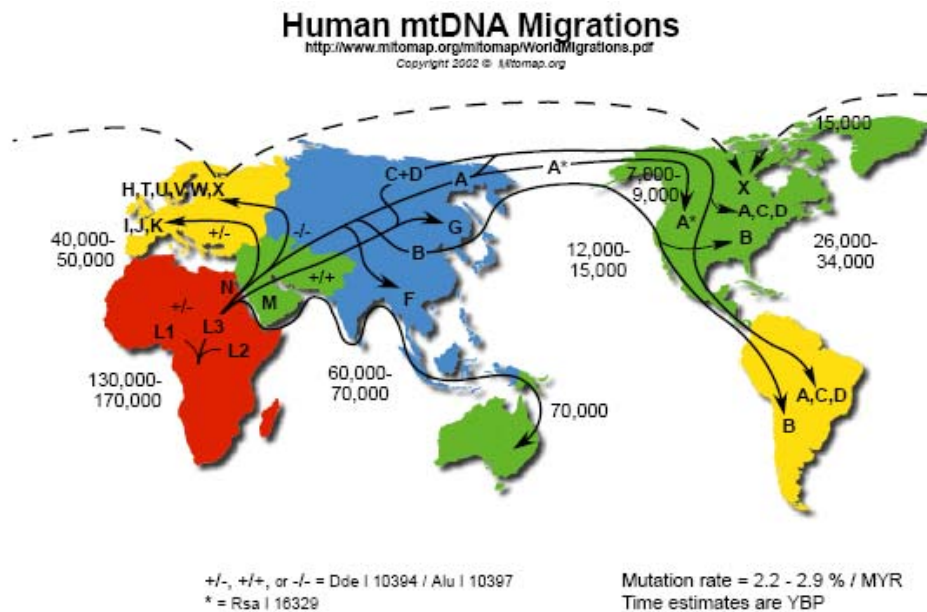
---

só se poderá fazer um pouco mais de luz sobre este mistério como também contribuir para o conhecimento de quando e como se atravessou essa linha imaginária mas pertinente.

Há ainda outras dúvidas: alegadamente os floresiensis viveram numa pequena ilha, talvez com os *Homo erectus* ou mesmo com os homens modernos, que se sabe habitarem nessa altura o Bornéu, por centenas (talvez milhares?) de anos, onde só havia uma espécie principal para consumo (*Stegodon*). Será que estas espécies não competiam nem interagem entre si? Terá havido fluxo génico entre eles? Como ocorreu a sua extinção? Quanto tempo viveu este grupo entre sua origem e sua extinção? A verificarem-se os danos severos dos fósseis originais, será ainda mais difícil a análise do material. Estes alegados danos poderão mesmo impedir que muitas respostas sobre esses achados sejam algum dia encontradas. Entretanto, a concretização da sequenciação do ADN retirado de um fragmento de costela do Hobbit, poderá trazer alguns dados sobre a sua identidade (Dalton, 2005).

Todas estas questões têm colocado em cheque as descobertas da Ilha de Flores. Porém, não é a primeira vez que isso ocorre pois as ilhas das Indonésia já ofereceram à ciência achados fenomenais como o *Homo erectus*, descoberto por Eugene Dubois em 1891, que também causou grande comoção à época de sua divulgação. Este arquipélago é, sem dúvida, em virtude do seu isolamento, um caso muito particular em termos de evolução animal. No entanto, assim como a antropologia deve estar sempre aberta a novas reconfigurações no “arbusto” evolutivo humano, é importante que também mantenhamos a serenidade analítica necessária, para não tirar conclusões apressadas sobre achados que ainda não foram totalmente apresentados à comunidade científica internacional.

Outra forma recente e revolucionária de analisar a origem e dispersão da humanidade deve-se à análise do ADN mitocondrial, tal com referido em Batalha (2004, 74). Um dos autores mais conhecidos e que tem divulgado esta temática é Stephen Oppenheimer (2004) que defende com base nos seus estudos que a humanidade partiu de África em diferentes vagas e através de rotas diferentes.



Fonte: <http://www.mitomap.org/WorldMigrations.pdf>

O mapa apresenta um resumo das principais descobertas e variações de ADN mitocondrial, os potenciais adãos e evas que povoaram o mundo.

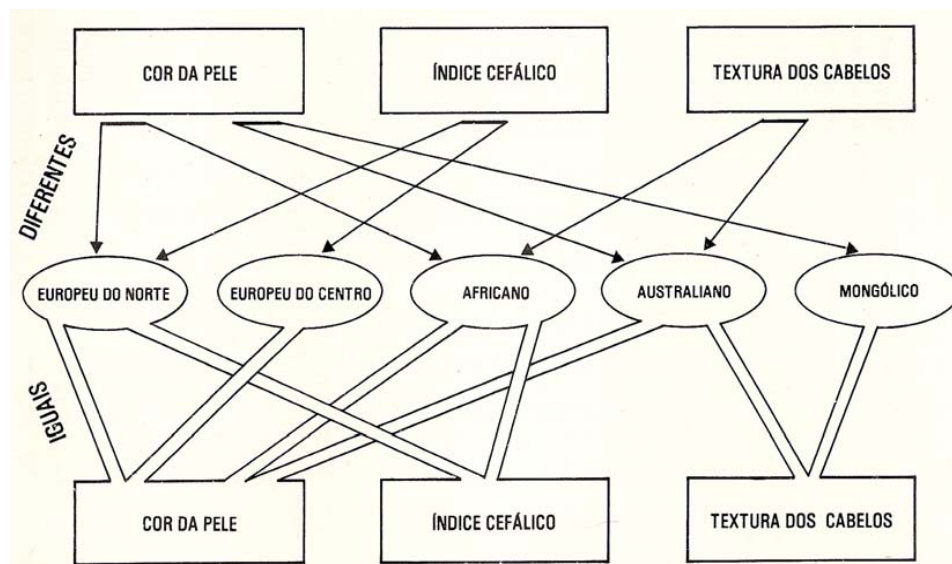
### 2.3 O conceito de raça

Haviland *et al.* (2005) resume de forma simples e directa a questão da raça como uma construção cultural:

- Ainda que exista variação biológica na espécie humana, não existem raças biológicas ou subespécies.
- Variações como diferenças na cor da pele são o resultado de processos de adaptação genética a diferentes meios ambientes.
- A maior parte da variação humana existe dentro das populações do que entre diferentes populações devido a:
  - Herança independente de traços individuais
  - Abertura genética das populações humanas.

Azevedo (2001) ilustra, utilizando os índices usualmente empregues na “raça”, a impossibilidade de definir grupos estanques em função das suas características físicas.

Representação esquemática da impossibilidade de delimitação das raças, mesmo em função de suas características físicas mais relevantes: cor da pele, índice cefálico e textura dos cabelos.



Fonte: Azevedo (1987; 20).

Cabecinhas (2008) explicita a relação entre fenótipo e genótipo sustentada pela antropologia física clássica.

A noção de ‘raça’ estabelece uma ligação directa entre características físicas visíveis (fenótipo) e características profundas (genótipo), explicativas das diferentes aptidões e capacidades dos indivíduos. Esta noção apoiou-se na antropologia física clássica, que utilizava critérios morfológicos como a cor da pele, a forma craniana, a textura do cabelo, entre outros. (Cabecinhas, 2008)

Segundo Sanjek (2004, 462-465) o conceito de raça emerge como fenómeno global no século XV. Aplicada a toda a população do mundo definia várias categorias que se encontravam hierarquizadas. Preconizava assim a desigualdade entre os seres humanos com base em putativos elementos físicos e psicológicos que seriam característicos de cada “raça”. Essencialmente etnocêntrica e construída com base na visão dos vários povos colonizadores europeus, a questão da raça justificou e legitimou a ocupação, conquista, destruição e posse de gentes, terras e bens.

A questão da desigualdade não é nova, já antes do período referido os sistemas de casta e a escravatura existiam. No entanto, no caso da escravatura esta vai assumir uma nova dimensão à escala mundial, exemplificada pelo tráfico de escravos africanos. Como refere Cabecinhas (2008), citando Jenners:

---

(...) no início do período colonial, nos séculos XVI e XVIII, a justificação para a discriminação dos povos colonizados tinha ainda por base factores de ordem cultural: o grau de civilização e a religião. Mas à medida que o colonialismo europeu se foi desenvolvendo, era necessário encontrar uma justificação para o tráfico de escravos e para o recurso massivo à exploração de mão-de-obra de negros e indígenas. A ideia de ‘raça’, construída na modernidade, serviu [para] legitimar a escravatura e tornou-se um dos pilares do sistema ideológico que susteve o colonialismo europeu.

A noção de raça resultou em racismo “(...) uma formação cultural e ideológica que molda a percepção e avaliação do nós e dos outros de acordo com a identidade racial, e que é institucionalizada tanto a nível interpessoal como a nível comportamental de larga escala social.” (Sanjek, 2004, 462). Com refere Cabecinhas o “topo da escala” era conhecido.

Embora o número de ‘raças’ humanas variasse bastante nas diversas classificações raciais propostas (...) a divisão mais frequentemente invocada identificava três ‘raças’ principais: brancos (*caucasiano*), amarelos (*mongolóide*), e negros (*negróide*). As várias teorias da raciologia clássica tinham em comum uma perspectiva hierarquizadora e desigualitária. Como salienta Manuela Cunha, “quer reportasse as ‘raças’ a diferentes origens ou a lugares particulares na evolução humana, a raciologia clássica sempre as ordenou em superiores e inferiores – ocupando invariavelmente os brancos o topo dessa hierarquia” (2000: 193-194).

Na antropologia a grande crítica à noção de raça e ao racismo e, talvez aquele que mais procurou na prática lutar contra as suas premissas de forma científica e política, foi Franz Boas que demonstrou a falácia de ideias racistas através de estudos acerca de descendentes de imigrantes nos EUA e assumindo posições públicas perante o racismo como por exemplo o Nazismo. A questão da raça foi, de certa forma, sobreposta pela preferência pelo conceito de etnicidade (Ver tema 5).

Numa breve recensão da origem “científica” do conceito de raça e sua classificação surge Carl Linnaeus, que em 1767 apresenta a sua classificação na qual o homem é uma animal como os outros.

Na sua taxionomia dos seres vivos, a espécie humana foi classificada no reino dos primatas. Com base numa multiplicidade de critérios, principalmente de natureza fenotípica, o autor dividiu os seres humanos em quatro raças – *africanos*, *americanos*, *asiáticos* e *européus*. Cada uma destas raças foi caracterizada com alguns atributos específicos: entre outros atributos, os *africanos* foram descritos como negros, lentos de raciocínio, descontraídos e negligentes; os *americanos* como vermelhos, ávidos e combativos; os *asiáticos* como amarelos, inflexíveis, severos e avarentos; e os *européus* como belos, amáveis, inteligentes e inventivos (Cabecinhas, 2008).

---

Charles Darwin, na sua obra, *The Descent of Man* (1871), salientou a origem comum de todas as raças humanas e a superficialidade das diferenças raciais observadas entre humanos. Apesar da sua vontade em combater as teorias raciais que defendiam a origem separada das raças humanas, a sua teoria da evolução deu ensejo a interpretações contraditórias, servindo entre outras, de inspiração às teorias eugenistas<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Ver em seguida a referência Francis Galton. As medidas eugenistas mais conhecidas foram as praticadas na Alemanha Nazi, mas a sua influência era tal que mesmo insuspeitos como W. Churchill as defenderam no período entre as duas guerras.

Será pertinente referir neste contexto que no campo social as ideias de Darwin vieram colher empatias junto de teses que já existiam e que não são por isso consequência directa e única da obra de Darwin. Por exemplo, no campo social é Herbert Spencer (1820-1903), filósofo e positivista, que utiliza pela primeira vez a expressão “sobrevivência do mais apto” e é a este autor quem se atribui a paternidade do “Darwinismo social”, que usava como exemplos de selecção natural a divisão da sociedade em classes e o Imperialismo Europeu. Entre os autores do “racismo científico” destaca-se em primeiro lugar Gobineau:

O ensaio sobre a desigualdade das raças humanas de Arthur de Gobineau (1853-1855) constitui um dos marcos fundamentais do ‘racismo científico’, tendo exercido considerável influência no desenvolvimento posterior da ideologia nazi. A utilização do termo ‘ariano’, palavra do sânscrito que significa ‘nobre’, tornou-se mais frequente a partir do momento em que foi utilizada por Gobineau para identificar um grupo de indivíduos que produziu uma civilização especialmente avançada (*in* Miles, 1989/1995).

(...) Francis Galton, fundador de um laboratório de eugenia com vista ao aperfeiçoamento da espécie humana. Galton (1883 *in* Gould, 1981/1990) argumentou em defesa da eliminação progressiva dos ‘indesejáveis’ da sociedade, proibindo-lhes o casamento ou impondo a sua esterilização (*eugenia negativa*) e, simultaneamente, tentou proteger, aperfeiçoar e multiplicar os indivíduos ‘mais aptos’, de melhor saúde física e moral (*eugenia positiva*).

Em meados do século XIX os cientistas desenvolveram métodos supostamente rigorosos (medição do volume da caixa craniana, tempos de reacção, testes de inteligência, etc.). Quaisquer que fossem os critérios utilizados pelos cientistas, os *brancos* eram sempre posicionados no topo da escala e os *negros* em baixo, ocupando os *amarelos* a posição intermédia, mas muito mais próximos dos últimos do que dos primeiros (para revisões ver: Montagu, 1997; Richards, 1997). Mas se a ‘grande clivagem’ se verificava entre os ‘brancos’ e os ‘outros’ (africanos, asiáticos, indígenas americanos), que eram frequentemente homogeneizados na categoria de ‘selvagens’, no seio da raça *branca* reconhecia-se a heterogeneidade (Cabecinhas, 2007).<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Mas, com escalas que colocavam os habitantes do norte da Europa no topo do vértice da pirâmide e os seus congéneres do Sul, italianos, espanhóis e portugueses na sua base... Veja-se, por exemplo, as políticas de imigração que vigoraram nos EUA relativamente à imigração europeia no início do Século XX. Ou, até à década de 1970 as políticas imigratórias australianas.

O caso Português: brandos costumes ou o racismo do fim da escala...

A questão do nacionalismo e da identidade nacional está intimamente ligada com a questão racial. Na perspectiva de Billig (1996), a identidade

---

nacional está alicerçada na existência e partilha de um território, território esse que é delimitado por fronteiras, essas que são material e simbolicamente demarcadas com enorme precisão, de modo a tornar bem claro o território e os limites de cada nação. (...)

Segundo o historiador Valentim Alexandre, a ideologia dominante em Portugal durante o período colonial era extremamente etnocêntrica e desigualitária. Os trabalhos forçados, o tráfico de escravos e a escravatura eram considerados fundamentais para que as colónias africanas fossem rentáveis economicamente e a igualdade de direitos era considerada como uma simples utopia, já que os africanos não seriam capazes de evoluir sozinhos. A política colonial opressora era justificada através dos argumentos do ‘racismo científico’.

Durante o Estado Novo realizaram-se diversos congressos coloniais onde científicas, políticos, militares e religiosos expuseram e debateram as teses sobre a ‘missão civilizadora’ do povo português e as práticas a implementar nos territórios coloniais para aproximar os diversos povos indígenas, sob a hegemonia dos valores portugueses. A tentativa de conhecimento das características físicas, psicológicas e sociais dos diferentes tipos de ‘indígenas’ visava sobretudo um melhor aproveitamento da mão-de-obra disponível no vasto império. As representações raciais dominantes durante o Estado Novo do seguinte modo: “os traços atribuídos aos *negros* remetem para uma forte ligação à natureza: são ‘crianças grandes’, incapazes de dominar os seus impulsos e de tomar conta de si próprios e, embora possam manifestar certa ‘esperteza’, são desprovidos de inteligência. A imagem dos *negros* oscila entre a atracção do exótico (o batuque, as danças, os corpos sensuais) e a repulsa (são agressivos, perigosos, feiticeiros, têm uma sexualidade descontrolada). Quando ‘assimilados’, isto é, dominados e disciplinados, manifestam alguns traços *positivos*, mas estes só se expressam pela sua submissão ao sistema de valores do Homem Branco, a sua dependência e obediência. São-lhes destinados papéis subordinados, ligados à execução e não à concepção de algo, uma vez que podem imitar mas são incapazes de criar. Os Negros são considerados essencialmente como força de trabalho, mas também podem ser fonte de divertimento e entretenimento para o Homem Branco” (Cabecinhas e Cunha, 2003: 179-180).

Após a Segunda Guerra Mundial, num contexto político e social europeu onde o princípio da ‘assimilação’ fora substituído por uma cada vez maior autonomia e mesmo independência, o *luso-tropicalismo* de Gilberto Freyre (1933/1992) – segundo o qual os portugueses teriam uma especial aptidão para lidar com os povos dos trópicos – transformou-se num instrumento de justificação para a afirmação da especificidade do colonialismo português. O mito do luso-tropicalismo não se dissipou com a ‘queda do Império’ em 1975, continuando a circular de forma difusa na sociedade portuguesa (Alexandre, 1999).

A crítica antropológica da ideologia racial demonstra como as capacidades de desenvolvimento cultural são as mesmas para todas as culturas e grupos

---

étnicos e também confirma que a estratificação social não está em relação com a genética, porém em relação com as experiências e oportunidades diferentes.

A questão da Raça não se extinguiu com o fim das colonizações e as recentes descobertas científicas. Para analisar esta questão vamos examinar como uma polémica recente reeditou as questões essenciais que se prendem com a pesquisa científica e a questão política. James Watson, Nobel da Medicina em 1962, um dos homens que descobriu a estrutura molecular do ADN, a dupla hélice da vida, precursor da genética, acredita que os negros são menos inteligentes que os brancos. As suas declarações suscitaram acesa polémica<sup>5</sup>:

<sup>5</sup> “Declarações polémicas ao “Sunday Times”: James Watson diz que os negros são menos inteligentes que os brancos”: 17.10.2007-12h12 PUBLICO.PT

“(…) Não é a primeira vez que James Watson, já com 79 anos e responsável pelo prestigiado laboratório de Cold Springs, suscita polémica com as suas declarações politicamente incorrectas. Em 1997 afirmou, também numa entrevista ao britânico “Telegraph”, que, se um dia se descobrisse que a homossexualidade está gravada nos genes, então que as mães de bebés com esses genes deveriam ter o direito de abortar: “Disse que deviam ter esse direito porque quase todas gostavam um dia de ter netos”, recordou agora na entrevista de domingo do “Sunday Times”.

Agora Watson, que se prepara para publicar mais um livro (“Avoid boring people: lessons from a life in Science”), e que anseia pelo dia em que os cientistas deixem a tarefa de falar politicamente correcto... para os políticos, defende que, geneticamente, os brancos são mais inteligentes que os negros.

“Toda a nossa política social está baseada no facto da inteligência deles [dos africanos] ser a mesma que a nossa. Mas todas as experiências dizem que não é bem assim”, afirma, para depois acrescentar: “Quem tenha que lidar com empregados negros sabe que isto não é verdade”.

Segundo a Unesco, a discriminação de raças com base em pressupostos científicos carece de fundamento e é contra os princípios morais e éticos da humanidade. Mas Watson não entende assim a questão: “Tudo o que conta para mim é a ciência pura”, diz na entrevista. Citado pelo “Independent”, Steven Rose, investigador em biologia da Open University e membro da Sociedade para a Responsabilidade na Ciência, uma das vozes que se insurgiu contra as declarações, afirma: “Se Watson lesse com atenção tudo o que tem sido publicado nesta área concluiria que não percebeu nada do que foi descoberto até agora.”

Na sequência da polémica gerada por este tema e a interpelação de um articulista do jornal sobre a responsabilidade dos cientistas um grupo de antropólogos portugueses publicou no mesmo jornal uma resposta:



---

## Ciência sem tabus <sup>6</sup>

São a cor da pele e outras características fenotípicas pertinentes para “classificar” um grupo humano?

Na velha discussão, de que a polémica ateadada recentemente por James Watson não será, infelizmente, a última versão, sempre se baralharam perigosamente duas questões. Uma diz respeito aos fundamentos biológicos da diferença entre os homens; outra, às assimetrias morais e políticas que eles, potencialmente, justificam.

Estudar a diferença implica oferecer instrumentos à assimetria. E, por isso, seria ingénuo negligenciar as questões éticas da investigação que a tente esclarecer, seja pela sua fundamentação biológica, seja pelo relativismo cultural. Os antropólogos não o esquecem por um momento. Mas depois de grandes debates teóricos, engendrados, como frequentemente toda a ciência, em contextos políticos de urgência (depois de, entre outros, terem esgrimido o histórico combate entre nature e nurture, inflamado pelo eugenismo), consideraram, como cientistas que são, que a pesquisa deverá, sim, continuar a investigar os fundamentos biológicos das diferenças entre grupos humanos, porque nada em ciência deve ser tabu.

Nunca mais deixaram, no entanto, pela mesma razão – porque o conhecimento também tem que ser inteiro para ser grande –, de questionar-se sobre o destino histórico das categorias que a ciência havia engendrado e que, necessariamente, vai engendrando no decurso das suas investigações. Por exemplo: que “grupos humanos” eram esses traduzidos por “raça”?

São a cor da pele e outras características fenotípicas pertinentes para “classificar” um grupo humano? Ou, antes disso: para definir um homem? Nem ao nível meramente genético isso faria sentido. Como já demonstrou a ciência, os genes que determinam a cor da pele são ínfimos ao lado de outros que homens que os partilham possuem e que permitem, simultaneamente, a sua inclusão “noutros grupos humanos”. Um homem de tez escura que não tenha o nariz achatado e de abas largas é um branco ou um preto? As possibilidades de associação ou as configurações estabelecidas com base nos genes são infundáveis (além de que a cor da pele, e a sua intensidade, depende também de factores ambientais). Porquê reificar, então, aquela?

Apesar disso, categorias autenticadas em determinado momento histórico e político pela ciência persistem e colonizam ainda o imaginário do senso comum.

Tem sido, ao longo da história, uma tentação circunscrever, localizar, atribuir, diferenciar, para melhor entender. O que as ciências sociais contemporâneas vêm, desde há muito, mostrando é que circunscrever, localizar, atribuir e diferenciar são exercícios frequentemente incompatíveis com o conhecimento objectivo de realidades rebeldes à dissecação, e que qualquer desses exercícios pode redundar em perigosa ilusão.

<sup>6</sup> Artigo de Opinião por Maria Carneira da Silva, João Leal, Cláudia Sousa, Amélia Frazão Moreira, Manuela Ivone Cunha, Miguel Vale de Almeida, Paula Godinho e Paulo Raposo (Antropólogos), 19 de Dezembro de 2007, Público.

---

Humilde, mas energicamente, e não tanto desencorajados quanto o senso comum perante os gigantescos desafios que os comportamentos sociais e culturais de homens e mulheres lhes colocam, os antropólogos habituaram-se a olhar para todos (incluindo para os seus), com metódico desconcerto. Raramente cedem à tentação de voltar atrás, a ilusões naturalistas mais reconfortantes para procurarem leis, ordem e controlo sobre a realidade. Mas, de tempos a tempos, há quem ceda à tentação...

Aí será, de facto, sempre “um disparate maior pretender silenciar os disparates”, como o dizia José Manuel Fernandes no editorial de 21 de Outubro passado (...). A área de investigação sobre as diferenças entre grupos humanos não deve ser tabu, porque nada deve ser tabu em investigação e não porque, como ele adianta, “conhecer melhor eventuais diferenças nas aptidões dos grupos humanos poderia, por exemplo, ajudar a melhorar o sistema de ensino”. Na verdade, isso é um preconceito, uma pressuposição, uma vinculação política apriorística do conhecimento, um mau ponto de partida para uma ciência que, como paradoxalmente sublinha, se quer plana e isenta de moralismos e correcção política. Mas se há obsessão velha de dois séculos, herdeira do racionalismo clássico e motivando um sem-fim de investigações, sobrevivendo a refutação após refutação, é mesmo essa: a crença de que existiria um elo natural entre aparência física e aptidões, ou a de que existiriam naturalmente diferentes aptidões entre “grupos humanos” (restando sempre saber como os definimos, um pormenor crucial).

Os cientistas têm, como qualquer cidadão (e porque também são cidadãos, para além de cientistas, pretos, brancos, homens ou mulheres, etc.) direito à opinião e ao disparate. Mas porque lhes conferimos autoridade e isenção – como, em diferente escala, aos jornalistas – têm, também, muito maior responsabilidade na emissão de seus juízos.

*Antropólogos*

Como alude Cabecinhas (2008) há uma produção posterior à II Grande Guerra por parte da ONU para rebater a questão da raça e o racismo na sequência das atrocidades que ocorreram neste período, justificadas pela “superioridade racial”, e pelos novos ventos de mudança das independências dos povos colonizados. Entre as Declarações produzidas vamos apresentar para estudo a *Declaração das Raças da UNESCO* de 1950 e a *Declaração sobre as Raças e as diferenças raciais da ONU* de 1978.

Entre os antropólogos Lévi-Strauss (1980) elaborou um opúsculo em 1952 para a UNESCO denominado *Raça e História* em que defende que nada permite afirmar que uma raça é superior a outra, criticando o conceito de raça e a confusão do sentido biológico e sociológico de termo. A este facto não são alheias certas teorias antropológicas, nomeadamente as evolucionistas. Entre as conclusões o autor defende que existem muito mais culturas humanas que raças; que não existem aptidões raciais inatas.

---

## A Declaração das Raças da UNESCO (18 de Julho de 1950) <sup>7</sup>

<sup>7</sup> Fonte: [http://www.achegas.net/numero/nove/decla\\_racas\\_09.htm](http://www.achegas.net/numero/nove/decla_racas_09.htm).

1 – Os cientistas estão de acordo, de um modo geral, em reconhecer que a humanidade é uma e que todos os homens pertencem à mesma espécie, *Homo sapiens*. Além disso, admite-se comumente que todos os homens se originaram, segundo todas as probabilidades, do mesmo tronco: as diferenças existentes entre os diversos grupos humanos são devidas ao jogo de fatores evolutivos de diferenciação, tais como a modificação na situação respectiva das partículas que determinam a hereditariedade (gens), a mudança da estrutura dessas mesmas partículas, a hibridação e a seleção natural. Foi assim que se constituíram grupos mais ou menos estáveis e mais ou menos diferenciados, que têm sido classificados de diversas maneiras, com intenções diferentes.

2 – Do ponto de vista biológico, a espécie *Homo sapiens* compõe-se de um certo número de grupos que diferem uns dos outros pela frequência de um ou de vários gens particulares. Mas esses mesmos gens aos quais devem imputar-se as diferenças hereditárias existentes entre os homens são sempre em pequeno número considerando o conjunto da constituição genética do homem e a grande quantidade de gens comuns a todos os seres humanos, qualquer que seja o grupo a que pertencem. Resumindo, as semelhanças entre os homens são muito maiores do que as diferenças.

3 – Uma raça, biologicamente falando, pode, pois, definir-se como um grupo entre os que constituem a espécie *Homo sapiens*. Esses grupos são suscetíveis de cruzamentos. Porém, devido às barreiras que os mantiveram mais ou menos isolados no passado, apresentam eles certas diferenças físicas, fruto de particularidades de sua história biológica. Representam variações sobre o mesmo tema.

4 – Em resumo, a palavra “raça” designa um grupo ou uma população caracterizada por certas concentrações, relativas quanto à frequência e à distribuição, de gens ou de caracteres físicos que, no decorrer dos tempos, aparecem, variam e muitas vezes até desaparecem sob a influência de fatores de isolamento geográficos ou culturais. Cada grupo reflete de modo diferente as manifestações variáveis desses caracteres em populações diferentes. Sendo as nossas observações largamente afetadas pelos nossos preconceitos, somos levados a interpretar arbitrária e inexatamente toda variabilidade que se produz num grupo dado como uma diferença fundamental que o separa dos outros de modo decisivo.

5 – São esses os fatos científicos. Infelizmente, na maioria dos casos, o termo “raça” não se emprega no sentido aqui definido. Muita gente chama “raça” todo grupo humano arbitrariamente designado como tal. É assim que muitas coletividades nacionais, religiosas, geográficas ou culturais, devido à aceção muito elástica dada à palavra, foram qualificadas como “raças”, quando é evidente que os norte-americanos não constituem uma raça, como também não a constituem os ingleses, os franceses ou qualquer outra nação da mesma maneira, nem os católicos, nem os protestantes, nem

---

os muçulmanos, nem os judeus representam raças; não se podem definir como grupos “raciais” os povos que falam inglês ou qualquer outra língua; os habitantes da Islândia, da Inglaterra ou da Índia não formam uma raça; e não se poderia admitir como membro de uma raça particular os indivíduos que participam da cultura turca, chinesa ou qualquer outra.

6 – Os grupos nacionais, religiosos, geográficos, lingüísticos ou culturais não coincidem necessariamente com os grupos raciais, e os aspectos culturais desses grupos não têm nenhuma relação genética demonstrável com os caracteres próprios à raça. Os graves erros ocasionados pelo emprego da palavra “raça” na linguagem corrente tornam desejável que se renuncie completamente a esse termo quando se tratar da espécie humana e que se adote a expressão de “grupo étnico”.

7 – Qual é a opinião dos sábios a respeito dos grandes grupos da espécie humana que se reconhecem na atualidade? As raças humanas foram classificadas – e ainda o são – diferentemente conforme os antropólogos, mas, no momento, a maioria dentre eles está de acordo em dividir a maior parte da espécie humana em três grandes grupos, a saber:

O grupo mongolóide;

O grupo negróide;

O grupo caucasóide.

Ora, os fenômenos biológicos que foram de certo modo cristalizados nessa classificação têm um caráter dinâmico e não estático. Esses grupos nem sempre foram o que hoje são e é de supor que serão diferentes no futuro.

8 – Têm-se feito esforços para introduzir subgrupos nessa classificação. O acordo está longe de reinar quanto ao número das subdivisões e, de qualquer maneira, a maioria dentre elas ainda não foi estudada nem descrita.

9 – Qualquer que seja a classificação proposta por um antropólogo, os caracteres mentais nunca são mencionados. Hoje em dia admite-se geralmente que os testes psicológicos não permitem, por si mesmos separar de um lado as aptidões inatas e do outro as influências do meio e da educação. Sempre que foi possível eliminar as diferenças devidas às condições do ambiente físico e social, os testes demonstraram a semelhança fundamental dos caracteres intelectuais entre os diferentes grupos humanos. Em outros termos, se o meio cultural oferece aos membros dos diferentes grupos étnicos oportunidades iguais de fazer valer suas aptidões atingem eles, em média, resultados comparáveis. As pesquisas científicas dos últimos anos confirmam, pois as palavras de Confúcio (551-478 antes de Cristo): “A natureza dos homens é idêntica: são os costumes que os separam”.

10 – Os dados científicos de que dispomos no momento presente não corroboram a teoria segundo a qual as diferenças genéticas hereditárias constituiriam um fator de importância primordial entre as causas das diferenças entre as culturas e as obras da civilização dos diversos povos ou grupos étnicos. Ao contrário, ensinam eles que tais diferenças se

---

explicam antes de tudo pela história cultural de cada grupo. Os fatores que desempenharam um papel preponderante na evolução intelectual do homem são a sua faculdade de aprender e a sua plasticidade. Essa dupla aptidão é o apanágio de todos os seres humanos. Constitui, de fato, um dos caracteres específicos do *Homo sapiens*.

11 – Jamais foi possível demonstrar de modo decisivo a existência de diferenças inatas de temperamento entre grupos humanos. Por outro lado, é certo que, seja qual for a natureza das diferenças inatas que possa haver entre os grupos, elas são em grande parte apagadas pelas diferenças individuais e pelas que derivam do meio.

12 – Nem a personalidade nem o caráter dependem a raça. Em todos os grupos humanos encontram-se tipos muito variados de personalidade e de caráter, e não há razão para crer que certos grupos sejam mais favorecidos que outros nesse setor.

13 – Todos os fatos que se puderam até hoje colher sobre os cruzamentos de raças atestam que nunca deixaram de se processar desde os tempos mais remotos. Na verdade, um dos principais mecanismos da formação, da extinção ou da fusão das raças é precisamente a hibridação entre “raças” ou grupos étnicos. Mais ainda, nunca foi possível estabelecer que os cruzamentos de raças tenham efeitos biológicos nefastos. A teoria segundo a qual caracteres físicos e mentais desfavoráveis (desarmonia física e degenerescência mental) se manifestariam nos mestiços nunca foi provada pelos fatos. Não existe, portanto, justificação biológica para proibir o casamento entre indivíduos pertencentes a grupos raciais diferentes.

14 – Convém distinguir entre a “raça”, fato biológico, e o “mito da raça”. Na realidade, a “raça” é menos um fenômeno biológico do que um mito social. Esse mito tem feito um mal enorme no plano social e moral; ainda há pouco, custou inúmeras vidas e causou sofrimentos incalculáveis. Tem impedido o desenvolvimento normal de milhões de seres humanos e privado a civilização da colaboração efetiva de espíritos criadores. Ninguém deveria prevalecer-se de diferenças biológicas entre grupos étnicos para praticar o ostracismo ou tomar medidas coletivas. O essencial é a unidade da humanidade, tanto do ponto de vista biológico como do ponto de vista social. Reconhecer esse fato e pautar a sua conduta por ele, tal é o dever primeiro do homem moderno. Aliás, não se trata senão de admitir o que um célebre biologista escrevia em 1875: “Na medida em que a civilização humana se desenvolver e que as pequenas tribos se reunirem em coletividades mais vastas, o simples bom senso fará compreender a cada indivíduo que os seus instintos sociais e a sua boa vontade devem estender-se a todos os membros da nação, mesmo que estes lhe sejam pessoalmente desconhecidos. Uma vez transposta essa etapa, somente obstáculos artificiais impedirão o indivíduo de dispensar a sua boa vontade aos homens de todas as nações e de todas as raças”. Assim se exprimiu Charles Darwin, em sua obra “A Origem do Homem” (2ª edição, 1875, pp. 187-188). De fato, toda a história da humanidade prova não somente que o instinto de cooperação é uma tendência natural do homem, mas que têm raízes mais profundas que qualquer tendência

---

egocêntrica. Aliás, se assim não fosse, poderiam séculos e milênios ser testemunhas desse desenvolvimento das comunidades humanas no sentido de uma integração e de uma organização cada vez maior?

15 – Examinemos agora as incidências de todas essas considerações sobre o problema da igualdade entre os homens. É preciso afirmar em primeiro lugar e da maneira mais categórica, que a igualdade como princípio moral não repousa de forma alguma sobre a tese de que todos os seres humanos são igualmente dotados. É, com efeito, evidente que no seio de qualquer grupo étnico os indivíduos diferem consideravelmente entre si quanto às aptidões. Entretanto exageraram-se os caracteres diferenciais entre grupos humanos e utilizaram-se essas diferenças para contestar o valor do princípio ético da igualdade. É por essa razão que consideramos útil expor de modo formal o que foi cientificamente estabelecido sobre a questão das diferenças entre indivíduos e entre grupos:

I. Os antropológicos não podem basear uma classificação racial sobre caracteres puramente físicos e fisiológicos.

II. No estado atual de nossos conhecimentos o fundamento da tese segundo a qual os grupos humanos diferem uns dos outros por traços psicologicamente inatos, quer se trate da inteligência quer do temperamento, ainda não foi provado. As pesquisas científicas revelam que o nível das aptidões mentais é aproximadamente o mesmo em todos os grupos étnicos.

III. Os estudos históricos e sociológicos corroboram a opinião segundo a qual as diferenças genéticas não têm importância na determinação das diferenças culturais e sociais existentes entre grupos diferentes de *Homo sapiens*; e as transformações sociais e culturais no seio dos diferentes grupos foram, no seu conjunto, independentes das modificações da sua constituição hereditária. Viram-se transformações sociais consideráveis que não coincidem absolutamente com as alterações do tipo racial.

IV. Nada prova que a mestiçagem produza, por si mesma, maus resultados no plano biológico. No plano social, os resultados, bons ou maus, a que chega, são devidos a fatores de ordem social.

V. Todo indivíduo normal é capaz de participar da vida em comum, de compreender a natureza dos deveres recíprocos e de respeitar as obrigações e os compromissos mútuos. As diferenças biológicas existentes entre os membros dos diversos grupos étnicos não afetam em nada a organização política ou social, a vida moral ou as relações sociais.

Finalmente, as pesquisas biológicas vêm sustentar a ética da fraternidade universal; pois o homem é, por tendência inata, levado à cooperação e, se esse instinto não encontra maneira de se satisfazer, indivíduos e nações sofrem igualmente com isso. O homem é, por natureza, um ser social, que não chega ao desenvolvimento pleno de sua personalidade senão por meio de trocas com os seus semelhantes. Toda recusa de reconhecer esse liame entre os homens é causa de desintegração. É nesse sentido que todo homem é o guarda de seu irmão. Cada ser humano não é mais do que uma parcela da humanidade à qual está indissolivelmente ligado.

---

Declaração sobre a Raça e os Preconceitos Raciais  
(27 de Novembro de 1978)

*Artigo 1*

1. Todos os seres humanos pertencem à mesma espécie e têm a mesma origem. Nascem iguais em dignidade e direitos e todos formam parte integrante da humanidade.
2. Todos os indivíduos e os grupos têm o direito de serem diferentes, a se considerar e serem considerados como tais. Sem embargo, a diversidade das formas de vida e o direito à diferença não podem em nenhum caso servir de pretexto aos preconceitos raciais; não podem legitimar nem um direito nem uma acção ou prática discriminatória, ou ainda não podem fundar a política do apartheid que constitui a mais extrema forma do racismo.
3. A identidade de origem não afecta de modo algum a faculdade que possuem os seres humanos de viver diferentemente, nem as diferenças fundadas na diversidade das culturas, do meio ambiente e da história, nem o direito de conservar a identidade cultural.
4. Todos os povos do mundo estão dotados das mesmas faculdades que lhes permitem alcançar a plenitude do desenvolvimento intelectual, técnico, social, económico, cultural e político.
5. As diferenças entre as realizações dos diferentes povos são explicadas totalmente pelos factores geográficos, históricos, políticos, económicos, sociais e culturais. Essas diferenças não podem em nenhum caso servir de pretexto a qualquer classificação hierárquica das nações e dos povos.

*Artigo 2*

1. Toda teoria que invoque uma superioridade ou uma inferioridade intrínseca de grupos raciais ou étnicos que dê a uns o direito de dominar ou de eliminar aos demais, presumidamente inferiores, ou que faça juízos de valor baseados na diferença racial, carece de fundamento científico e é contrária aos princípios morais étnicos da humanidade.
2. O racismo engloba as ideologias racistas, as atitudes fundadas nos preconceitos raciais, os comportamentos discriminatórios, as disposições estruturais e as práticas institucionalizadas que provocam a desigualdade racial, assim como a falsa ideia de que as relações discriminatórias entre grupos são moral e cientificamente justificáveis; manifesta-se por meio de disposições legislativas ou regulamentarias e práticas discriminatórias, assim como por meio de crenças e actos antisociais; cria obstáculos ao desenvolvimento de suas vítimas, perverte a quem o põe em prática, divide as nações em seu próprio seio, constitui um obstáculo para a cooperação internacional e cria tensões políticas entre os povos; é contrário aos princípios fundamentais ao direito internacional e, por conseguinte, perturba gravemente a paz e a segurança internacionais.

---

3. O preconceito racial historicamente vinculado às desigualdades de poder, que tende a se fortalecer por causa das diferenças económicas e sociais entre os indivíduos e os grupos humanos e a justificar, ainda hoje essas desigualdades, está solenemente desprovido de fundamento.

#### *Artigo 3*

É incompatível com as exigências de uma ordem internacional justa e que garanta o respeito aos direitos humanos, toda distinção, exclusão, restrição ou preferência baseada na raça, a cor, a origem étnica ou nacional, ou a tolerância religiosa motivada por considerações racistas, que destrói ou compromete a igualdade soberana dos Estados e o direito dos povos à livre determinação ou que limita de um modo arbitrário ou discriminatório o direito ao desenvolvimento integral de todos os seres e grupos humanos; este direito implica um acesso em plena igualdade dos meios de progresso e de realização colectiva e individual em um clima de respeito aos valores da civilização e das culturas nacionais e universais.

#### *Artigo 4*

1. Todo entrave à livre realização dos seres humanos e à livre comunicação entre eles, fundada em considerações raciais ou étnicas é contrária ao princípio de igualdade em dignidade e direitos, e é inadmissível.
2. O apartheid é uma das violações mais graves desse princípio e, como o genocídio, constitui um crime contra a humanidade que perturba gravemente a paz e a segurança internacionais.
3. Existem outras políticas e práticas de segregação e discriminação raciais que constituem crimes contra a consciência e contra a dignidade da humanidade e estas podem criar tensões políticas e perturbar gravemente a paz e a segurança internacionais.

#### *Artigo 5*

1. A cultura, obra de todos os seres humanos e património comum da humanidade, a educação no sentido mais amplo da palavra, proporcionam aos homens e às mulheres meios cada vez mais eficientes de adaptação, que não somente lhes permitem afirmar que nascem iguais em dignidade e direitos, como também devem respeitar o direito de todos os grupos humanos a identidade cultural e o desenvolvimento de sua própria vida cultural no marco nacional e internacional, na inteligência que corresponde a cada grupo tomar a decisão livre se seu desejo de manter e se for o caso, adaptar ou enriquecer os valores considerados essenciais para sua identidade.
2. O Estado, conforme seus princípios e procedimentos constitucionais, assim como todas as autoridades competentes e todo o corpo docente, têm a responsabilidade de fazer com que os recursos educacionais de todos os países sejam utilizados para combater o racismo, em particular fazendo com que os programas e os livros incluam noções científicas e éticas sobre



---

a unidade e a diversidade humana e estejam isentos de distinções odiosas sobre qualquer povo; assegurando assim, a formação pessoal docente afim; colocando a disposição os recursos do sistema escolar a disposição de todos os grupos de povos sem restrição ou discriminação alguma de carácter racial e tomando as medidas adequadas para remediar as restrições impostas a determinados grupos raciais ou étnicos no que diz respeito ao nível educacional e ao nível de vida e com o fim de evitar em particular que sejam transmitidas às crianças.

3. Convocam-se os grandes meios de comunicação e a aqueles que os controlam ou estejam a seu serviço, assim como a todo o grupo organizado no seio das comunidades nacionais – tendo devidamente em conta os princípios formulados na declaração Universal de Direitos Humanos, em especial o princípio da liberdade de expressão – a que promovam a compreensão, a tolerância e a amizade entre as pessoas e os grupos humanos, e que devem também contribuir para erradicar o racismo, a discriminação e os preconceitos raciais, evitando em particular que sejam apresentados os diferentes grupos humanos de maneira estereotipada, parcial, unilateral ou capciosa. A comunicação entre os grupos raciais e étnicos deverá ser um processo recíproco que lhes permita manifestar-se e fazer compreender-se com toda a liberdade. Como consequência, os grandes meios de informação deverão estar abertos às ideias das pessoas e dos grupos que possam facilitar essa comunicação.

#### *Artigo 6*

1. Os Estados assumem responsabilidades primordiais na aplicação dos direitos humanos e das liberdades fundamentais por todos os indivíduos e por todos os grupos humanos em condições de plena igualdade de dignidade e direitos.

2. Como marco de sua competência e de conformidade com suas disposições constitucionais, o Estado deveria tomar todas as medidas adequadas, inclusive por via legislativa, especialmente nas esferas da educação, da cultura e da informação, com o fim de prevenir, proibir e eliminar o racismo, a propaganda racista, a segregação racial e o apartheid, assim como de promover a difusão de conhecimentos e de resultados de pesquisas pertinentes aos temas naturais e sociais sobre as causas e a prevenção dos preconceitos raciais e as atitudes racistas, levando em conta os princípios formulados na Declaração Universal de Direitos Humanos e o Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos.

3. Dado que a legislação que prescreve a discriminação racial pode não ser suficiente por si só para atingir tais fins, corresponderá também ao estado completá-la de acordo com um aparelho administrativo encarregado de pesquisar sistematicamente os casos de discriminação racial, mediante uma variada gama de recursos jurídicos contra os actos de discriminação racial por meio de programas de educação e de pesquisas de grande alcance destinados a lutar contra os preconceitos raciais e contra a discriminação

---

racial, assim como de acordo com programas de medidas positivas de ordem política, social, educativa e cultural adequadas para promover um verdadeiro respeito mútuo entre os grupos humanos. Quando as circunstâncias o justificarem, deverão ser aplicados programas especiais para promover a melhoria da situação dos grupos menos favorecidos e, quando se trate de nacionais, promover sua participação eficiente nos processos decisivos da comunidade.

#### *Artigo 7*

Junto com as medidas políticas, económicas e sociais, o direito constitui um dos principais meios de alcançar a igualdade em dignidade, em direitos entre os indivíduos, e de reprimir toda a propaganda, toda organização e toda prática que sejam inspiradas em teorias baseadas na pretensa superioridade dos grupos raciais ou étnicos ou que pretendam justificar ou estimular qualquer forma de ódio ou de discriminação raciais. Os Estados deverão tomar medidas jurídicas próprias e velar para que todos os seus serviços sejam cumpridos e aplicados, levando em conta os princípios formulados na Declaração Universal de Direitos Humanos. Essas medidas jurídicas devem se inserir em um marco político, económico e social adequado ao favorecimento de sua aplicação. Os indivíduos e as demais entidades jurídicas, públicas ou privadas, devem observar e contribuir de todas as formas adequadas a sua compreensão e colocá-los em prática para toda a população.

#### *Artigo 8*

1. Os indivíduos, levando em conta os direitos que possuem a que impere nos planos nacional e internacional uma ordem económica, social, cultural e jurídica que lhes permita exercer todas as suas faculdades com plena igualdade de direitos e oportunidades, possuem deveres correspondentes para com seus semelhantes, para com a sociedade em que vivem e para com a comunidade internacional. Possuem, por conseguinte, o dever de promover a harmonia entre os povos, de lutar contra o racismo e contra os preconceitos raciais e de contribuir com todos os meios de que disponha para a eliminação de todas as formas de discriminação racial.

2. No que diz respeito aos preconceitos, aos comportamentos e às práticas racistas, os especialistas das ciências naturais, das ciências sociais e dos estudos culturais, assim como das organizações e associações científicas, estão convocados a realizar pesquisas objectivas sobre bases amplamente interdisciplinares; todos os estados devem juntar-se a elas.

3. Incumbe, em particular, aos especialistas procurar com todos os meios de que disponham que seus trabalhos não sejam apresentados de uma maneira fraudulenta e ajudar ao público a compreender seus resultados.

#### *Artigo 9*

1. O princípio da igualdade e direitos de todos os seres humanos e de todos os povos, qualquer que seja a sua raça, sua cor e sua origem, é um princípio

---

geralmente aceito e reconhecido pelo direito internacional. Em consequência disso, toda forma de discriminação racial praticada pelo Estado constitui uma violação do direito internacional que engloba sua responsabilidade internacional.

2. Devem ser tomadas medidas especiais a fim de garantir a igualdade em dignidade e direitos dos indivíduos e dos grupos humanos, onde quer que sejam necessários, evitando dar a essas medidas um carácter que possa parecer discriminatório sob o ponto de vista racial. A esse respeito, deverá ser dada uma atenção particular aos grupos raciais ou étnicos social e economicamente desfavorecidos, a fim de garantir-lhes, um plano de total igualdade e sem discriminações ou restrições, a protecção das leis e dos regulamentos, assim como os benefícios das medidas sociais em vigor, em particular no que diz respeito ao alojamento, ao emprego e à saúde, de respeitar a autenticidade de sua cultura e de seus valores, de facilitar, especialmente através da educação, sua promoção social e profissional.

3. Os grupos de povos de origem estrangeira, em particular, os trabalhadores migrantes e suas famílias que contribuem ao desenvolvimento do país que os acolhe, deverão beneficiar com medidas adequadas destinadas a garantir-lhes a segurança e o respeito de sua dignidade e de seus valores culturais, e a lhes facilitar a adaptação ao meio ambiente que lhes acolha e a promoção profissional, com o objectivo de sua reintegração ulterior ao seu país de origem e a que contribuam ao seu desenvolvimento; também deve ser favorecida a possibilidade de que sua língua seja ensinada aos seus filhos.

4. Os desequilíbrios existentes nas relações económicas internacionais contribuem para exacerbar o racismo e os preconceitos raciais; como consequência, todos os estados deveriam se esforçar na contribuição da reestruturação da economia internacional sobre a base de uma maior igualdade.

#### *Artigo 10*

Convidamos as organizações internacionais, universais e regionais, governamentais e não governamentais, prestarem sua cooperação e ajuda dentro dos limites de suas respectivas competências e meios, a aplicação plena e completa dos princípios enunciados na presente declaração, contribuindo assim na luta legítima de todos os seres humanos, nascidos iguais em dignidade e em direitos, contra a tirania e a opressão do racismo, da segregação racial, do apartheid e do genocídio, a fim de que todos os povos do mundo se libertem para sempre dessas amarras.

Infelizmente as declarações não são suficientes para alterar o mundo, são neste ponto como as *normas ideais* referidas no Tema 1. Podemos olhar para a mudança de regime e *status quo* na África do Sul como um sinal de esperança, mas nas últimas décadas, a violência e genocídio de origem

étnico racial em locais como a ex-Jugoslávia (1991) ou no Ruanda (1994) apontam o contrário.

## 2.4 A língua e as línguas

Batalha (2004) sintetiza os pontos cruciais relativos à origem da língua e às várias hipóteses teóricas relativas ao seu papel no desenvolvimento da cognição e cultura humana. Neste capítulo do caderno de apoio vamos somente destacar dois aspectos relativos à questão das línguas e da sua salvaguarda uma vez que as línguas, como as espécies animais, se encontram em extinção.

Na actualidade as 96% das línguas são faladas por 4% da população mundial. As 15 línguas de maior difusão mundial são:

As línguas mais comuns do Mundo

LÍNGUA	Número aproximado de falantes nativos (2000)	Países com um substancial número de falantes nativos
1. Mandarin Chinês	874,000,000	16
2. Hindi (India)	366,000,000	17
3. Inglês	341,000,000	104
4. Espanhol	322-358,000,000	43
5. Bengali (India e Bangladesh)	207,000,000	9
6. Português	176,000,000	33
7. Russo	167,000,000	30
8. Japonês	125,000,000	26
9. Alemão (standard)	100,000,000	40
10. Coreano	78,000,000	31
11. Francês	77,000,000	53
12. Wu Chinese	77,000,000	1
13. Javanês	75,000,000	4
14. Yue Chinese	71,000,000	20
15. Telegu (India)	69,000,000	7

Nota: Se as maiores 15 variantes de Árabe forem consideradas como uma única língua, o Árabe é a 6.ª língua mais falada do mundo com cerca de 198-201,000,000 falantes nativos em pelo menos 46 países.

Fonte: *Ethnologue Volume I: Languages of the World*, 14th ed. (2000). [http://anthro.palomar.edu/language/language\\_1.htm](http://anthro.palomar.edu/language/language_1.htm).

O ano de 2008 foi proclamado pela Assembleia-geral das Nações Unidas como o “Ano Internacional das Línguas”, sendo a UNESCO a organização responsável pela sua implementação. Koïchiro Matsuura, Director-Geral da Unesco enuncia os seus objectivos:

---

“As línguas são, de facto, essenciais para a identidade dos grupos e indivíduos e para a sua coexistência pacífica. Constituem factor estratégico de progresso em direcção ao desenvolvimento sustentável e a uma relação harmoniosa entre os contextos global e local.

São da maior importância para atingir os seis objectivos da Educação para Todos (EFA) e os Objectivos de Desenvolvimento do Milénio (ODMs) acordados no âmbito das Nações Unidas em 2000.

Como factores de integração social, as línguas desempenham, efectivamente, um papel estratégico na erradicação da pobreza extrema e da fome (ODM 1); como suportes da literacia, aprendizagem e competências para a vida, são essenciais para alcançar a educação primária universal (ODM 2); o combate contra o HIV/SIDA, a malária e outras doenças (ODM 6) deve ser travado nas línguas das populações alvo para surtir efeito; e a salvaguarda do conhecimento e saber-fazer autóctones, tendo em vista assegurar a sustentabilidade ambiental (ODM 7), está intimamente ligado com as línguas locais e autóctones.

Além disso, a diversidade cultural relaciona-se intimamente com a diversidade linguística, como indicado na Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural da UNESCO e plano de acção (2001), na Convenção para a Salvaguarda do Património Cultural Imaterial (2003) e na Convenção para a Protecção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais (2005).

Todavia, no espaço de poucas gerações, mais de 50% das 7,000 línguas faladas no mundo podem desaparecer. Menos de um quarto dessas línguas são normalmente usadas na escola e no ciberespaço, e a maioria apenas é utilizada esporadicamente. Milhares de línguas – apesar de dominadas pelas populações, que as utilizam como meio diário de expressão – estão ausentes dos sistemas de educação, da comunicação social, das publicações e do domínio público em geral.

Temos de agir agora, urgentemente. Como? Encorajando e desenvolvendo políticas linguísticas que permitam a cada comunidade utilizar a sua primeira língua, ou língua materna, o mais ampla e frequentemente possível, incluindo na educação, dominando simultaneamente uma língua nacional ou regional e uma língua internacional. Encorajando também os detentores de uma língua dominante a falar outra língua nacional ou regional e uma ou duas línguas internacionais. Só se o multilinguismo for totalmente aceite poderão as línguas encontrar o seu lugar num mundo globalizado. (5-11-2007, Fonte: <http://www.unesco.org>)

Portugal é um país onde a variação regional do falar português é reconhecido. Mas, há também outra língua originária<sup>8</sup> e tão antiga como o português que só recentemente recebeu reconhecimento oficial.

“O Mirandês é uma língua do nordeste de Portugal, ocupando uma região com cerca de 500 Km<sup>2</sup>.

<sup>8</sup> No entanto, há mais línguas em Portugal, como o Romani/Calon falado pela comunidade cigana, e uma variedade de outras línguas mães usadas no seio das comunidades migrantes existentes no país.

---

Teve origem num dos romances peninsulares formados a partir do latim vulgar, nomeadamente no asturo-leonês, pelo que pertence ao grupo das línguas românicas.

A sua formação foi um processo longo, contemporâneo da formação do galego-português. Sofreu grande influência do português, sobretudo a partir do século XVI, tendo chegado a ser inteiramente substituído por este na cidade de Miranda. Foi conservado nas aldeias envolventes, durante séculos, como língua de transmissão oral.

Foi descrito – e pela primeira vez escrito – por José Leite de Vasconcelos no fim do séc. XIX. É este sábio português que marca a sua descoberta no meio filológico peninsular.

O processo de normatização da língua foi iniciado em 1995, com a publicação de uma Proposta de Convenção Ortográfica Mirandesa, e consolidado em 1999, com a edição da Convenção Ortográfica da Língua Mirandesa. A palavra “Língua”, neste título, é legitimada pelo facto de o Mirandês ter sido reconhecido como língua oficial pela Lei 7/99, de 29 de Janeiro do mesmo ano.

Na actualidade, após o último censo da população, estima-se que o número dos seus falantes, na zona de origem, não deverá ultrapassar as 7.000 pessoas. Se acrescentarmos o número de emigrantes de fala mirandesa, chegar-se-á a um total estimado entre 12.000 e 15.000 pessoas.

É ensinada nas Escolas EB23 de Miranda do Douro e de Sendim e na escola Primária de Sendim como disciplina de opção.”

M. Barros Ferreira

Fonte: <http://mirandes.no.sapo.pt/LMdefinicao.html>

---

**Propostas de leituras e de estudo online:**

*Becoming Human* – um extraordinário sítio com informação variada e interactiva sobre a evolução humana

<http://www.becominghuman.org/>

*The Journey of Mankind* – a *Viagem da Humanidade* com base nos estudos da mtDNA de Stephen Oppenheimer

<http://www.bradshawfoundation.com/journey/>

Cabecinhas, Rosa (2008). *Racismo e Xenofobia: A actualidade de uma velha questão*

[www.observatoriodosmedios.org/foros/download.php?id=225&sid=5092297b01c21e789d235a34a87f7059](http://www.observatoriodosmedios.org/foros/download.php?id=225&sid=5092297b01c21e789d235a34a87f7059)

Machado, Fernando Luís (2000). *Os Novos Nomes do Racismo: especificação ou inflação conceptual?* In: *Sociologia, problemas e Práticas*, n.º 33, 2000, pp. 9-44

<http://www.scielo.oces.mctes.pt/pdf/spp/n33/n33a01.pdf>

Consultar o sítio do Ethnologue para pesquisar a situação das línguas no mundo.

[www.ethnologue.org](http://www.ethnologue.org)

Pesquisa sobre o Mirandês: existem vários sítios com dicionários e registo de levantamentos etnográficos:

<http://mirandes.no.sapo.pt/LMdefinicao.html>





---

### **3. Origem e evolução das sociedades humanas**



## Objectivos gerais

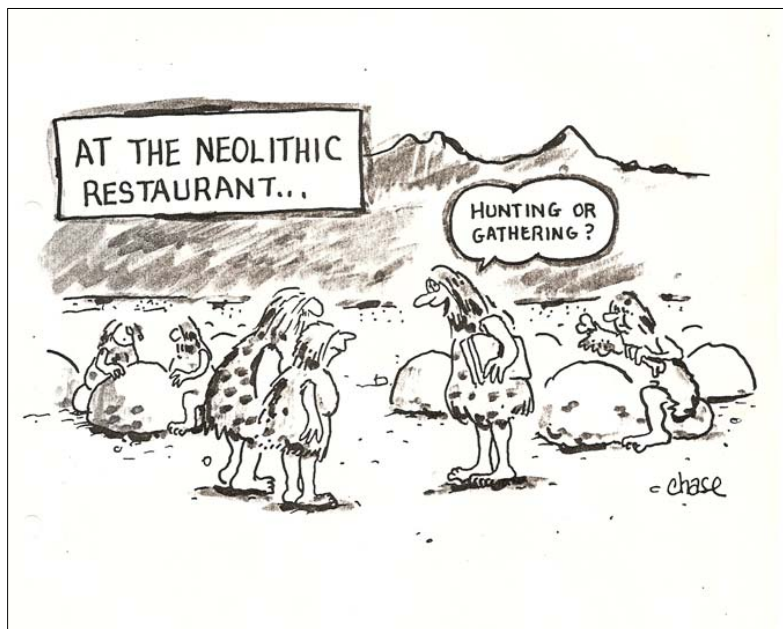
- Entender as formas de organização social das diferentes sociedades.
- Conhecer as diferentes formas de produção e distribuição de produtos.
- Analisar implicações ambientais, sociais e políticas de cada uma das sociedades.

### Onde estudar os conteúdos/objectivos específicos

Conteúdos	Livro	Objectivos específicos
<b>3.1 Caça e recolção</b>		<ul style="list-style-type: none"><li>• definir o conceito de adaptação;</li><li>• analisar as características das sociedades de caçadores-recolectores.</li></ul>
<b>3.2 Divisão social do trabalho</b>		<ul style="list-style-type: none"><li>• explicar as elucidações relativas à divisão social do trabalho;</li><li>• identificar as formas de cooperação e competição em presença.</li></ul>
<b>3.3 Primórdios da agricultura</b>	Páginas 93-116	<ul style="list-style-type: none"><li>• compreender a importância da domesticação das plantas no processo agrícola;</li><li>• identificar o papel do nomadismo.</li></ul>
<b>3.4 A emergência de sociedades-estado</b>		<ul style="list-style-type: none"><li>• relacionar a emergência de sociedades-estado com o desenvolvimento da agricultura;</li><li>• exemplificar os casos Aztecas, Incas e Maias.</li></ul>



O estudo dos conteúdos será feito exclusivamente com recurso ao livro adoptado. No entanto, sugerem-se alguns textos e sítios para leitura complementar em Propostas de leituras e de estudo online.



Fonte: Science vol. 240 April 88.

### **Propostas de leituras e pesquisa online:**

Para saber mais sobre os *bosquímanos* (*bushmen*) ou *san*, consulte a página da Cultural Survival e pesquise pelos termos indicados  
<http://www.culturalsurvival.org/home.cfm>

Os caçadores-recolectores actuais no Kruger National Park: descubra-os no Reference Guide em Krueger Park Culture, logo a seguir aos Krueger Reptiles Guide...

<http://www.krugerpark.co.za/>

Para saber sobre o império Asteca, consulte o curso online da Harvard Extension Scholl

<http://isites.harvard.edu/icb/icb.do?keyword=k24841&pageid=icb.page117086>



---

#### **4. Temas clásicos de Antropología cultural**





## Objectivos gerais

No final desta unidade o aluno deve saber:

- Analisar as diferentes formas de organização social.
- Compreender o ciclo de vida e os rituais associados.
- Examinar a representação simbólica e a expressão artística como actos culturais.
- Problematizar a noção de cultural material.
- Explicitar a pertinência do Folclore como área de estudo.

### Onde estudar os conteúdos/objectivos específicos

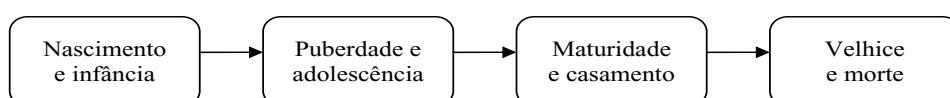
Conteúdos	Livro/caderno	Objectivos específicos
<b>4.1 Estratificação social</b>	Livro: pág. 195-221	<ul style="list-style-type: none"><li>• esclarecer a importância na organização social e política;</li><li>• examinar a estratificação social;</li><li>• distinguir classes e castas;</li><li>• explicar a mobilidade social.</li></ul>
<b>4.2 O ciclo de vida</b>	Caderno: (§ 4.2)	<ul style="list-style-type: none"><li>• caracterizar o ciclo de vida;</li><li>• identificar etapas do ciclo de vida.</li></ul>
<b>4.3 Cultura e personalidade</b>	Caderno (§ 4.3)	<ul style="list-style-type: none"><li>• definir enculturação;</li><li>• identificar os determinantes da personalidade.</li></ul>
<b>4.4 Cultura (i)material: patrimónios e técnicas (in) tangíveis</b>	Caderno (§ 4.4)	<ul style="list-style-type: none"><li>• definir cultura material e cultural imaterial;</li><li>• identificar as dimensões da cultura (i)material;</li><li>• comentar a relação entre património, consumo e turismo.</li></ul>
<b>4.5 Antropologia e arte</b>	Livro: pág. 283-300	<ul style="list-style-type: none"><li>• definir de arte na perspectiva antropológica;</li><li>• caracterizar as várias dimensões da arte na perspectiva antropológica.</li></ul>
<b>4.6 Folclore</b>	Caderno (§ 4.6)	<ul style="list-style-type: none"><li>• definir a noção de folclore;</li><li>• explicitar as características do folclore;</li><li>• identificar os principais temas de estudo.</li></ul>



## 4.1 Estratificação social – consultar o livro adoptado

## 4.2 O ciclo de vida <sup>1</sup>

O ciclo de vida humana é marcado por quatro momentos fundamentais: nascimento, maturidade, reprodução e morte (Hoebel e Frost, 2001, 160) ou nascimento e infância, puberdade e adolescência, maturidade e casamento e velhice e morte (Titiev, 1985, 313). São momentos de crise com respostas variadas por parte de diferentes culturas.



Fonte: adaptado de Titiev (1985).

<sup>1</sup> Na tradição dos estudos do Sudoeste Asiático, nomeadamente da Indonésia e Timor Leste, a gestão e manutenção destes momentos críticos da vida social tem a feliz designação de “fluxo de vida”, título da obra *“The Flow of Life – Essays on Eastern Indonesia”*, editada por James Fox, em 1980.

## A concepção

O “ciclo vital” (Hoebel e Frost, 2001, 160-174) inicia-se com a concepção. Este acto não é em todas as culturas veiculado ao acto sexual, nem em todas é reconhecido a ambos os progenitores um papel fundamental. Em algumas sociedades a concepção é considerada milagrosa, enquanto que noutras ela é vista como a reencarnação do espírito de um antepassado, exemplo dos trobriandenses estudados por Malisnowski, ou dos Baruya estudados por Godelier (2003). No caso dos Dobu, estudados por Fortes:

“Em Dobu não se ignora o papel do elemento masculino na procriação. Crêem que o sémen é leite de coco que passou pelo corpo do homem até ser expelido no momento do orgasmo. Pensam que este leite de coco expelido fertiliza a mulher, fazendo com que dentro dela o sangue – que quando não está fertilizado sai todos os meses no fluxo menstrual – coagule e forme o feto.” (Fortune, 1977, 327-328)

A paragem do fluxo menstrual é determinante para o reconhecimento da gravidez, entre outros sinais fisiológicos (aumento dos seios, crescimento abdominal, enjoos, etc.). Este facto vai estabelecer para a mulher e o seu parceiro um conjunto de obrigações ou restrições, muitas vezes impostos por uma série de tabus pré-natais que procuram salvaguardar o processo de gestação (exemplo de proibições alimentares ou de contacto sexual).

No entanto, entre os Baruya estudados por Godelier (2003), a continuidade de contacto sexual do homem com a mulher é determinante para assegurar a força e saúde do ser em gestação pois considera-se que o sémen do homem é fundamental na formação do corpo do ser em gestação<sup>2</sup>. A concepção pode ainda ser tomada como uma reprodução das relações e categorias culturais

<sup>2</sup> Estas concepções devem ser vistas de uma forma mais holística pois esta ideologia ajuda a cimentar a luta que os homens Baruya têm para manter a hegemonia sobre as mulheres. Para compreender melhor esta questão consulte Godelier (2003).

<sup>8</sup> Os búnaque são um povo de língua não Austronésia que habita a parte central da ilha de Timor. Encontram-se divididos entre o Estado de Timor-leste e Timor Ocidental, Indonésia.

da sociedade em causa relativamente à ideologia da procriação. Em algumas, como no caso dos Búnaque<sup>3</sup>, a mulher é associada à terra mãe e o acto sexual é o encontro do frio (feminino) com o quente (masculino) à imagem da terra (feminina) que recebe as sementes e a fertilização das chuvas (masculinas) Friedberg (1980).

## Parto

O momento do parto é precedido de diferentes formas de preparação. Sendo um momento predominantemente feminino, em pequenas comunidades, as parteiras, as mães ou grupos de pares asseguram-no, por norma no domicílio. Este pode ser precedido de invocações específicas de carácter mágico ou religioso. Nos países ditos desenvolvidos existem cursos de preparação específicos, ocorrendo os partos em ambientes hospitalares havendo no entanto uma cada vez maior procura do parto em casa, facto que encontra oposição entre elementos da classe médica<sup>4</sup>.

<sup>9</sup> “Público – 24 Dez. 03, Partos em Casa Estão a Aumentar em Portugal Por Catarina Gomes “(...) Depois de durante dois anos ter estabilizado na casa dos 500, no ano passado os partos domiciliários subiram para 751. Uma proposta do Sindicato dos Enfermeiros Portugueses lançou recentemente o debate: a forma de fazer face à falta de médicos nas maternidades e de combater “a medicalização” de um acto que é natural passa por incentivar esta prática. (...) Levar adiante a proposta seria “um desastre” e “um retrocesso de 50 anos”, defende por sua vez o presidente da Sociedade Portuguesa de Obstetrícia e Ginecologia. (...)”.

## O recolhimento

O período pós parto é marcado por um período de recolhimento, ou reclusão, variado. Durante este tempo a mulher e o recém-nascido são objecto das mais diversas atenções. Entre os búnaque do distrito de Bobonaro a reclusão da mulher é feita na “cozinha”, uma parte da casa ou anexo próprio<sup>5</sup>, onde vai estar durante cerca de mês um tronco “*oto po`*” – fogo sagrado (que foi recolhido pelo pai da criança como preparativo para o parto) que vai “aquecer” a mulher e o recém-nascido, sujeitos a banhos de água quente para recuperar o corpo, no caso da mulher, e formar o do recém-nascido.

<sup>10</sup> Ver em seguida no capítulo 4.3.



Foto: búnaque – visita de parentes, ao centro o *oto po`* – tronco de madeira que arde continuamente.

---

Em alguns casos após o parto a mulher retoma a suas actividades sendo o homem quem vai para a cama para recuperar do parto. Esta prática designa-se *couvade*, ou falsa-gravidez, e é praticada em algumas culturas da Ásia, América do Sul e mesmo na Europa até recentemente junto dos Bascos (Akoun, 1983). Por norma consiste em o pai se deitar junto do recém-nascido para o “chocar” (*couver*), recebendo as felicitações e votos habitualmente destinados à mãe.

Por este gesto simbólico, o pai participa socialmente no nascimento do filho. Semelhante rito parece ser atribuído sobretudo a certas sociedades matrilineares (...) O recurso a este costume permitiria assim que o marido recuperasse os seus direitos de paternidade sobre o filho da sua mulher. (Akoun, 1983, 132)

Por norma, este é um período de intensa actividade social com a visita de familiares e aliados que vêm conhecer o novo membro da família pois este membro vem repor nas relações de aliança, numa perspectiva estruturalista, mais um elemento de troca social. Entre os búnaques durante este período inicia-se a procura o nome da criança (o nome “*gentio*”), que é revelado em sonhos entre os parentes uterinos da mãe.

## **O nome e o reconhecimento social**

Na sociedade portuguesa a escolha do nome é feita pelos progenitores ou familiares próximos que podem dar a sua opinião. Do ponto de vista jurídico a criança torna-se membro da sociedade com o registo na conservatória. Mas, tradicionalmente a principal forma de imposição e reconhecimento social e salvaguarda espiritual efectua-se com o baptizado (salvaguarda cada vez mais protelada uma vez que parece que o tempo entre o nascimento e o baptizado é cada vez maior).

O isolamento físico a que a mulher é sujeita bem como o seu filho é quebrado com a apresentação da criança aos elementos naturais e à comunidade, momento em que para algumas sociedades a criança se torna efectivamente membro da “tribo”.



Foto: búnaque – *aru po`* – o pai corta o cabelo do recém-nascido sob o olhar da mulher e da mãe da mulher (que tem a criança ao colo).

Entre os Búnaque um pequeno ritual é feito uma semana após o nascimento da criança denominado *aru po`* – cabelo sagrado. Consiste no corte do cabelo e unhas da criança que serão levados pelo pai (ou avô) e depositados na base de uma árvore determinada como “fria”, caso do coqueiro ou de uma bananeira. Neste ritual, a criança é trazida pela primeira vez para fora do local abrigado e quente que é a cozinha. Embora possa variar de família para família há o hábito de colocar nas mãos da criança objectos que sejam determinantes para o seu futuro (no caso ilustrado pela foto foram colocados um caderno e uma caneta).

As cerimónias para dar o nome são momentos cruciais da vida social. Hoebel e Frost (2001, 164) ilustram este momento entre os índios *omahas* com invocação feita pelo sacerdote oito dias após o nascimento e do qual apresentamos o excerto inicial:

“Ó Vós, Sol, Lua, estrelas, todos vós que vos moveis no céu,  
suplico que me ouçais!  
Uma vida nova chegou para o meio de vós,  
Imploro-vos que o consintais!  
Tornai o seu caminho plano para que ela possa alcançar o cume da primeira colina!  
Ó Vós, ventos, Nuvens, Chuva, Névoa, vós todos que vos moveis no ar,  
suplico que me ouçais!  
Uma vida nova chegou para o meio de vós,  
Imploro-vos que o consintais!  
Tornai o seu caminho plano para que ela possa alcançar o cume da segunda colina! (...)

---

Como referem os autores este ritual não assegurava só por si à criança o estatuto de membro real da tribo, transição que só se operava posteriormente quando esta caminhasse.

## **Infância e puberdade**

Na adolescência ou puberdade ocorrem alterações essenciais no desenvolvimento biológico do indivíduo, sobretudo na maturação da capacidade sexual. Este período é marcado por ritos de puberdade e transição de *status*. No caso das raparigas este momento é assinalado de forma clara pelo aparecimento da menstruação, cujo significado simbólico é variado. No entanto, o seu significado social é universal.

O *status* social é culturalmente atribuído por cada cultura e no caso deste período de transição é sobretudo relevante para os rapazes. A transição social é marcada pela realização de ritos que marcam de forma simbólica a mudança de status, sobretudo nas sociedades que utilizam o status de idade.

Os momentos de reclusão marcados pelos rituais permitem a incisão do prepúcio ou a realização de escarificações, cicatrização e a linhagem ou extracção de dentes ou outras formas de marcar no corpo essa mudança, de a tornar socialmente visível e para o indivíduo a interiorizar. Estes momentos são também autênticas escolas formais de aprendizagem das normas e valores da tribo. Como Godelier refere em relação aos Baruya as cerimónias dos jovens homens são muito mais exigentes do que as das raparigas.

Os ritos de puberdade são momentos de incorporação na sociedade com uma forte componente psicológica de interiorização de novos papéis sociais bem como a aceitação de status atribuídos e a possibilidade de obter outros com o novo estatuto. Pode ser, neste sentido, um factor de independência social. Citando Cohen, Hoebel e Frost (2001) classificam dois tipos de sociedades:

1. “as que treinam para a independência social, isto é, aquelas cujo fulcro e identificação se encontram na família nuclear, e
2. aquelas nas quais as crianças são educadas para a independência sociológica, isto é, o fulcro e o apoio do indivíduo estão em grupos de parentesco mais amplos, como linhagens ou clãs.” (2001, 169)

## **Maturidade**

O período associado com a maturidade está marcado sobretudo com o casamento e o desempenho das funções de trabalho e reprodução que cada

---

sociedade valoriza. O casamento é por isso, numa perspectiva materialista, a criação de uma nova unidade de produção, assente nas tarefas complementares entre homem e mulher. Na perspectiva estruturalista é o momento fundamental de alicerce da aliança. Paradoxalmente, estas visões não estão muito distantes de concepções locais sobre o que é/deve ser um casamento.

Para Titiev (1985, 314) este período de vida apresenta um conjunto de problemas a resolver, nomeadamente a virgindade da noiva (quando tal é exigido), a necessidade dos recém-casados de se adaptarem um ao outro e aos respectivos parentes por afinidade, a relutância em admitir um estranho na intimidade de um grupo de parentesco consanguíneo, o receio de que o casal possa não ter filhos e a preocupação em criar convenientemente os filhos<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> As soluções encontradas, tipos de casamentos e formas de residência foram já objecto de estudo em Antropologia Geral II pelo que não vão ser aqui desenvolvidas.

No entanto, como refere o autor mencionado, há um problema que não tem uma solução universalmente aceite ou perfeita: a estabilidade dos casamentos. Este facto pode variar entre sociedades com tipos de filiação matrilinear ou patrilinear, sendo aparentemente, mais complicados nestas últimas devido ao pagamento do “preço-da-noiva” que são difíceis de restituir em caso de ruptura. Entre as sociedades matrilineares parece ser mais fácil a ruptura (caso dos búnaques).

## **Morte**

Como descrevem Hoebel e Frost (2001, 172) a morte é universalmente considerada um acontecimento socialmente significativo, sendo assinalada com um ritual e confirmado pela sociedade. É o “rito de passagem final”. Se tal facto não deixa de ser verdade para a existência corporal e individual de cada um de nós, para a sociedade a morte pode ser o início de um novo ciclo de obrigações sociais no quadro das relações de aliança e parentesco, envolvendo os vivos e os mortos.

Os autores citados referem que os ritos mortuários têm cinco funções básicas:

1. A participação nas cerimónias mortuárias, pela dramatização habitual da fé na imortalidade prepara os vivos para a morte que os espera. (...)
2. Os ritos funerários servem basicamente para garantir a separação da alma do seu corpo, para guiar o defunto com segurança e devidamente, através da suprema transição.
3. Os ritos servem para readaptar a comunidade depois da perda de um membro e para regularizar os distúrbios emocionais resultantes do rompimento dos hábitos afetivos em relação ao morto.



- 
4. Onde os rituais mortuários incluem banquetes e doações de bens, realizam uma redistribuição de riqueza e *status*.
  5. Finalmente, os ritos emprestam cor, riqueza e profundidade à vida, por meio do drama da sua realização. (Hoebel e Frost, 2001, 174)



Fotos: Búnaque: velar o corpo e receber o “bem”, o fresco: Familiares passam por debaixo do caixão do falecido.

Se as funções são individuais ou sociais, a morte é um dos campos mais fascinantes da antropologia, quer pelas conjecturas que são feitas relativamente ao que acontecerá ao morto, mas sobretudo pela forma como as diferentes sociedades continuam a interagir com estes, quer no domínio físico (o corpo como objecto), quer “espiritual” – o corpo, o ser como “alma” e social – pelos efeitos da sua ausência e das relações que perduram e renovam as interações sociais (relembramos por exemplo o luto), como por exemplo, as cerimónias fúnebres, a gestão das heranças ou o ressarcimento de compensações no caso do falecido ter deixado “obrigações” por cumprir como o preço-da-noiva.

### 4.3 Cultura e personalidade

Cultura e personalidade é o nome dado à escola de pensamento que veio a dar lugar à antropologia psicológica. O seu desenvolvimento foi influenciado

---

<sup>12</sup> Ideia defendida pelos psicólogos alemães de que a percepção só pode ser compreendida quando aquilo que é visto é analisado não como um aglomerado de elementos separados mas como um todo.

pelas ideias de Edward Sapir (1884-1939), que defendia a aplicação da ideia de Gestalt<sup>12</sup> alemã na sua análise de cultura. Para Sapir o conceito de cultura era susceptível de ser entendido através do desenvolvimento da personalidade e recomendou que se devia estudar o desenvolvimento da criança. Os seus trabalhos sobre a língua e os padrões inconscientes de sons e conceitos gramaticais foram determinantes no trabalho de autores como Benedict e Mead.

## Estudos de cultura e personalidade

Os primeiros estudos sobre personalidade e cultura na perspectiva antropológica devem-se a Malinowski com *Sex and repression in Savage Society* [1926], e Margaret Mead com o famoso *Coming of Age in Samoa* [1928].

<sup>13</sup> Segundo a qual o jovem tem ressentimento sobre o pai – fonte de autoridade – pelo facto de este ter posse do seu objecto de desejo libidinoso, a sua mãe.

Malinowski confrontou a teoria de Freud sobre o complexo de Édipo<sup>13</sup> com o seu trabalho de terreno para defender que na sociedade de Trobriand é o tio que é objecto de ressentimento e a irmã que é objecto (em especial a irmã de clã) de interesse sexual intrafamiliar. Mead, comparando a sociedade norte-americana, defendeu que os adolescentes das Samoa não passam por um período de tensão psicológica como os seus pares norte-americanos.

No entanto, uma Escola teórica sobre cultura e personalidade só surge nos anos trinta com Ruth Benedict, ano em que a autora publicou *Padrões de Cultura* (já citados neste caderno). Posteriormente, outros autores, antropólogos e psicanalistas, como Abram Cardiner, Cora DuBois e Ralph Linton, entre outros, aprofundaram as suas ideias e desenvolveram uma teoria da estrutura básica da personalidade que procurou analisar os efeitos da cultura na personalidade e o oposto.

No seu estudo Benedict defendia a ideia da existência de um tipo de personalidade ideal resultante daquele que seria, em cada sociedade, a noção do que um indivíduo deve ser. Para exemplificar as suas ideias a autora utiliza os conceitos de configurações dionisíacas e apolíneas, imagens diametralmente opostas de modos de ser. Os primeiros caracterizam-se pelo excesso, a quebra de fronteiras e limites da existência num frenesim de emoções consideradas iluminadoras. No segundo caso é o oposto, a desconfiança, a submissão à lei e à ordem, à aniquilação dos excessos caracteriza o indivíduo apolíneo.

Como referem Hoebel e Frost (2001, 67) a autora sofreu muitas críticas devido à forma “artística” como traça as configurações referidas. Mas a validade das suas ideias continua, uma vez que

“(...) o tipo de personalidade ideal é um princípio. Embora sofra dos perigos de supersimplificação, oferece, não obstante, um enfoque fundamentalmente

---

útil (...) mostrou e ressaltou a teoria de que a personalidade da maioria, em qualquer sociedade, em geral é reflexo da personalidade ideal apresentada pela cultura daquela sociedade.”

Para ultrapassar algumas das críticas e procurar assegurar dados considerados mais mesuráveis, outros autores desenvolveram as teses iniciais de Benedict. Um dos trabalhos originais neste âmbito é o de Kardiner, psicanalista, que centralizou o seu interesse na psicodinâmica da personalidade da cultura, procurando determinar o efeito das instituições sociais na personalidade e da personalidade nas instituições, em particular na primeira fase da vida da criança.

Kardiner, segundo Hoebel e Frost (2002, 68-69) procura estabelecer duas coisas: a identificação da estrutura básica da personalidade e o processo de formação como uma reacção aos costumes de cuidar de crianças e, em segundo lugar o efeito posterior dos padrões básicos de personalidade em certas estruturas institucionais da sociedade.

No seu trabalho conjunto com o antropólogo Ralph Linton – *The Individual and his society* [1939] defenderam a ideia de que ainda que a cultura e a personalidade fossem similarmente integradas, existiam relações causais entre ambas. Distinguiram assim entre as instituições primárias, a estrutura básica da personalidade e as instituições derivadas ou secundárias. As instituições primárias são as técnicas culturalmente determinadas de cuidar das crianças e que criam atitudes básicas para com os pais e que perduram durante toda a vida do indivíduo. A estrutura básica da personalidade é o grupo “constelações nucleares” de atitudes e comportamentos formados por padrões estandardizados numa determinada cultura. Para os autores, por meio dos mecanismos de projecção as constelações reflectem-se no desenvolvimento de outras instituições, como a religião, o governo e a mitologia e ritual.

O exemplo etnográfico utilizado foi os *alorenses*, naturais da ilha de Alor. Horticultores de floresta tropical, os homens estão muitas vezes ausentes em viagens de trocas comerciais. Segundo o autor a criança alorense é negligenciada, embora desejada, não é rejeitada, é meramente negligenciada pela mãe que trabalha no campo e por um pai muitas vezes ausente. Há pouco contacto físico com a criança que fica ao cuidado de outros membros da família e não há o alívio de tensões ou carícias, nem aquando da alimentação da criança. A criança é tímida e reservada, mas dadas a enfurecimentos e insultos. Roubam e pilham com naturalidade e desafiam os pais abandonando a casa e indo viver com parentes. Segundo o autor não há solidariedade emocional na família, o desenvolvimento do ego e a consciência social do adulto são muito fracos. As relações dos homens com as mulheres são uma projecção das suas infâncias, assim como as instituições bélicas e religiosas: desorganizadas, irregulares e vingativas as primeiras, relutantes face às segundas – culto dos antepassados irascíveis e vingativos para com os seus descendentes a quem exigem comida.

---

Cora Du Bois (1903-1991) desenvolveu o conceito de personalidade modal, argumentando que a estrutura da personalidade não era comum a todos os membros de uma sociedade, mas sim a mais frequente.

As teses desta escola foram objecto de críticas, nomeadamente no seu interior, sendo sobretudo criticada a explicação circular que alimenta cada um dos extremos da relação cultura e personalidade.

Para superar algumas das críticas, os estudos de Whiting, antropólogo, e Child, psicólogo, pretenderam sustentar hipóteses concretas como a educação da criança e as práticas rituais e de que forma estas influenciam o seu desenvolvimento. Para testar as suas hipóteses estes autores fizeram uma análise através dos ficheiros dos Arquivos da Área de Relações Humanas<sup>14</sup>, acerca da educação da criança e da personalidade cujas principais conclusões foram (Hoebel e Frost, 2001, 71-73):

<sup>14</sup> O Human Relations Area Files é uma base de dados, criada por George Peter Murdock em 1949 congregando as colecções bibliográficas de várias universidades americanas e composta por um massivo acervo das principais informações etnográficas retiradas de obras de todo o mundo. Existem dois centros, um em Yale e outro em Paris na École Pratique des Hautes Etudes. O centro de Yale está acessível, parcialmente, na Internet em: <http://www.yale.edu/hrf/index.html>.

1. a educação da criança é universal(...);
2. as sociedades diferem em suas normas e métodos de ensinar em conformidade com suas leis;
3. as qualidades específicas do efeito na personalidade são projectadas nas instituições do adulto e influenciam o seu conteúdo (...);
4. os adultos recompensam as respostas que correspondem aos padrões de comportamento culturalmente estabelecido (sanção positiva) (...);
5. a intensidade das sanções negativas e as idades em que elas são aplicadas contribuem para a ansiedade da socialização (...);
6. a frustração excessiva ou a satisfação excessiva na socialização transformam-se em fixação negativa ou positiva (...);
7. a doença produz ansiedade (...).

O estudo estabeleceu grandes correlações no efeito de sanções severas ou negativas produzirem projecções de doenças mas não se provou que as fixações positivas tinham influência sobre a teoria dos adultos relativamente às causas da doença.

Lentamente uma ideia de capacidade começou a ser desenvolvida, inflectindo as perspectivas de um indivíduo em formação meramente passivo por autores como LeVine e Spiro. Este último argumentou nos anos cinquenta que “uma pessoa não é meramente condicionada pela cultura, pelo contrário a cultura é incorporada no indivíduo através de um processo psicodinâmico de identificação e interiorização” (Toren, 2005, 145. Ideias que pré-configuram as

---

noções de actores sociais e “sistemas de significado” que tanto influenciaram a antropologia nos anos setenta e oitenta.

Outro conceito desenvolvido neste contexto foi a de que esquemas (ou *schemata*) são representações mentais de eventos protótipos, comportamentos ou coisas. Roy D'Andrade defendeu a ideia de que os esquemas culturais estruturam como a emoção é experimentada e os seus propósitos. Os esquemas têm de ser constituídos pela criança e neste processo serão necessariamente transformados (Toren, 2005, 145).

### **Operacionalidade e componentes**

Para Hoebel e Frost (2001, 57) a “(...) personalidade é o sistema integrado de comportamentos, aprendidos e não-aprendidos, que são característicos de um indivíduo.” Enquanto que a cultura é “(...) o sistema integrado de padrões comportamentais que são característicos dos membros de uma sociedade.” Para os autores as inter-relações entre estas duas dimensões levantam três problemas:

1. “Como a cultura afeta a personalidade?
2. Como a personalidade afeta a cultura?
3. Como a resposta da personalidade à experiência cultural específica influencia outros aspectos da cultura?” (2001, 57)

A resposta a estas questões implica analisar dois aspectos essenciais: quais os processos através dos quais o indivíduo forma uma personalidade particular e quais os factores que determinam a forma e o conteúdo desta personalidade.

Qual são então a origem e os determinantes da personalidade? A criança nasce num mundo provido de expectativas e “(...) compromissos culturais a respeito de como se comportar.” (Hoebel e Frost, 2001, 58). Por este facto, os padrões inculcados na primeira infância são muito importantes na formação da personalidade. Desde que nasce a criança é sujeita a um treino, consciente ou inconsciente, por parte dos seus progenitores e demais familiares ou membros da sua comunidade. Este treino pretende regular um conjunto de impulsos e instintos de carácter inato, como os de ordem biológica (por exemplo comer, defecar, urinar, o impulso sexual), matérias que são sujeitas a padrões de comportamento e punidas caso as atitudes sejam consideradas anti-sociais.

Este processo é denominado enculturação<sup>15</sup>, definido como “(...) o condicionamento consciente ou inconsciente que ocorre dentro do processo pelo qual o indivíduo, criança ou adulto alcança competência numa cultura

<sup>15</sup> Este processo é comumente designado na psicologia social e na sociologia por socialização.

---

particular.” (Hoebel e Frost, 2001, 59). Este processo de interiorização das normas da cultura em que se vive não é pacífico e as tensões podem manifestar-se de forma violenta. Representam a subjugação de um conjunto de desejos primários que são substituídos por desejos adquiridos ou secundários que a sociedade sanciona.

Embora muita da educação e treino de uma criança possa ser feito de forma inconsciente pelos mais diversos actores sociais, há em todas as sociedades processos formais de enculturar os mais novos. Como referem Hoebel e Frost (2001, 60) em muitas sociedades tribais a “educação é vida”, sendo as aprendizagens feitas pela observação directa dos mais velhos, pela imitação, brincadeira ou jogo que emula as suas tarefas (como a caça), ou mesmo através do desempenho desde muito novos de tarefas no seio da família (ir buscar água, lenha, tomar conta dos irmãos mais novos, etc.). No entanto, relativamente a conhecimentos que requerem uma especialização estética, como a dança ou a aprendizagem de aspectos esotéricos ligados à religião ou magia, há locais e momentos próprios para a sua aprendizagem, nomeadamente as escolas de iniciação (a que já aludimos nos rituais de puberdade). Na sociedade ocidental a educação assume uma faceta especial já que aquilo que se ensina só tem uma aplicação posterior. No entanto, não se julgue que a sociedade não encultura os seus membros para as mudanças e o expectável.

Uma das formas como esse objectivo é alcançado na escola formal é através dos manuais escolares. Vários estudos têm mostrado como estes podem veicular mensagens etnocêntricas perante a imagem dos outros e definir a identidade nacional (Santomé, 1995, Sousa, 1992) ou enculturar/socializar” novas pertenças e identidades, como a europeia (Sousa, 1996).

Quais são os factores determinantes da personalidade? Segundo Hoebel e Frost (2001, 63-65) há quatro categorias principais:

1. as características constitucionais do indivíduo (biologia, neurofisiologia, sistema endrónico, tipo corporal, etc.);
2. a natureza do ambiente físico no qual o indivíduo vive;
3. a cultura de acordo com a qual o indivíduo vive;
4. a experiência única, ou idiossincrática, biológica, psicológica, social ou a história do indivíduo.

As características constitucionais resultam das capacidades físicas e mentais com as quais o indivíduo nasce. São traços designados hereditários ou inatos, embora tal designação possa ser enganadora já que a significação social de uma determinada característica física é determinada culturalmente e não ter o

---

mesmo peso ou relevância em diferentes culturas. Um exemplo paradigmático é a identificação dos traços fisionómicos entre os parentes. Como referem os autores, na sociedade americana, e na portuguesa também, é comum procurar encontrar no recém-nascido os traços fisionómicos da mãe ou do pai (normalmente pelos respectivos lados da família). No entanto, os naturais das ilhas Trobriand estudados por Malinowski rejeitam tal possibilidade e consideram uma falta de educação qualquer alusão a esse respeito.

O ambiente físico pode influenciar a personalidade pois o conteúdo mineral da alimentação disponível pode afectar o sistema endócrino das populações. Mas estamos longe das explicações do século XIX em que os antropogeógrafos justificavam o carácter nacional com base no ambiente físico. No entanto, a adaptação aos diferentes ecossistemas ou às diferentes altitudes não deixam de ser um factor a ponderar.

Os determinantes culturais definem os padrões e os limites do comportamento considerado “normal” no seio de uma sociedade.

Relativamente às características idiossincráticas resultantes da experiência individual, tal advém do contexto vivencial de cada um, uma vez que nem todos os aspectos da cultura são experimentados de igual forma por cada um. O próprio acaso pode ser determinante no desenvolvimento da personalidade (evidentemente que tal “acaso” pode ser interpretado como um sinal de algo que tinha que acontecer – por exemplo as experiências ou visões xamanistas).

Para analisar e contextualizar estes determinantes numa perspectiva comparativa, Hoebel e Frost (2001, 65) utilizam o critério do grau de universalidade entre os seres humanos identificando quatro categorias:

1. a universal – as que são relativamente constantes;
2. a comum – relativamente constantes e únicos para todos os membros de uma sociedade;
3. a funcional – determinantes ligados a diferentes status dentro de uma sociedade;
4. a idiossincrática – determinantes que são unicamente individuais.

As quinze situações que se podem apurar através do cruzamento deste critério com as determinantes da personalidade pode ser observado no quadro seguinte:





analisada isoladamente, mas não pode deixar de ser considerada na análise dos planos em que esta se dilata: comportamentos, ideias e objectos.

Para Marconi e Presotto (1987, 179-190) a cultura material é importante, pela sua utilização, pelas informações que contem, as relações com práticas rituais e como demonstração de um processo tecnológico. Os aspectos da cultura material abordados pelas autoras são sintetizados no quadro seguinte (atente-se que esta análise lista os itens de sociedades que as autoras reputam de “simples ou agrafas”).

Aspectos	Tipos	Características
Habitações	cavernas, anteparos, tendas, abrigos semi-subterrâneos e cabanas	As habitações variam no tempo e no espaço e estão relacionadas com o habitat, o clima, a matéria-prima disponível, o tipo de economia e a tecnologia. A organização social, o tipo de economia e a segurança também influenciam.
Transportes	transportes terrestres e aquáticos	A locomoção a pé foi o principal meio de deslocação humana por milénios. Os meios mais antigos foram as canoas, pigoras e o trenó, utilizando animais como o cão. A roda é utilizada antes de 3.000 a.C. na mesopotâmia.
Indumentária	vestuário e adornos	A roupa é um meio de protecção contra o clima ou agressões. A noção de pudor varia grandemente entre as sociedades. Indica também o status social, de profissão e género. Os adornos são um dos universais da cultura, associados a crenças ou a contextos cerimoniais.
Alimentos e estimulantes	alimentos, bebidas e estimulantes	Para além da função fisiológica – manutenção nutricional – o alimento relaciona-se com variadas dimensões da cultura como oferendas e cerimónias. As bebidas e os estimulantes, como o bétel, a coca, peiote têm também estas funções.
Recipientes e têxteis	cestaria, cerâmica e tecidos	Os mais antigos trabalhos de cestaria e de cerâmica datam do neolítico. A cestaria é uma actividade predominantemente feminina. A cerâmica reparte-se entre homens e mulheres embora os primeiros usem predominantemente o torno e as segundas as mãos.
Instrumentos e armas	ferramentas e armas	São os objectos mais antigos criados pelo homem desde o paleolítico. Por vezes é difícil discernir entre ferramenta e arma em algumas sociedades, como no caso da lança, arpão e o arco-e-flecha.

Fonte: adaptado de Marconi e Presotto (1987).

Citando Keesing (1957) as autoras relembram que a cultura material liga o “(...) comportamento do indivíduo a coisas externas feitas artificialmente: os

---

artefactos.” São por isso também uma mostra de como o homem se articula com as matérias-primas mais diversas e as trabalha através de inúmeras técnicas.

Os artefactos apresentam segundo as autoras (1987, 179) dois elementos essenciais:

- b) *forma* – aspecto exterior distinto, padronizado e reconhecido como tal, embora possa ter acabamento simples ou requintado: machado, cesta, canoa, redes etc.
- c) *função* – utilidade, serventia, uso.

Mas esta abordagem da forma e função deu lugar crescentemente a uma abordagem mais interaccionista do objecto com a pessoa. Como refere Nogueira (2002)

“O objecto, não é apenas cor, textura, matéria-prima, forma e função. O objecto é tudo isto, e mais historia, contexto cultural, emoção, experiência sensorial e comunicação corporal. (...) Só os objectos transcendem a fronteira do tempo e do espaço. Uma materialidade que é caracterizada pela permanência, mas não pela imobilidade. Aos objectos é conhecida a sua faceta “viajante”. Eles circulam no seio das sociedades humanas e por isso, um mesmo objecto pode adquirir diversos significados em mais de um contexto ou lugar.

A relação humana com o objecto, a sua intermediação de ideias, práticas e comportamentos é fundamental:

“A relação humana com os objectos e/ou artefactos é uma realidade incontestável e incontornável. Não podemos viver sem eles. O objecto é elemento identificador e caracterizador de grupos e comunidades e com eles estabelecemos uma relação tão próxima, quanto a que temos com os outros seres humanos com quem convivemos diariamente.” (Nogueira, 2002)

Mas esta preocupação tem sido debatida na antropologia desde o seu início. Mauss (1872-1950), na sua obra, *Ensaio Sobre a Dádiva* (1925) chama já a atenção para o facto de o objecto trocado ser mais do que um mero objecto e conter o cerne da relação social entre os parceiros de troca. Malinowski (1884-1942) também mostrou de forma intensiva na sua obra como os objectos trocados entre os habitantes das ilhas trobriands são mais do que simples artefactos.

Nos anos setenta Annette Weiner (1933-1997), retomando o espaço de Malinowski, veio chamar a atenção para os objectos e a relação com as pessoas que os produzem e trocam, nomeadamente as mulheres e o seu papel no parentesco, na economia e na toca. Outra autora que analisou através dos objectos a vida das pessoas foi Janet Hoskins (1998) que explorou as

---

relações entre as pessoas e os seus bens, mostrando como tanto homens como mulheres podiam contar as histórias das suas vidas através de objectos domésticos e como estes podem servir de motivação para o desenvolvimento de narrativas.

Outra dimensão que desafiou a visão tradicional dos objectos e artefactos foi a análise do consumo enquanto prática social, como refere Miller (2007, 44-45),

“(...) o estudo do consumo foi revolucionado por dois livros publicados em 1979. Douglas (Douglas e Isherwood, 1979) advogou uma abordagem dos bens como um sistema de comunicação numa analogia com a linguagem (mas em aspectos críticos também distintos dela). Uma vez que os bens de consumo são pensados como um sistema simbólico, isso abre a possibilidade para de algumas formas “ler” a própria sociedade através do padrão formado entre os bens. Essa era a premissa do outro livro publicado naquele ano por Bourdieu (1984), que focava os bens não só como reflexo de distinções de classe, mas como um meio primário pelo qual estas eram expressadas, e assim reproduzidas, sem que isso fosse aparente. O poder do consumo como um meio de reproduzir padrões sociais era escondido por uma ideologia que via o consumo meramente como uma expressão do gosto individual. Esse mapeamento de várias distinções sociais (especialmente de gênero) através do estudo dos bens como um sistema cultural se tornou algo como uma indústria própria (...)”

Laburthe-Tolra e Warnier (1999, 401-418) apresentam uma interessante resenha desta nova visão do objecto que é aqui resumida.

O *objecto de consumo como signo*, um forma de comunicação (como referido anteriormente) na qual o *eu* serve-se de objectos para definir a sua identidade. Mas esta é colocada em causa pelo consumo de massa que torna o objecto vazio de significado nas sociedades modernas.

O neologismo *objectificação* foi desenvolvido por Miller (1987) citado pelos autores, refere-se ao processo pelo qual o sujeito e o objecto se constroem juntos um para o outro, um caminho no qual não há alienação mas sim a apropriação de uma nova relação com o objecto feito, distribuído e a sua relação com o outro. O exemplo do brinquedo é disso claro: uma boneca (objecto) pré-existe a criança que a vai receber mas só se torna brinquedo “objecto-da-criança” quando por esta for reinventando nas diversas brincadeiras. É nesta invenção-apropriação que reside a construção recíproca do sujeito e do objecto (Laburthe-Tolra e Warnier, 1999, 404).

Vários trabalhos, Veblen (1857-1929), Marcel Mauss e Norbert Elias, chamaram a atenção para o consumo como um marcador da condição social e dos status em todas as sociedades. Para Veblen existem dois tipos de hierarquias sociais: as absolutas, onde os status são atribuídos pelo nascimento

---

e as relativas onde os status são reordenados segundo a realização dos agentes. Nas primeiras os modos de consumo são determinados pelo status (exemplo de direitos exclusivos, como a caça, porte de armas, etc.). Nas segundas, relativas, o consumo não é regulado pelo status, ao contrário ela é que marca o status. Para Mauss (que já foi comentado) o consumo acompanha a distribuição/troca dos bens, como no caso do *potlash*, em que os excessos consumatários equivalem à fluidez das categorias e do status (uma hierarquia relativa). Elias fala do *habitus* (na acepção medieval de natureza adquirida por influência das práticas do meio ambiente) que acompanha o consumo e a forma como estes hábitos se impõem a partir do topo da escala social para a base. No entanto, pode também ocorrer o contrário como é exemplo as calças de ganga, utilizadas inicialmente para o trabalho e hoje uma das imagens de marca e status.

A identidade é um princípio de coesão interiorizado por uma pessoa ou um grupo. Nunca estando definida de uma vez por todas ela consiste num conjunto de características partilhadas por membros de um grupo que permitem uma identificação no interior do grupo e uma diferenciação em relação a outros grupos (Laburthe-Tolra e Warnier, 1999, 409). Sendo vários os factores que influenciam este processo, os hábitos de consumo, de alimentação, moradia, roupas, adereços, lazer, música, são poderosos elementos de identificação do grupo ou etnia (veja-se no caso da alimentação a proliferação de livros de cozinhas nacionais ou regionais). Mary Douglas e Baron Isherwood defenderam que para além das necessidades humanas o consumo tem de ser entendido como fazendo parte de processo de produção de sentido. Como uma forma de comunicação não verbal que permite ao indivíduo inserir-se ou não em determinados grupos.

Enquanto condutor material do espaço e do tempo, todo o objecto tem uma biografia própria, uma trajectória, tal como a pessoa. As categorias de pessoa e de mercadoria são desta forma culturalmente construídas (basta relembrar o contexto forçado da escravidão, ou a utilização do corpo em formas como a prostituição ou a venda de sangue/órgãos humanos). O corpo como matéria é também objecto de produção e factor de produção (relembramos aqui a utilização do corpo pelos Nazis). Na sociedade moderna industrial são construídos universos de identidade com base na dialéctica da mercantilização e de personalização de carácter grupal mas também individual:

A moldura material que cerca o indivíduo, um casal, uma instituição, é o ponto de convergência de biografias de objectos que se encontram reunidos num universo pessoal singular. (Laburthe-Tolra e Warnier, 1999, 416)

Como os autores comentam, a braçadeira trobriandesa, que fazia parte do *kula* descrito por Malinowski, adquire um novo significado e contexto se for adquirida e levada para uma colecção privada ou um museu etnográfico ocidental (ou se pelo contrário permanecer num museu local).

---

## O conceito de património (i)material intangível

O conceito de património é uma construção social ou cultural, sujeito a uma selecção consciente que resulta, em primeira instância, dos interesses em presença numa determinada sociedade. Silva (s.d.), citando Ballart, 1997, refere:

O património não é só o legado que é herdado, mas o legado que, através de uma selecção consciente, um grupo significativo da população deseja legar ao futuro. Ou seja, existe uma escolha cultural subjacente à vontade de legar o património cultural a gerações futuras.

E existe também uma noção de posse por parte de um determinado grupo relativamente ao legado que é colectivamente herdado. Como afirma Ballart, a noção de património surge “quando um indivíduo ou um grupo de indivíduos identifica como seus um objecto ou um conjunto de objectos” (Ballart, 1997: 17).

Para Campêlo (s.d):

O conceito de património deverá incluir não só o conteúdo a que se refere, mas também as relações sociais e culturais que lhe são inerentes. Não é património aquilo que não possa ser compreendido e sentido, como algo de pertença, pelo grupo humano que o herda. A herança patrimonial tem uma utilidade que passa para além do mero acto de «guardar» ou conservar. Ela é algo que enriquece as comunidades, porque lhes dá sentido, identifica-as com a sua memória, fazendo com que se transforme num capital, a que podem recorrer sempre que é preciso investir na consciência de si mesmas, e na transformação do mundo onde age.

De um olhar reducionista e elitista do património, ora como expressão do exótico, lugar do «outro», ora como máximas expressões do raro e do belo, próprio do mundo ocidental, ou ainda, como espaços do popular, visitado pela nostalgia de uma identidade perdida, passou-se para uma nova relação com o património mais próprio do sentido do «homem comum», fazendo com que o seu desfrute seja também ele alterado. O «consumo» do património insere-se no conceito de mercantilização da cultura: vende-se e compra-se (cf. Hewison, 1987) para usufruto imediato, e não como uma raridade exclusiva e exclusivista. De artefactos e produtos singulares, o património passou a produto do mercado, criando assim um sistema de produção institucionalizado sujeito aos mais variados interesses. O produto tem interesse, se interessa aos consumidores, e já não tanto pelo valor de que se reveste (seja ele de que tipo for). Satisfazer este interesse, tornou-se um dos processos mais destruidores da noção original de património: o enfoque está no usufruto daquele que o «recebe», e não nas práticas e sentidos daquele que o criou!

Retomando Silva (s.d.) constata-se que a noção de património tem implícita ideia de posse, o que pressupõe a existência de algo de valor.

---

Neste sentido o património é, e a este respeito existe hoje um consenso generalizado, “uma construção social”, da forma como o define Llorenç Prats (1997: 19). Construção social, ou se se quiser cultural, porque é uma idealização construída. Aquilo que é ou não é património, depende do que, para um determinado colectivo humano e num determinado lapso de tempo, se considera socialmente digno de ser legado a gerações futuras. Trata-se de um processo simbólico de legitimação social e cultural de determinados objectos que conferem a um grupo um sentimento colectivo de identidade. Neste sentido, toda a construção patrimonial é uma representação simbólica de uma dada versão da identidade, de uma identidade “manufacturada” pelo presente que a idealiza. Assim sendo, o património cultural compreenderá então todos aqueles elementos que fundam a identidade de um grupo e que o diferenciam dos demais.

E hoje, mais do que nunca, a (re)afirmação de identidades colectivas, étnicas ou nacionais, passa pela valorização e reivindicação de património: observe-se o que se passa com as autoridades gregas a reclamarem os frisos do Partenon levados para a Inglaterra, as autoridades egípcias a exigir objectos dispersos pelo mundo, ou comunidades sul-americanas, africanas e neozelandesas a reclamarem os corpos (múmias) ou cabeças de antepassados levadas (roubadas) para as metrópoles como coisa exótica.

(...) apesar da manifesta homogeneização de diversos aspectos do quotidiano, verifica-se hoje uma reafirmação das identidades colectivas face às tendências da uniformização individual. Por todo o lado observam-se “movimentos de revitalização e reinterpretação da especificidade cultural” (Moreira, 1996: 23) que parecem constituir reacções locais aos efeitos da globalização. Estas preocupações traduzem-se num aumento da importância atribuída à preservação do património, como elemento de afirmação das singularidades locais. (Silva, s.d.)

Esta situação tem levado a que surgisse um mercado patrimonial e um consumo específico a ele associado, sendo o património uma componente cada vez mais importante da indústria turística (veja-se a procura da obtenção de títulos de património mundial para cidades ou regiões – Porto, Évora, o Douro).

A exploração turística dos recursos patrimoniais permite inverter a forte tendência de concentração da oferta turística junto ao litoral, dispersando o turismo para o interior, para as pequenas cidades, com uma distribuição mais equitativa dos seus benefícios, funcionando assim como factor de criação de emprego e de revitalização das economias locais. Representa também benefícios evidentes no que concerne aos custos de preservação do património, que muitas vezes não podem ser assegurados pelos poderes locais. Por outro lado, com frequência se reclama a utilização do património para fins turísticos para se fazer face a um turismo massificado que ameaça as identidades locais. (Silva, s.d.)

---

No entanto, esta utilização massiva tem colocado em causa identidades locais e pode ser uma ameaça para as populações que são privadas da gestão e usufruto dos lucros desse negócio.

(...) esta tendência de valorização comercial do património tem por vezes dado lugar a versões extremas de utilização turística dos recursos patrimoniais. Não raras vezes, são recriados pseudo-eventos históricos comparáveis a modelos de entretenimento kitsch do tipo Disneylândia. Não só os vestígios materiais das culturas passadas como também culturas inteiras são convertidas em espectáculos virtuais que vendem a ilusão do passado através de “modelos de um real sem origem nem realidade” (Baudrillard, 1991: 8). (...) O património é antes de mais o património dos povos e das gentes que lhe adstringem valor. Estes locais são vazios, descontextualizados, são representações plásticas de um passado irreal, sem sons nem cheiros, sem vivência alguma. Não podemos considerar o património como um recurso turístico *sui generis*. A cultura, o passado e o património não se vendem nem se compram e se se venderem ou comprarem, todo o sentido último subjacente à expressão cultural dos povos será expropriado. (Silva, s.d.)

Quais são então as preocupações éticas que a noção de autenticidade do património e a sua relação com a indústria turística implicam? Segundo Campêlo (s.d.):

A autenticidade, na medida em que ela é possível ainda, exige um processo de «relação», onde os espaços e os agentes possam explicar o significado dos discursos que partilham. Contextualizar o turismo não significa unicamente salientar a dimensão local e estabelecer as relações com os espaços envolventes, no sentido de turismo aberto. Contextualizar significa, aqui, partilhar os «textos» (estratégias e discursos) de realidades diferentes num espaço comum, de modo a que os agentes desta relação de partilha possam entender os vários sentidos presentes. Só dentro desta lógica da relação de partilha se pode compreender hoje o turismo cultural, nas variadas dimensões de que ele se reveste. A haver uma ética na indústria turística actual, ela deverá passar por uma política que privilegie a relação:

1. Dos visitantes com as comunidades locais. A indústria turística não pode privilegiar unicamente os turistas, esquecendo que os produtos culturais têm origem em actores sociais, com uma dignidade intrínseca, e uma palavra a dizer do património e dos espaços que partilham com aqueles que os visitam. A qualidade de vida das populações e o enriquecimento mútuo entre população e visitantes deve ser uma preocupação dos modelos turísticos. Nos contactos culturais está sempre presente uma possibilidade de conflito (Eller, 1999), o qual não pode ser alimentado pela indústria turística.
2. Dos actores sociais com o meio ecológico. Não se pode continuar a desenvolver um turismo ecológico meramente com a gestão de visitantes e com a defesa do ambiente. Os actores devem assumir

---

uma experiência de relação com o meio que visitam, em que o próprio processo turístico seja planeado como forma de o preservar e valorizar. A relação com o meio ambiente deverá resultar num sistema sócio-natural criativo e em constante renovação (Bennett, 1995).

A noção de património e o desenvolvimento do conceito de património imaterial intangível não faz só parte da investigação antropológica. A UNESCO tem vindo a desenvolver campanhas relativamente a esta matéria dada a premência em salvaguardar estes bens. O conceito de património mundial da humanidade já se encontra difundida desde os anos setenta. A UNESCO definiu em 1972 a Convenção para a Protecção do património Mundial, Cultural e Natural <sup>17</sup> que no seu artigo 1.º indica:

<sup>17</sup> Fonte: <http://whc.unesco.org/archive/convention-pt.pdf>.

Para fins da presente Convenção serão considerados como património cultural:

*Os monumentos.* – Obras arquitectónicas, de escultura ou de pintura monumentais, elementos de estruturas de carácter arqueológico, inscrições, grutas e grupos de elementos com valor universal excepcional do ponto de vista da história, da arte ou da ciência;

*Os conjuntos.* – Grupos de construções isoladas ou reunidos que, em virtude da sua arquitectura, unidade ou integração na paisagem têm valor universal excepcional do ponto de vista da história, da arte ou da ciência;

*Os locais de interesse.* – Obras do homem, ou obras conjugadas do homem e da natureza, e as zonas, incluindo os locais de interesse arqueológico, com um valor universal excepcional do ponto de vista histórico, estético, etnológico ou antropológico.

E no artigo 2.º

Para fins da presente Convenção serão considerados como património natural:

Os monumentos naturais constituídos por formações físicas e biológicas ou por grupos de tais formações com valor universal excepcional do ponto de vista estético ou científico;

As formações geológicas e fisiográficas e as zonas estritamente delimitadas que constituem *habitat* de espécies animais e vegetais ameaçadas, com valor universal excepcional do ponto de vista da ciência ou da conservação;

Os locais de interesse naturais ou zonas naturais estritamente delimitadas, com valor universal excepcional do ponto de vista a ciência, conservação ou beleza natural.



---

Como se pode constatar esta Convenção era direccionada ao que se designa também como património construído e natural, como se pode observar na lista disponível actualmente<sup>18</sup>. No caso português fazem parte desta lista:

- Centro Histórico de Angra do Heroísmo (1983)
- Mosteiro dos Jerónimos e Torre de Belém, em Lisboa (1983)
- Mosteiro da Batalha (1983)
- Convento de Cristo em Tomar (1983)
- Centro Histórico de Évora (1986)
- Mosteiro de Alcobaça (1989)
- Paisagem Cultural de Sintra (1995)
- Centro Histórico do Porto (1996)
- Sítios de Arte Rupestre do Vale do Côa (1998)
- Floresta Laurissilva da Ilha da Madeira (1999)
- Centro Histórico de Guimarães (2001)
- Região Vinhateira do Alto Douro (2001)
- Paisagem da Cultura da Vinha da Ilha do Pico (2004).

Após a adopção da Convenção para a Protecção do Património Mundial, Cultural e Natural em 1972, foi criado em 1989 um instrumento de protecção do património de índole cultural “tradicional”: Recomendação para a Salvaguarda da Cultura Tradicional e do Folclore<sup>19</sup>

#### A. Definição da cultura tradicional e popular

Atendendo à presente Recomendação:

A cultura tradicional e popular é o conjunto de criações que emanam de uma comunidade cultural fundadas na tradição, expressas por um grupo ou por indivíduos e que reconhecidamente respondem às expectativas da comunidade enquanto expressão de sua identidade cultural e social; as normas e os valores se transmitem oralmente, por imitação ou de outras maneiras. Suas formas compreendem, entre outras, a língua, a literatura, a música, a dança, os jogos, a mitologia, os rituais, os costumes, o artesanato, a arquitetura e outras artes.

Esta Recomendação preconiza o processo gerador da Convenção para a Salvaguarda do Património Cultural Imaterial de 17 de Outubro de 2003<sup>20</sup>. As suas finalidades são:

<sup>18</sup> Fonte: <http://whc.unesco.org/en/list>.

<sup>19</sup> Acessível em português em: [http://www.unisc.br/universidade/estrutura\\_administrativa/nucleos/npu/npu\\_patrimonio/legislacao/internacional/patr\\_cultural/recomendacoes/salvaguarda\\_1989.pdf](http://www.unisc.br/universidade/estrutura_administrativa/nucleos/npu/npu_patrimonio/legislacao/internacional/patr_cultural/recomendacoes/salvaguarda_1989.pdf).

<sup>20</sup> Acessível em português em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540POR.pdf>.

---

### Artigo 1: *Finalidades da Convenção*

A presente Convenção tem as seguintes finalidades:

- a) a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial;
- b) o respeito ao patrimônio cultural imaterial das comunidades, grupos e indivíduos envolvidos;
- c) a conscientização no plano local, nacional e internacional da importância do patrimônio cultural imaterial e de seu reconhecimento recíproco;
- d) a cooperação e a assistência internacionais.

Esta foi justificada da seguinte forma:

*Considerando* a profunda interdependência que existe entre o patrimônio cultural imaterial e o patrimônio material cultural e natural,

*Reconhecendo* que os processos de globalização e de transformação social, ao mesmo tempo em que criam condições propícias para um diálogo renovado entre as comunidades, geram também, da mesma forma que o fenômeno da intolerância, graves riscos de deterioração, desaparecimento e destruição do patrimônio cultural imaterial, devido em particular à falta de meios para sua salvaguarda,

*Consciente da* vontade universal e da preocupação comum de salvaguardar o patrimônio cultural imaterial da humanidade,

*Reconhecendo* que as comunidades, em especial as indígenas, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos desempenham um importante papel na produção, salvaguarda, manutenção e recriação do patrimônio cultural imaterial, assim contribuindo para enriquecer a diversidade cultural e a criatividade humana (...)

Os conceitos são estipulados da seguinte forma:

### Artigo 2: *Definições*

Para os fins da presente Convenção,

1. Entende-se por “patrimônio cultural imaterial” as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana. Para os fins da presente Convenção, será levado em conta apenas o patrimônio cultural imaterial que seja compatível com os instrumentos internacionais de direitos humanos existentes e com os imperativos de respeito mútuo entre comunidades, grupos e indivíduos, e do desenvolvimento sustentável.

- 
2. O “patrimônio cultural imaterial”, conforme definido no parágrafo 1 acima, se manifesta em particular nos seguintes campos:
- a) tradições e expressões orais, incluindo o idioma como veículo do patrimônio cultural imaterial;
  - b) expressões artísticas;
  - c) práticas sociais, rituais e atos festivos;
  - d) conhecimentos e práticas relacionados à natureza e ao universo;
  - e) técnicas artesanais tradicionais.

Em Portugal constam da Lista Indicativa de Bens Portugueses à Proclamação das Obras-Primas do Patrimônio Oral e Imaterial (apresentada em 30 de Dezembro de 2000)<sup>21</sup>

<sup>21</sup> <http://www.unesco.pt/antigo/patrimonioimaterial.htm>.

- Impérios dos Açores;
- Representação do Auto de Floripes, em Viana do Castelo;
- Bailinhos de Carnaval da Ilha Terceira;
- Fado;
- Doçaria tradicional portuguesa.

Um problema de fundo subsiste com a Declaração, ou na sua interpretação e aplicação por cada um dos países que a ela aderem: quem tem a autonomia, representatividade e/ou capacidade para propor um tema. Esta questão é predominantemente política pois envolve símbolos de lutas de resistência e de conflitos, nomeadamente quando dentro de um estado subsistem diferentes etnias.

Por outro lado permanece uma dúvida sobre o que se entende, na interpretação de alguns, por “obra-prima” da humanidade? O que é uma “obra-prima” como refere o texto português “Lista Indicativa de Bens Portugueses à Proclamação das *Obras-Primas* do Patrimônio Oral e Imaterial”. O termo não consta da Declaração, embora haja referência declaração de 1972 de “bens de excepcional interesse”. Então, o que é uma obra-prima de valor excepcional, e para quem? Como se afere um conceito universalmente perante as múltiplas delicadezas de histórias locais?

Para exemplificar esta questão utilizo um excerto das conclusões de um trabalho em desenvolvimento (Sousa, 2008). Trata-se da situação de uma comunidade em Timor-Leste cujas Casas sagradas foram destruídas durante a guerra de invasão indonésia. Serão as soluções e estratégias desenvolvidas pelos seus membros passíveis de serem consideradas obras-primas materiais e/ou imateriais?

### Acerca da materialidade e imaterialidade das coisas e dos seres

A essência da casa sagrada Búnaque reside no facto de ela ser, para além de uma estrutura arquitectónica dotada de simbolismo e conteúdo cosmogónico, um domicílio, um lar. Ao contrário de muitas comunidades no mundo Austronésio (Waterson, 1993, 222) onde a Casa sagrada está desabitada ao longo do ano e só é visitada em circunstâncias rituais como é o caso da Casa do Céu, masculina, entre os Mambai estudados por Trauble (1986), a casa sagrada Búnaque tem como condição a permanência no seu seio não só de estruturas e objectos rituais mas sobretudo de seres humanos que a habitam.

A ideia de uma casa sagrada desabitada, sem humanos vivos, é a de uma casa sem descendentes ou então de uma casa com problemas entre os seus familiares e é por isso um índice de desunião. Há também o receio das represálias que se podem abater sobre os membros de uma casa se esta estiver muito tempo abandonada pois isso é sinónimo de afastamento e desprezo pelos antepassados.

A casa é também um meio privilegiado de comunicar com os antepassados. Alguns interlocutores mais jocosos referiam-se ao *hima*<sup>22</sup> como uma “parabólica”. Embora não seja o único local é junto ao *hima* que se realizam as preces rituais e se deposita ritualmente a areca e betél e a comida aquando de rituais da casa. Esta comunicação é intermediada por um animal, o galo que transporta a palavra dos vivos aos antepassados. O processo de divinação através das suas entranhas é ele próprio uma reprodução do interior da casa.

A Casa tem ainda a dimensão social resultante do facto de ser o pólo de relações sociais essenciais e, historicamente, o elemento que cimenta as relações com as outras Casas e sustenta a comunidade no seu todo. Da mesma maneira que é impensável a existência de uma casa sagrada sem pessoas, também é inconcebível, na comunidade em estudo, a inexistência de cada uma das dezoito casas que a compõem.

A Casa Búnaque, e em particular a casa sagrada, é uma entidade física e uma categoria cultural que desafia os limites do material/imaterial, sustentando-se nas suas práticas sociais e rituais que as animam. Podemos sintetizar as suas principais qualidades como: promoção da a continuidade social pois a memória das casas é um indício de acontecimentos e de hierarquia; um repositório de objectos ancestrais – “*museu*”; um pólo de atracção e animação ritual (nos elementos espaciais e objectos); uma estrutura ritualmente ordenada das relações sociais internas e externas: templo e teatro que se liga à comunidade (Geertz, 1991) e vínculo essencial na promoção e manutenção do “fluxo de vida” do indivíduo, da família e da comunidade (Foto 12).

<sup>22</sup> Os *hima* são os dois postes centrais da casa tradicional que a sustentavam. Feitos anteriormente a 1975 de longos troncos, com as mudanças estruturais da casa passaram a ser feitos de ramos. Há dois *hima*: o masculino e o feminino.



Foto 12: *tei*, dança ritual no *mot* durante a cerimónia *il po`ho* em 2005.

Neste contexto os conceitos de património material e imaterial tendem a esbater-se: onde termina a dimensão material e começa a imaterial na organização social e na prática ritual que lhe está associada? Podem estes conceitos de património material alusivo à casa e património imaterial substantivo de práticas sociais e rituais ser dissociados? No caso em apreço um anima o outro e vice-versa.

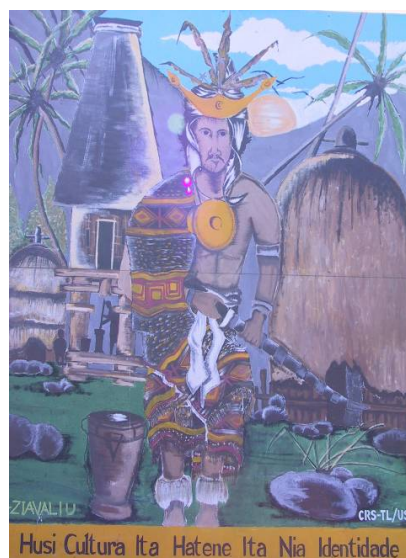


Foto 13: “Através da cultura sabemos a nossa identidade”: Cartaz junto à Biblioteca Xanana Gusmão, Dili, 2006.

Será a Convenção da UNESCO para Salvaguarda do Património Cultural Intangível de 2003 suficiente para acautelar neste caso a herança cultural timorense? Ou será necessário articular a sua aplicação com uma nova perspectiva acerca do que é um bem cultural de “valor excepcional” como referido na Convenção do Património Mundial, Cultural e Natural de 1972?

---

Podem as casas sagradas, apesar de feitas de materiais simples, ser consideradas património material da humanidade tal como a UNESCO as define? Poderemos sustentar que a comunidade deve manter as casas sagradas sem as práticas rituais que lhes estão associadas, nomeadamente o culto dos antepassados como alguns pretendem em Timor-leste? Ou poderão estas práticas e rituais intangíveis ter lugar noutros locais que não aqueles que lhes estão consagrados?



Foto 14: Casa sagrada *Pugen*, Foto 15: Casa sagrada *Lete Bul*, Oeleu Odelgomo – 2002-2006 (modelo *deu beselkes*).  
(modelo *deu kalen*).

As definições de património material e imaterial não parecem ter em conta as transformações ocorridas em comunidades locais afectadas por guerras e as soluções por estas encontradas para darem significado à sua identidade. Poderão os conceitos internacionais aplicar-se a Timor Leste? Ou poderá esta nova nação ajudar a redefinir o que é o património material e/ou imaterial a partir daquilo que é essencial em cada uma das suas pequenas e dispersas comunidades?

#### 4.5 Antropologia e Arte – Consultar o livro adoptado

#### 4.6 Folclore

##### Conceito e origem

O termo folclore (*folklore*) é mencionado pela primeira vez em 1846 pelo arqueólogo Ambrose Merton – pseudónimo de William John Thoms – que apelava ao “mundo culto” para a necessidade de serem preservadas as “antiguidades populares”: as lendas, baladas e tradições que representavam usos e costumes de gerações antigas, ameaçadas de desaparecer. A sua proposição ajustava-se à tendência geral do Romantismo: a valorização dos costumes nacionais e procura de temas entre o povo, particularmente o do campo, de toda uma herança literária ou artística, conservada e desconhecida da sociedade culta da época.

---

Os vocábulos folk (povo) e lore (saber) unidos passam a ter o significado de saber tradicional de um povo. Desde então o termo passou a ser utilizado para referir tradições, costumes e superstições das classes populares, designando toda a cultura emergente nestas classes, o que levou a que o folclore tivesse o status de história não escrita de um povo

Como diz Cavalcanti (2002) <sup>23</sup>

Os estudos de folclore são parte de uma corrente de pensamento mundial, cuja origem remonta à Europa da segunda metade do século XIX. Ao mesmo tempo em que procuravam inovar, esses estudos são herdeiros de duas tradições intelectuais que se ocupavam anteriormente da pesquisa do popular: os Antiquários e o Romantismo.

Os Antiquários são os autores dos primeiros escritos que, nos séculos XVII e XVIII, retratam os costumes populares. Colecionam e classificam objetos e informações por diletantismo, e acreditam que o popular é essencialmente bom. O Romantismo, poderosa corrente de idéias artísticas e literárias, emerge no séc. XIX em associação com os movimentos nacionalistas europeus. Em oposição ao Iluminismo, caracterizado pelo elitismo, pela rejeição à tradição e pela ênfase na razão, o Romantismo valoriza a diferença e a particularidade, consagrando o povo como objeto de interesse intelectual. O povo, para os intelectuais românticos, é puro, simples, enraizado nas tradições e no solo de sua região. O indivíduo está dissolvido na comunidade.

O Folclore pode ser entendido como uma disciplina autónoma ou como uma componente da antropologia. A ideia de coligir e analisar de forma sistemática os costumes, tradições orais e a cultura material emergiu no contexto do nacionalismo da Europa romântica na primeira metade do século XIX. Esta busca das raízes folclóricas definia a base para as reclamações de carácter nacional, permitindo ligações a heróis e acontecimentos e justificando uma autenticidade. As orientações originais do Folclore eram sobretudo filológicas, sendo estudadas as línguas locais e as suas tradições orais. De uma forma crescente a cultura material faz parte dos interesses do folclore e em particular na sua vertente museológica. Neste contexto é difícil distinguir o Folclore da Etnografia.

<sup>23</sup> [http://www.cnfcp.com.br/ler.asp?IDSecao=2&ID\\_Template=marrom](http://www.cnfcp.com.br/ler.asp?IDSecao=2&ID_Template=marrom).



“Mostra de Trajes Tradicionais e Festival Folclórico”, 1989.

O desenvolvimento do Folclore acompanha assim paralelamente o próprio desenvolvimento da ciência antropológica, chegando a ser considerado como a versão europeia da etnografia dos primitivos que se fazia em terras distantes. Os conceitos de sobrevivência e evolucionismo são partilhados entre ambas as disciplinas. Estes conceitos foram usados quer para justificar a decadência de certas sociedades depois de glórias passadas (Hodgen, 1936) quer para promover noções de pureza nacional e racial como no caso da Alemanha nazi (Herzfeld, 2005, 237).

Para Mello (2001) o Folclore é a arte tradicional, literatura, conhecimentos e práticas que são disseminados sobretudo através de comunicação oral e vivências comportamentais. Todos os grupos com um sentido da sua identidade partilha como uma parte central da sua identidade, tradições *folks* – as coisas que as pessoas tradicionalmente *acreditam* (práticas de cultivo, tradições familiares e outros elementos da visão do mundo), *fazem* (dança, música, coser roupa), *sabem* (como construir uma cana de irrigação, como tratar um ferimento, como preparar um *barbacue*), *fazer* (arquitetura, arte, artesanato) e *dizer* (histórias de experiências pessoais, adivinhas, letras de músicas).

A dificuldade em definir o conceito de Folclore leva alguns autores ou instituições a não ter uma definição precisa.

(...) Chegamos à conclusão de que mais importante do que saber concretamente o que é ou não folclore é entender que folclore é, antes de qualquer coisa, um campo de estudos. Isso quer dizer que a noção de folclore não está dada na realidade das coisas. Ela é construída historicamente, e portanto a compreensão do que é ou não folclore varia ao longo do tempo. Para se ter uma idéia, aqui no Brasil, no começo do século, os estudos de folclore incidiam basicamente sobre a literatura oral, depois veio o interesse



---

pela música, e mais tarde ainda, lá para meados do século, o campo se amplia com a abordagem dos folguedos populares. Para entender o folclore é preciso conhecer um pouco de sua história. (...) Cavalcanti, 2002

A American Folklore Society's<sup>24</sup> não tem uma definição precisa e como referem no seu sítio na Internet, preferem listar várias, chamando a atenção para o facto de estas desafiarem a noção de folclore como algo do passado, exótico, rural, não-educado, ou em extinção, e nomear uma dimensão profunda e vasta da cultura. No entanto, ressaltam, como Melo (2001) a existência de pontos comuns entre elas: *crença, conhecimentos, saber-fazer e saber-dizer*.

<sup>24</sup> <http://www.afsnet.org/aboutfolklore/aboutFL.cfm>.

**Folklore** is the traditional art, literature, knowledge, and practice that is disseminated largely through oral communication and behavioral example. Every group with a sense of its own identity shares, as a central part of that identity, folk traditions – the things that people traditionally **believe** (planting practices, family traditions, and other elements of worldview), **do** (dance, make music, sew clothing), **know** (how to build an irrigation dam, how to nurse an ailment, how to prepare barbecue), **make** (architecture, art, craft), and **say** (personal experience stories, riddles, song lyrics). (...)

**Benjamin A. Botkin, 1938.**

Folklore is a body of traditional belief, custom, and expression, handed down largely by word of mouth and circulating chiefly outside of commercial and academic means of communication and instruction. Every group bound together by common interests and purposes, whether educated or uneducated, rural or urban, possesses a body of traditions which may be called its folklore. Into these traditions enter many elements, individual, popular, and even “literary,” but all are absorbed and assimilated through repetition and variation into a pattern which has value and continuity for the group as a whole.

**Dan Ben-Amos. *Toward a Definition of Folklore in Context, in Américo Paredes and Richard Bauman, eds. Toward New Perspectives in Folklore. Austin: University of Texas Press for the American Folklore Society, 1972.***

... folklore is artistic communication in small groups.

**Jan Brunvand. *The Study of American Folklore: An Introduction, 2<sup>nd</sup> edition. New York: W. W. Norton, 1978.***

Folklore comprises the unrecorded traditions of a people; it includes both the form and content of these traditions and their style or technique of communication from person to person.

Folklore is the traditional, unofficial, non-institutional part of culture. It encompasses all knowledge, understandings, values, attitudes, assumptions, feelings, and beliefs transmitted in traditional forms by word of mouth or by customary examples.

---

**Edward D. Ives. Joe Scott, the Woodsman-Songmaker. Urbana: University of Illinois Press, 1978.**

No song, no performance, no act of creation can be properly understood apart from the culture or subculture in which it is found and of which it is a part; nor should any “work of art” be looked on as a thing in itself apart from the continuum of creation-consumption.

**Barre Toelken. The Dynamics of Folklore. Boston: Houghton Mifflin, 1979.**

*Tradition* [means] not some static, immutable force from the past, but those pre-existing culture-specific materials and options that bear upon the performer more heavily than do his or her own personal tastes and talents. We recognize in the use of *tradition* that such matters as content and style have been for the most part passed on but not invented by the performer.

*Dynamic* recognizes, on the other hand, that in the processing of these contents and styles in performance, the artist’s own unique talents of inventiveness *within* the tradition are highly valued and are expected to operate strongly. Time and space dimensions remind us that the resulting variations may spread geographically with great rapidity (as jokes do) as well as down through time (good luck beliefs). Folklore is made up of informal expressions passed around long enough to have become recurrent in form and context, but changeable in performance.

... modern American folklorists do not limit their attention to the rural, quaint, or “backward” elements of the culture. Rather, they will study and discuss any expressive phenomena – urban or rural – that seem to act like other previously recognized folk traditions. This has led to the development of a field of inquiry with few formal boundaries, one with lots of feel but little definition, one both engaging and frustrating.

**William A. Wilson. The Deeper Necessity: Folklore and the Humanities. Journal of American Folklore 101:400, 1988.**

Surely no other discipline is more concerned with linking us to the cultural heritage from the past than is folklore; no other discipline is more concerned with revealing the interrelationships of different cultural expressions than is folklore; and no other discipline is so concerned...with discovering what it is to be human. It is this attempt to discover the basis of our common humanity, the imperatives of our human existence, that puts folklore study at the very center of humanistic study.

**Henry Glassie. The Spirit of Folk Art. New York: Abrams, 1989.**

“Folklore,” though coined as recently as 1846, is the old word, the parental concept to the adjective “folk.” Customarily folklorists refer to the host of published definitions, add their own, and then get on with their work, leaving the impression that definitions of folklore are as numberless as insects. But all the definitions bring into dynamic association the ideas of individual creativity and collective order.

---

Folklore is traditional. Its center holds. Changes are slow and steady. Folklore is variable. The tradition remains wholly within the control of its practitioners. It is theirs to remember, change, or forget. Answering the needs of the collective for continuity and of the individual for active participation, folklore... is that which is at once traditional and variable.

**Mary Hufford. American Folklife: A Commonwealth of Cultures. Washington: American Folklife Center, Library of Congress, 1991.**

What is folklife? Like Edgar Allan Poe's purloined letter, folklife is often hidden in full view, lodged in the various ways we have of discovering and expressing who we are and how we fit into the world. Folklife is reflected in the names we bear from birth, invoking affinities with saints, ancestors, or cultural heroes. Folklife is the secret languages of children, the codenames of CB operators, and the working slang of watermen and doctors. It is the shaping of everyday experiences in stories swapped around kitchen tables or parables told from pulpits. It is the African American rhythms embedded in gospel hymns, bluegrass music, and hip hop, and the Lakota flutist rendering anew his people's ancient courtship songs.

Folklife is the sung parodies of the "Battle Hymn of the Republic" and the variety of ways there are to skin a muskrat, preserve string beans, or join two pieces of wood. Folklife is the society welcoming new members at *bris* and christening, and keeping the dead incorporated on All Saints Day. It is the marking of the Jewish New Year at Rosh Hashanah and the Persian New Year at Noruz. It is the evolution of *vaqueros* into buckaroos, and the riderless horse, its stirrups backward, in the funeral processions of high military commanders.

Folklife is the thundering of foxhunters across the rolling Rappahannock countryside and the listening of hilltoppers to hounds crying fox in the Tennessee mountains. It is the twirling of lariats at western rodeos, and the spinning of double-dutch jumprobes in West Philadelphia. It is scattered across the landscape in Finnish saunas and Italian vineyards; engraved in the split-rail boundaries of Appalachian "hollers" and the stone fences around Catskill "cloves"; scrawled on urban streetscapes by graffiti artists; and projected onto skylines by the tapering steeples of churches, mosques, and temples.

Folklife is community life and values, artfully expressed in myriad forms and interactions. Universal, diverse, and enduring, it enriches the nation and makes us a commonwealth of cultures.

Fonte: <http://www.afsnet.org/aboutfolklore/aboutFL.cfm>.

## **Características do facto folclórico e o parafolcloro: quem controla o quê?**

Quais são as características do facto folclórico? Mello (2001, 474-482) seguindo Cascudo resume estas em:

1. antiguidade;
2. persistência;
3. anonimato;
4. oralidade.

A antiguidade distingue, segundo o autor o fenómeno folclórico de outro apenas popular. Esta ideia assenta na distinção entre cultura folclórica e cultura popular. A persistência resulta da memória colectiva que permanece enquanto que outras desaparecem. A questão do anonimato decorre do processo selectivo da memória popular pois interessa mais ao povo guardar a obra do que o autor. Esta questão é hoje colocada em causa como veremos de seguida. A oralidade trata-se da técnica empregue para a difusão do folclore, a comunicação opera por via pessoal, incluindo não só a palavra, mas também o gesto, a acção, o odor, o paladar e o tacto (Mello, 2001, 475). Este resulta da transmissão pessoa a pessoa, de geração em geração de forma espontânea e directa.

Para Mello (2001) a cultura popular foi em parte criação da própria pesquisa folclórica, através do movimento romântico, que valorizou o valor das coisas populares. A cultura é dividida entre a erudita ou oficial e a popular. Esta seria dividida em urbana ou de massa (ou popularesca) e em rural ou folclórica. Nesta acepção o folclore seria sobretudo a cultura popular de raiz rural. A cultura de massa resulta da moderna rede de comunicação electrónica, que é imposta de cima para baixo enquanto que a popular ou do povo (Marinela Chauí) é manipulada pelo próprio povo.

Para distinguir estas questões, Pellegrini Filho<sup>25</sup> elabora a questão do *parafolclore*. A partir das últimas duas décadas do século XIX o limite (tradicional) do campo de estudo dos folcloristas:

“De modo geral, podemos entender que o termo “folclore” é mais utilizado na esfera do poder público, pelos técnicos da área cultural, de educação e de turismo, enquanto que o termo “cultura popular” está mais disseminado nos meios académicos, embora signifiquem, na essência, a mesma coisa.

Aliás, o Estado, através dos setores de “preservação” e de “incentivo” à cultura, criou um fenómeno que se presta à transformação da cultura popular em produto de consumo da cultura de massa: o “parafolclore”.

Literalmente, “parafolclore” significa “subordinado ao folclore” ou “semelhante ao folclore”: na verdade, representa a descaracterização das manifestações da cultura popular com o intuito de torná-las digeríveis pela população de maior poder aquisitivo. ”

Será o parafolclore, a sua utilização turística, nociva ao desenvolvimento do folclore ou uma escapatória aos fenómenos sociais de desagregação social que

<sup>25</sup> Pellegrini Filho, Américo. Ecologia, cultura e turismo. 2.ª ed. Campinas: Papirus, 1997. Capítulo 9: “Folclore: características, potencialidades e interferências” (pp. 121-129).

---

falaremos no último capítulo. As características de tradicionalidade, oralidade e anonimato podem não ser encontrados em todos os fatos folclóricos. Um exemplo disso é a denominada “literatura de cordel” no Brasil, onde o autor é identificado e a transmissão não é feita de forma exclusivamente oral. A questão do anonimato é falaciosa pois pressupõe uma noção de sobrevivência incógnita e uma perspectiva estática do folclore, por oposição a uma visão de processo e de mudança, dando lugar à oportunidade de novos fenômenos surgirem e de serem classificados como folclóricos.

## **Temas do Folclore**

Pelo que analisamos é evidente que se torna complexo delinear quais são os temas do folclore e em particular as fronteiras desta com a etnografia. Pellegrini (1997) identifica os quatro grandes temas e enfatiza a questão do controle e/ou subordinação com critérios para definir folclore e parafolclore. Esta questão está intimamente ligada à problemática da titularidade e respectivo benefício, económico ou não, por parte das comunidades sobre os seus conhecimentos (como já discutimos no Tema 4.4).

Pellegrini Filho (1997) define quatro grandes temas de estudo:

- a) as narrativas tradicionais;
- b) os costumes tradicionais;
- c) os sistemas populares de crenças e superstições;
- d) os sistemas e formas populares de linguagem.

Mello (2001) inventaria os vários temas trabalhados no folclore, particularmente o brasileiro, sendo claro que é dado um maior ênfase às narrativas enquanto que, na realidade, alguns dos dilemas actuais de muitos povos nativos se prendem justamente com a posse e controlo sobre conhecimentos de plantas e a posse da terra.

Na literatura oral são incluídos os contos, estórias ou contos tradicionais; a poesia popular, canto e danças, a paremiologia, o adagiário o refraneiro e ainda outros domínios da literatura oral. A medicina rústica, a religião popular, a arte popular e artesanato são outros dos temas inventariados. Como resulta desta listagem, é grande a confluência do Folclore e da etnografia e a sua pertinência sócio-económica (exemplo do turismo, medicina), como abordamos no tema 4.4 e na análise da (i)materialidade do conceito de cultura e toda a problemática que a questão encerra.

A dimensão aplicada do folclore, quer controlada pelas comunidades e a sua ligação com formas institucionalizadas de poder (ver a simples relação dos

---

ranchos folclóricos e a sua aliança/dependência face a poderes políticos e locais), não deixa de mostrar a força e mais valia do trabalho em folclore.

No campo académico a vertente prática é já incentivada como é exemplo a secção dedicada à profissionalização de licenciados especialistas em folclore. <http://cfs.osu.edu/>.

## **O folclore e o processo de folclorização em Portugal**

Relativamente a Portugal vamos analisar em particular o texto de Branco (1999) que desenvolve num artigo o processo de folclorização em Portugal, um tema cujo enquadramento sistemático e analítico ainda se encontra por fazer. O autor reflecte sobre a evolução das manifestações de carácter folclórico que se iniciaram nos anos 30, retomando dois textos essenciais, um de Fernando Lopes Graça e outro de Jorge Dias:

“Deve-se a um pequeno livro de Fernando Lopes Graça (1906-1994), publicado inicialmente em 1953, uma primeira abordagem crítica do movimento folclórico (Graça, 1991). (...) interessa sublinhar a sua posição face ao que equaciona como folclore e contrafacção; defende e pugna por uma via de recolha, estudo e divulgação à escala nacional das manifestações culturais populares, segundo o que define como um critério norteado pela autenticidade, a contrapor à “folclorite” instaurada.

Outra voz crítica perante o movimento folclórico é a de A. Jorge Dias. (...) Na sua opinião, data da década de 30 o aparecimento do folclorismo, que distingue das anteriores manifestações populares espontâneas (...) Tratou-se de uma imposição da Igreja e do Estado que, por vias paralelas, estabeleceram normas para alterar o comportamento das massas populares até aí generalizado. O que designa por folclorismo seria a reacção das populações ao imperativo estabelecido de colocar os seus festejos em âmbitos profanos. Os folguedos deixam de se inserir nas festividades religiosas e os bailes passam a estar sujeitos a prévia autorização policial, tendo de realizar-se em locais fechados. (...) Para ele o movimento folclórico surge por dois motivos. Um foi a necessidade sentida por personalidades mais esclarecidas de, desta forma, não descaracterizar as populações, mantendo nelas a lembrança duma realidade em desaparecimento. O outro seria a iniciativa de pessoas mais ou menos influentes nos meios rurais, que na ânsia de animar as festas locais teriam transformado os elementos do folclore numa acção de folclorismo desligada de qualquer preocupação de rigor perante a tradição. (...)

(...) a análise dos dois autores converge num sentido. Terá existido uma época caracterizada pela ocorrência espontânea de manifestações populares ligadas ao canto e à dança; para além disso, distinguir-se-iam regionalmente. Importaria estabelecer a data do início da sua adulteração, a fim de salvaguardar os tesouros perdidos. Finalmente, seria competência

---

do cientista – musicólogo ou antropólogo – estudar, recuperar e divulgar a verdade apagada. (...)

A análise do processo de folclorização permite situar e compreender as linhas de força presentes e intervenientes nas várias escritas etnográficas elaboradas ao longo deste século em Portugal. São componentes da respectiva história do discurso etnográfico. Na medida em que os processos de folclorização assentam em movimentos sociais, que no contexto em discussão se pautaram por linhas de incidência rural e popularizante, com a finalidade de produzir representações de memórias sociais a transformar em cultura institucionalizada, importa isolar os principais traços identificadores. (Branco, 1999, 36-37)

O principal sustentáculo deste processo no terreno são os ranchos folclóricos a uma recensão de costumes e tradições locais, um pouco na linha do Romantismo tardio (e Nacionalismo emergente) que caracterizou este período :

Os ranchos formam a base organizativa e imediatamente visível deste movimento. Vários autores tentam situar a data de aparecimento deste tipo de associativismo. Terá sido ainda durante a Primeira Guerra Mundial, no Norte do País, pela acção de Abel Viana, que se organizaram exibições com ranchos permanentes (Viana, 1963: 174). Por outro lado, existem referências à formação de grupos corais no Alentejo na década de 20. (...) Neste sentido, a dinâmica local que permite ou inviabiliza a constituição, a consolidação ou a desmobilização dos grupos é um factor importante para avaliar o espaço sociológico em que se inserem (composição etária, sexo). Ainda neste âmbito, é importante atender ao papel desempenhado pelas pessoas que assumem a liderança, embora nem sempre adquiram visibilidade imediata. Da sua capacidade de intervenção dependerá não só o recrutamento de membros para o rancho, como o controlo sobre as tensões individuais que possam gerar-se (familiares, entre vizinhos, entre gerações, afectivas, de estatuto social). A ideia de formar um agrupamento vem, por consequência, de uma pessoa com influência no local e a quem se reconhece autoridade. Este prestígio pode advir do nível de instrução formal adquirido ou dos conhecimentos acumulados por autodidactismo em matéria histórica ou etnográfica – dito de outra forma, o detentor de um conjunto específico de conhecimentos que acaba por designar-se como tradição. Cabe a esta pessoa definir a identidade do grupo, estabelecendo os correspondentes parâmetros, tais como o repertório, a indumentária, o quadro cénico, a mensagem a transmitir durante as exibições. (...)

(...) o processo de folclorização conta directa ou indirectamente com o contributo dado por estudiosos, eruditos ou curiosos locais que, pela sua actividade, por vezes apagada, construíam paulatinamente etnografias. Em regra exteriores ao contexto académico, dedicam-se em regime não profissional à compilação de um saber específico para uma porção circunscrita de território. (...) (Branco, 1999, 37-38)

---

Desta prática etnográfica, plasmada pela execução folclórica justifica-se a modernidade institucional do próprio país:

Da sua prática etnográfica nascerá outra imagem do País – a das representações inspiradas em cenas da vida popular fixadas para os ranchos folclóricos e preparadas para uma assistência instalada em palcos disseminados pelo País. Participar passa a significar ver, ouvir, aplaudir. (...) (Branco, 1999, 40)

Esta imagem do país é formada pelas directivas governamentais:

O folclorismo constitui uma das essências da modernidade (...) Dois acontecimentos servem de guias na avaliação do processo de folclorização do nosso país: a realização do Concurso da Aldeia Mais Portuguesa em 1938 e a inauguração do Museu de Arte Popular em 1948. Embora realizações institucionais, não podemos subsumir exclusivamente na acção do regime o que terá de ser visto e equacionado como uma transformação profunda de atitudes verificada na sociedade. (Branco, 1999, 42-43)

Por outro lado, estamos perante verdadeiras reinvenções da tradição e a institucionalização do folclore:

Neste sentido, creio que para situar o processo de folclorização em curso desde a década de 30 e, ainda como Daniel Melo o aborda, há que partir da forte – e talvez decisiva – influência de acções performativas com grande aceitação no público desencadeadas nas cidades (marchas populares organizadas por Leitão de Barros em Lisboa, inspiração nos quadros cénicos do teatro-revista da capital). Na FNAT<sup>26</sup> deve-se ver uma agência do regime em competição com os gostos populares da respectiva época, em cujas acções promovidas a partir de 50 se doseia o folclorismo emergente e o reaportuguesamento artístico (nacional-cançonetismo, mais tarde o fado na sua versão urbana lisboeta ou de balada coimbrã), em concorrência com uma cultura de massas criticada pela sua origem estrangeira (cançonetismos vários, *jazzbandismo* animando bailes locais, cinemas estabelecidos ou improvisados galvanizando as plateias nas cidades e na província).

A crescente amplitude do movimento folclórico não se deve unicamente à orientação governamental, mas sim à necessidade de acompanhar uma dinâmica na sociedade. Tão-pouco terá a folclorização do País significado uma hegemonia deste domínio performativo perante outros (...) O folclore nunca terá sido dominante, mas afirmou-se sempre pela concorrência com outros géneros. Mais que caracterizar o movimento folclórico português no século XX, interessa, neste momento, definir o âmbito concreto e os conteúdos expressivos numa dinâmica social. (...) (Branco, 1999, 42-43)

O autor conclui, relativamente ao processo de folclorização:

O processo português de folclorização trouxe à nação um espaço diferente de intervenção, em moldes que transmitem o reflexo no quotidiano dos

<sup>26</sup> Fundação Nacional para Alegria no Trabalho, fundada em 1935, antecessora do actual INATEL.



---

parâmetros políticos, culturais e ideológicos então vigentes. Constituiu uma ideologia (a)politizada, assente numa síntese cultural nova, com uma liturgia secularizante, onde as grandes divisões tradicionais da sociedade portuguesa passavam a estar neutralizadas (os antagonismos sociais, a questão religiosa). Criavam-se cenas remetendo para um espaço esvaziado de inserção temporal concreta, monumentalizador tanto do trabalho como das devoções. Se encarada como o alicerce duma cultura nacional de consenso, coube-lhe transpor para os palcos de exibição representações ditadas pelo primado duma harmonização social.

A permanente discussão em torno da qualidade, do conteúdo, do rigor, do respeito pela tradição, da autenticidade, do aportuguesamento da cultura pelas recolhas etnográficas é, à primeira vista, um debate nacional em sede de cultura. Dada a extensão do fenómeno, tanto pela base social de apoio como pelos grupos sociais que nele intervinham, essa oportunidade de consensualidade nacional imaginada pelos detentores do poder constituiu um espaço político activo, onde a luta de classes, banida por lei, sofre uma transfiguração, reaparecendo como luta de gostos. (Branco, 1999, 44)

## **Propostas de leituras e pesquisa online:**

### **Estratificação social**

Sobre a estratificação social e metáforas nas posições dos intervenientes:

Santos, Gonçalo. *Os “camponeses” e o “imperador”*: Reflexões etnográficas sobre orizicultura intensiva e estratificação social no Sudeste da China rural. *Etnográfica*. [online]. Maio 2006, vol. 10, n.º 1 [citado 02 Julho 2008], p. 41-70. Disponível online: <[http://www.scielo.oces.mctes.pt/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0873-65612006000100002&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.oces.mctes.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0873-65612006000100002&lng=es&nrm=iso)>. ISSN 0873-6561.

### **O ciclo de vida**

Gerar a vida no ciclo de vida, interpretações da gravidez:

Gonçalves, Helen e Knauth, Daniela. *Aproveitar a vida, juventude e gravidez*. *Rev. Antropol.*, July/Dec. 2006, vol.49, n.º 2, p. 625-643. ISSN 0034-7701. Disponível online:

<http://www.scielo.br/pdf/ra/v49n2/04.pdf>.

### **Cultura e personalidade**

Na Internet, como estudantes...

*Asgarali, J. e Rajendran, K. E-culture and Personality Dimensions among University Students*, disponível online em: <http://medind.nic.in/jak/t07/i1/jakt07i1p129.pdf>.

### **Património (imaterial):**

Consultar os elementos da UNESCO em:

<http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=EN&pg=home>.

### **Antropologia e arte:**

Layton, Robert (2001). *A Antropologia da Arte*, edições 70.

Dias, José. *Arte e Antropologia no Século XX: modos de relação*. Disponível online em: [http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol\\_05/N1/Vol\\_v\\_N1\\_103-130.pdf](http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_05/N1/Vol_v_N1_103-130.pdf).

### **Folclore**

Folclore de Portugal : <http://folclore-online.com/>

INATEL – Etnografia e Folclore: <http://www.inatel.pt/culturafra.htm>.

---

## **5. Mudança cultural, globalização e identidades**



## Objectivos

No final desta unidade o aluno deve saber:

- Entender o processo de globalização e as suas implicações culturais, sociais, políticas e económicas (perspectiva macro e micro).
- Analisar o fenómeno das diásporas e migrações.
- Compreender as formas de resistência e criação cultural em contextos de crise e mudança.

### Onde estudar os conteúdos/objectivos específicos

Conteúdos	Livro/Caderno	Objectivos específicos
<b>5.1 Mudança cultural, inovação e difusão</b>	Livro: pág. 301-318	<ul style="list-style-type: none"><li>• diferenciar mudança de progresso;</li><li>• indicar mudanças socioculturais não-forçadas;</li><li>• definir a aculturação e os processos de mudança forçada.</li></ul>
<b>5.2 Modernização, desenvolvimento e resistências</b>	Livro: pág. 319-329	<ul style="list-style-type: none"><li>• definir modernização;</li><li>• explicar o processo de colonização;</li><li>• indicar as formas de resistência cultural.</li></ul>
<b>5.3 Diásporas e corporações transnacionais</b>	Livro: pág. 331-340	<ul style="list-style-type: none"><li>• definir migrações e diásporas;</li><li>• explicar o papel das corporações transnacionais;</li><li>• indicar o contexto actual do Estado e da democracia.</li></ul>
<b>5.4 Revivalismo étnico, pluralismo cultural e desigualdades planetárias</b>	Livro: pág. 341-357	<ul style="list-style-type: none"><li>• explicitar o revivalismo étnico;</li><li>• definir o pluralismo cultural;</li><li>• problematizar as desigualdades e problemas sociais entre o local e o global.</li></ul>



O estudo dos conteúdos será feito exclusivamente com recurso ao livro adoptado. No entanto, sugerem-se alguns textos e sítios para leitura complementar em Propostas de leitura e de estudo online.



Daka – Bangladesh, 1993.

**Propostas de leituras e pesquisa online:**

*Povos Indígenas e mudança sócio-cultural na Amazônia*, de Roberto Cardoso de Oliveira, disponível online em: <http://www.unb.br/ics/dan/Serie1empdf.pdf>.

*O mal-estar na globalização*, de Aleksandar Boskovic, disponível online em:

<http://www.unb.br/ics/dan/Serie288empdf.pdf>

*A Condição da transnacionalidade*, por Gustavo Lins Ribeiro, disponível online em:

<http://www.unb.br/ics/dan/Serie223empdf.pdf>.

Sítios para estudar migrações, diásporas e transnacionalismo:

<http://www.cemriweb.univ-ab.pt/>.

<http://www.socinovamigration.org/>.

<http://www.diasporas.ac.uk/>.





---

## **Bibliografia consultada e leituras complementares**



---

A bibliografia identifica as obras que serviram de referência na elaboração deste Caderno. Procurou-se obter, sempre que possível, bibliografia em língua portuguesa. A sua elucidação é meramente indicativa de possíveis leituras complementares. Em cada unidade são indicadas Fontes de Estudo online cujos textos são de acesso gratuito (excepto se indicado).

*No entanto, os exames serão sempre elaborados com base nos conteúdos do livro adoptado e do Caderno de Apoio.*

AZEVÊDO, Eliane

1987 *Raça Conceito e preconceito*, Editora Ática.

AKOUN, André (dir.)

1983 *Dicionário de Antropologia*, Verbo.

BARNARD, Alan; SPENCER, Jonathan (Ed.)

2002 *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, Routledge.

BATALHA, Luís

2005 *Antropologia. Uma Perspectiva Holística*, ISCSP-UTL.

BENEDICT, Ruth

(s.d.) *Padrões de Cultura*, Livros do Brasil.

BERNARDI, Bernardo

1988 *Introdução aos Estudos Etno-Antropológicos*, Edições 70.

BODLEY, John

1994 “An Anthropological Perspective”, in *Cultural Anthropology: Tribes, States, and the Global System*, on-line: [http://www.wsu.edu:8001/vwsu/gened/learn-modules/top\\_culture/culture-definitions/bodley-text.html](http://www.wsu.edu:8001/vwsu/gened/learn-modules/top_culture/culture-definitions/bodley-text.html).

BRANCO, Jorge Freitas

1999 “A Fluidez dos limites: discurso etnográfico e movimento folclórico em Portugal”, in *Etnográfica*, Vol. III (1), 1999, pp. 23-48, disponível online: [http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol\\_03/N1/Vol\\_iii\\_N1\\_23-48.pdf](http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_03/N1/Vol_iii_N1_23-48.pdf).

---

CABECINHAS, Rosa

- 2008 “Racismo e xenofobia A actualidade de uma velha questão”, in *Comunicación e Cidadanía* (2008) 6, disponível online: [www.observatoriodosmedios.org/foros/download.php?id=225&sid=5092297b01c21e789d235a34a87f7059](http://www.observatoriodosmedios.org/foros/download.php?id=225&sid=5092297b01c21e789d235a34a87f7059).

CASANOVA, Catarina

- 2006 *Introdução à Antropologia Biológica: Princípios Evolutivos, Genética e Primatologia*, ISCSP-UTL.

COPANS, Jean

- 1999 *Introdução à Etnologia e à Antropologia*, Publicações Europa-América.

ERIKSEN, Thomas

- 2001 *Small Places, Large Issues – An Introduction to Social and Cultural Anthropology*, Pluto Press.

FORTUNE, Reo

- 1977 *Os Feiticeiros de Dobu*, Livraria Bertrand.

FRIEDBERG, Claudine

- 1980 “Boiled Woman and Broiled Man: Myths and Agricultural Rituals of the Bunaq of Central Timor”, in Fox, James (ed.), *The Flow of Life – Essays on Eastern Indonesia*, Harvard University Press.

GODELIER, Maurice

- 2003 *La Production des Grands Hommes*, Flammarion.

HAVILAND, Willian *et all*

- 2005 *Cultural Anthropology: The Human Challenge*, [http://www.wadsworth.com/cgi-wadsworth/course\\_products\\_wp.pl?fid=M20b&discipline\\_number=15&product\\_isbn\\_issn=0534624871](http://www.wadsworth.com/cgi-wadsworth/course_products_wp.pl?fid=M20b&discipline_number=15&product_isbn_issn=0534624871).

HERZFELD, Michael

- 2002 “Folclore”, in Barnard, Alan; Spencer, Jonathan (Ed.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, Routledge.

HOEBEL, E. Adamson e FROST, Everett

- 2001 *Antropologia Cultural e Social*, Editora Cultrix.

---

HOSKINS, Janet

1998 *Biographical Objects – How Things Tell the Stories of People's Lives*,  
Routledge.

LABURTHE-TOLRA, Philippe e WARNIER, Jean-Pierre

1999 *Etnologia – Antropologia*, Editora Vozes.

LARAIA, Roque

1986 *Cultura. Um Conceito Antropológico*, Jorge Zahar Editor.

2005 “Da Ciência Biológica à Social: A Trajectória da Antropologia no  
Século XX”, in *Habitus*, V. 3, n. 2, p. 321-345, jul./dez.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1980 *Raça e História*, Editorial Presença.

LIMA, Mesquitela (org.)

1995 “Racismo e Xenofobia”, *Ethnologia*, n.ºs 3-4, Maio/Outubro, Edições  
Cosmos.

MALINOWSKI, Bronislaw

1984 [1922]) *Argonauts of the Western Pacific*, Waveland Press, Inc.

MARCONI, Marina; PRESOTTO, Zelia

1987 *Antropologia. Uma Introdução*, Atlas.

MAUSS, Marcel

2001[1923-1924]) *Ensaio sobre a dádiva*, Edições 70.

MEAD, Margaret

1970 *Conflito de Gerações*, Publicações Dom Quixote.

MELLO, Luiz

2001 *Antropologia Cultural – Iniciação, Teoria e Temas*, Editora Vozes.

MILLER, Daniel

2007 “Consumo como cultura material”, in *Horizontes Antropológicos*,  
Porto Alegre, ano 13, n. 28, p. 33-63, jul./dez. 2007.

---

MURDOCK, George

- 1945 “The common denomination of cultures”, in Linton, Ralf (ed.), *The Science of Man in the World Crisis*, Columbia University Press. Acessível online em: <http://www.archive.org/details/scienceofmaninth031937mbp>.

OPPENHEIMER, Stephen

- 2004 *Out of Éden – The peopling of the world*, Robinson.

PELTO, Pertti

- 1967 *Iniciação ao estudo da Antropologia*, Zahar Editores.

ROCHA, Everardo

- 1984 *O que é Etnocentrismo*, Ed. Brasiliense.

RAPPORT, Nigel; OVERING, Joanna

- 2000 *Social and Cultural Anthropology – The Key Concepts*, Routledge.

ROSSI, Ino (Ed.)

- 1980 *People in Culture: A Survey of Cultural Anthropology*, J. F. Bergin Publishers.

SANTOMÉ, Jurjo

- 1995 *O Curriculum Oculto*, Porto Editora.

SANTOS, Armindo

- 2002 *Antropologia Geral – Etnografia, Etnologia, Antropologia Social*, Universidade Aberta [259].

SOUSA, Lúcio

- 1992 *A Identidade Prescrita – Uma análise da identidade nacional através dos manuais escolares de Geografia do Ensino Primário 1926-1974*, Lisboa, ISCSP – UTL, Seminário de Investigação [policopiado]
- 1996 “Nós e os outros – um estudo sobre os manuais de Geografia do 7.º ano”, in *Apogeo – Revista da Associação de Professores de Geografia*, 12, Setembro.
- 2008 “As Casas e o mundo: identidade local e Nação no património material/imaterial de Timor-Leste”, in *Actas do III Congresso Internacional de Etnografia*, AGIR.

---

KOTTAK

- 2007 *Las dimensiones de la antropología*”, de *Introducción a la antropología*  
[http://novella.mhhe.com/sites/dl/free/8448156072/513594/Cap\\_Muest\\_Kottak\\_8448156072.pdf](http://novella.mhhe.com/sites/dl/free/8448156072/513594/Cap_Muest_Kottak_8448156072.pdf).

KROEBER, Alfred

- 1993 *A Natureza da Cultura*, Edições 70.

TARNERO, Jacques

- 1997 *Racismo*, Texto Editora.

TOREN, Christina

- 2002 “Culture and Personality”, in Barnard, Alan; Spencer, Jonathan (Ed.),  
*Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, Routledge.

TITIEV, Mischa

- 1985 *Introdução à Antropologia Cultural*, Fundação Calouste Gulbenkian.

TYLOR, Edward

- 1920 *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, John Murray (disponível on-line: <http://www.archive.org/details/primitiveculture01tylouoft>).

WEINER, Annette

- 1992 *Inalienable Possessions – The Paradox fo Keeping-While-Giving*, University of California Press.

**Sítios para pesquisa:**

***Portugal***

Associação Portuguesa de Antropologia

<http://www.apantropologia.net>

Associação Portuguesa de Primatologia

<http://www.apprimatologia.org/>

Centro de Estudos de Antropologia Social CEAS- ISCTE

<http://www.ceas.iscte.pt/>

---

Centro de Estudos de Etnologia Portuguesa – CEEP Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa

<http://ceep.fcsh.unl.pt/>

Centro de Estudos de Migrações e Minorias Étnicas – CEMME Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – Universidade Nova de Lisboa

<http://www.fcsh.unl.pt/cemme/#2>

Centro de Antropologia Cultural e Social – CACS, Instituto de Investigação Científica Tropical

<http://www.iict.pt/actividades/261/viict261.asp>

Centro de Estudos Africanos e Asiáticos – CEAA, Instituto de Investigação Científica Tropical

<http://www.iict.pt/estrutura/vest02.asp?divisao=254>

Centro de Etnologia Ultramarina – CEU, Instituto de Investigação Científica Tropical

<http://www.iict.pt/estrutura/vest02.asp?divisao=262>

Centro de estudos das Migrações e das Relações Interculturais da Universidade Aberta – CEMRI

<http://www.univ-ab.pt/investigacao/cemri/index.html>

Departamento de Antropologia – Universidade de Coimbra

<http://www.uc.pt/antrop/>

Instituto de Ciências Sociais – ICS, Universidade de Lisboa

<http://www.ics.ul.pt>

Instituto de Estudos de Literatura Tradicional

<http://ielt.org/pagina/inicio?lng=pt>

Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia

<http://spae.no.sapo.pt/>



---

## ***Internacional***

The Royal Anthropological Institution

<http://www.therai.org.uk/>

Anthropological Index Online

[http://aio.anthropology.org.uk/cgi-bin/uncgi/search\\_bib\\_ai/anthind](http://aio.anthropology.org.uk/cgi-bin/uncgi/search_bib_ai/anthind)

Associação Brasileira de Antropologia

<http://www.abant.org.br/>

Associação Latino-Americana de Antropologia

<http://www.ala.uchile.cl/>

European Association of Social Anthropologists

<http://www.easaonline.org/>

Society for Cultural Anthropology (SCA)

<http://www.aaanet.org/sca/index.htm>

Association of Social Anthropologists of the UK and Commonwealth

<http://www.theasa.org/>

<http://www.anthrosource.net>

American Anthropological Association

<http://www.aaanet.org>

Composto e paginado  
na **UNIVERSIDADE ABERTA**

Lisboa, Agosto de 2008

