



THAÍS BRANDO BALÁZS DA COSTA FARIA

**APROXIMAÇÕES ENTRE A ANTROPOLOGIA
INTERPRETATIVA DE CLIFFORD GEERTZ E
A PERSPECTIVA HISTÓRICO-CULTURAL DE
LEV VIGOTSKI**

**CAMPINAS
2014**



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

THAÍS BRANDO BALÁZS
DA COSTA FARIA

**APROXIMAÇÕES ENTRE A ANTROPOLOGIA
INTERPRETATIVA DE CLIFFORD GEERTZ E A
PERSPECTIVA HISTÓRICO-CULTURAL DE LEV
VIGOTSKI**

Orientador(a): Profa. Dra. Luci Banks-Leite

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas para obtenção do título de Mestra em Educação, na área de concentração de Psicologia Educacional.

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE
DEFENDIDA PELA ALUNA THAÍS BRANDO BALÁZS DA
COSTA FARIA E ORIENTADA PELA PROFA. DRA. LUCI
BANKS-LEITE.

Assinatura do Orientador

CAMPINAS
2014

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca da Faculdade de Educação
Rosemary Passos - CRB 8/5751

F225a Faria, Thaís Brando Balázs da Costa, 1986-
Aproximações entre a antropologia interpretativa de Clifford Geertz e a abordagem histórico-cultural em psicologia de Lev Vigotski / Thaís Brando Balázs da Costa Faria. – Campinas, SP : [s.n.], 2014.

Orientador: Luci Banks-Leite.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação.

1. Perspectiva histórico-cultural. 2. Antropologia. 3. Cultura. I. Banks-Leite, Luci, 1944-. II. Universidade Estadual de Campinas. Faculdade de Educação. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Approaches between the interpretative anthropology of Clifford Geertz and the historical-cultural perspective in psychology of Lev Vigotski

Palavras-chave em inglês:

Historical-cultural perspective

Anthropology

Culture

Área de concentração: Psicologia Educacional

Titulação: Mestra em Educação

Banca examinadora:

Luci Banks-Leite [Orientador]

Helena Maria Santana Sampaio Andery

Maria Cecília Rafael de Góes

Data de defesa: 29-08-2014

Programa de Pós-Graduação: Educação

Resumo

Lev Vigotski, pensador bielo-russo, produziu seus textos na primeira metade do séc. XX. Interessado nas mais variadas disciplinas, dentre elas a psicologia, buscou superar a dicotomia individual/social, afirmando a constituição social do sujeito. Em outras palavras, as relações sociais nas quais o sujeito está inserido são constitutivas de seu desenvolvimento. Nós nos desenvolvemos a partir de nossa interação com o meio social no qual vivemos e crescemos e, significamos o mundo ao nosso redor, constituídos pela maneira como o grupo ao qual pertencemos o faz. Entretanto, nossas maneiras de significar, de pensar ou de agir constituem-se de forma dialética nos grupos dos quais fazemos parte.

Clifford Geertz, antropólogo estadunidense, produziu grande parte de suas reflexões acerca da antropologia na segunda metade do séc. XX. Preocupado com os rumos para onde se direcionava esta disciplina, realizou uma meta-antropologia, questionando o papel do antropólogo enquanto autor das etnografias e também o papel do sujeito-informante. Juntamente com seus questionamentos epistemológicos, Geertz definiu um novo conceito de cultura, mais compatível com a antropologia que realiza após o giro antropológico. Suas preocupações meta-antropológicas impactam fortemente suas etnografias, motivo pelo qual não é possível compreender umas sem as outras. Finalmente, defende que para apreendermos qualquer relação social ou significado atribuído por determinado grupo, devemos realizar um estudo etnográfico que busque como resultado a descrição densa, pois somente a partir dela somos capazes de compreender as teias de significados nas quais os sujeitos estão imersos.

Apesar do momento histórico distinto, das diferentes disciplinas e do objeto diverso, ambos os autores buscam compreender a importância e o papel da cultura na constituição do sujeito e na sua forma de tecer e ler as teias de significados nas quais está imerso.

Palavras-chave: perspectiva histórico-cultural; antropologia interpretativa; cultura.

Abstract

Lev Vigotski, the Soviet Belarusian thinker, penned his texts in the first half of the 20th century. Interested in various disciplines, among which psychology, he sought to overcome the individual/social dichotomy, affirming the social constitution of the subject. In other words, social relationships in which subjects are inserted are constitutive of their development. We develop based on our interaction with the social environment in which we live and grow, and we give meaning to the world around us, according to the way the group we belong to does. However, our ways of signifying, thinking or acting are constituted in a dialectic way in the groups of which we are part.

Clifford Geertz, in turn, an American anthropologist, produced much of his reflections on anthropology in the second half of the 20th century. Concerned with the directions in which the discipline was headed, he delved into meta-anthropology, questioning the role of the anthropologist as author of ethnographies and also as subject-informant. Along with its epistemological questions, Geertz defined a new concept of culture, which is more compatible with the kind of anthropology he engages in after the anthropological turn. His meta-anthropological concerns heavily impact his ethnographies, reason why one cannot understand one without recourse to the others. Finally, he argues that to apprehend any social relationship or meaning assigned by a particular group, we must conduct ethnographic studies whose goal is to attain thick description, because only a description of such kind is able to provide an understanding of the web of meanings in which the subjects are immersed.

Despite the distinct historical moment, the different disciplines and objects of study, both authors seek to understand the importance and the role of culture in the constitution of the subject and his way of weaving and reading the web of meanings in which it is immersed.

Keywords: historical-cultural perspective; interpretative anthropology; culture.

Sumário

Agradecimentos	xv
Apresentação.....	xvii
Introdução	1
Capítulo 1: A Psicologia Histórico-Cultural de Lev Vigotski.....	3
1.1. Introdução	3
1.2. Homo Duplex: a lei da dupla formação	5
1.3. Gênese social do pensamento: as funções psicológicas superiores	8
1.4. Mediação semiótica	16
1.4.1. Sentido e significado	19
1.5. Internalização – Apropriação	22
1.6. Desenvolvimento, aprendizagem e zona de desenvolvimento proximal	27
1.7. Natural, social, cultural: o Histórico-Cultural	30
Capítulo 2: A Antropologia Interpretativa de Clifford Geertz	36
2.1. Introdução	36
2.2. Um meta-antropólogo	41
2.2.1. O antropólogo como autor ou o indivíduo como leitor	42
2.2.2. Significação e Descrição Densa	44
2.2.3. As teias de significados	49
2.3. Afinal, o que é o ser humano?	53
2.4. Conceito viável de homem	59
Capítulo 3: A cultura em foco.....	64
3.1. Dois momentos históricos, duas disciplinas, dois autores	64
3.2. Cultura como mecanismo de controle	65
3.3. A cultura é pública	67
3.4. Concepções complementares	72
3.5. A linguagem	74
3.6. Tornar-se humano é tornar-se individual	76
Considerações Finais	80
Referências Bibliográficas	82
Bibliografia consultada	89

Dedico este trabalho a meu pai, Antonio Augusto,
in memoriam, amante das letras e dos livros.

Agradecimentos

Inicialmente, gostaria de agradecer a minha família, seu suporte e incentivo ao longo destes dois anos de trabalho: minha mãe Deborah, meus irmãos Mariana e Bruno, minha avó Yolanda.

Mas, obviamente, não posso deixar de agradecer a minha família em Campinas, que sempre me recebeu com as portas abertas, comidas gostosas e muito bate-papo: Gabriella, Regina e Rato.

Minha orientadora, Luci Banks-Leite, que esteve leu e releu este texto inúmeras vezes, sempre com sugestões valiosas para torná-lo mais coeso e bem estruturado. Admiro sua coragem e boa vontade em nossa incursão à antropologia interpretativa, disciplina que inicialmente não fazia parte das suas pesquisas acadêmicas. Mas depois de meses lendo e relendo Geertz, quem sabe uma nova frente de trabalho não se inicia?

Também gostaria de agradecer a Elizabeth Braga, quem me apresentou a perspectiva histórico-cultural e contagiou-me com seu amor por ela. Se não tivesse realizado uma disciplina com ela na Licenciatura da FEUSP e também uma Iniciação Científica na mesma instituição, provavelmente não teria conhecido Vigotski e tampouco atentado para estas “aproximações” que busco fazer aqui.

A Luciana Carvalho, que gentilmente fez a tradução do Abstract deste trabalho.

Agradeço à Unicamp e à Faculdade de Educação, mas principalmente ao GPPL – Grupo de Pesquisa Pensamento e Linguagem – no qual participei de muitas discussões e onde encontrei pessoas dispostas e abertas a conhecer o novo.

Finalmente, agradeço ao CNPq e a bolsa concedida durante 24 meses, para que pudesse me debruçar sobre meu trabalho.

Apresentação

Esta dissertação foi inspirada pela iniciação científica realizada sob orientação da Profa. Dra. Elizabeth dos Santos Braga, na Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. A iniciação intitula-se *Relações sociais e seus significados no contexto escolar e seu entorno: um estudo etnográfico* e foi realizada entre os anos de 2009 e 2010. A pesquisa realizada nesta ocasião mostrou-nos que a antropologia interpretativa de Clifford Geertz (1926-2006) e a teoria histórico-cultural de Lev Vigotski (1896-1934) poderiam ser relacionadas de forma mais aprofundada, tema apresentado como projeto de mestrado e aceito para ser iniciado em 2012, no Grupo de Pesquisa Pensamento e Linguagem – GPPL – da Unicamp.

Esta iniciação estava vinculada ao Projeto de Pesquisa “Memória, narrativa e a dimensão discursiva da experiência escolar”, da Profa. Dra. Elizabeth dos Santos Braga. Seu intuito era compreender o modo pelo qual os moradores e sujeitos de um bairro da periferia da Zona Oeste da cidade de São Paulo se relacionavam com uma das instituições escolares nele localizadas e o modo como esta se relacionava com a coletividade. Para tanto, partimos de um estudo etnográfico do bairro e da instituição escolar, considerando a tese da constituição social do sujeito de Lev Vigotski e a importância da escola nesta constituição, bem como a noção de cultura de Clifford Geertz.

Inicialmente, as leituras dos textos de Geertz e de Vigotski buscavam auxiliá-los apenas na parte específica a cada um destes autores. A leitura de Geertz tinha como intuito explorar seu conceito de cultura, bem como o conceito de descrição densa, que ele toma emprestado de Gilbert Ryle. Já Vigotski era lido para aprofundarmos nossas compreensões acerca do desenvolvimento do psiquismo humano, bem como da importância da cultura na constituição do sujeito. E foram exatamente estas leituras que nos mostraram que entre estes autores poderia haver um diálogo mais proveitoso.

A metodologia utilizada nesse trabalho é a análise crítica de textos dos dois autores, mantendo sempre em mente que eles são homens de seu tempo e que, dessa maneira, podem divergir quanto às suas visões de mundo. Dessa forma, pretende-se com esta leitura estudar as obras de Geertz e Vigotski, focalizando como ponto central de

suas obras a importância da constituição social do sujeito e o papel central da cultura nesta constituição. Além disso, a ideia é também trabalhar com outros autores tanto da perspectiva histórico-cultural, como da antropologia interpretativa, a fim de aprofundar o debate entre estas abordagens e suas possíveis aproximações.

Entretanto, é importante destacar que a teoria interpretativa de Geertz está presente nos estudos sobre educação há algumas décadas, principalmente nos casos em que o pesquisador opta por realizar trabalho de campo. Os textos *Uma Descrição Densa: Por uma Teoria Interpretativa de Cultura* (1964) e *Um Jogo Absorvente: Notas sobre a Briga de Galos Balinesa* (1989) de Geertz já são leituras obrigatórias em muitos cursos de Pedagogia. Porém, acreditamos que estas leituras são feitas sem buscar compreender de que forma elas podem relacionar-se mais proficuamente à teoria histórico-cultural de Vigotski. Provavelmente isto se dê pois estes autores, além de pertencerem a momentos históricos diferentes, não possuem o mesmo objeto de estudo.

Geertz é um dos principais autores da antropologia interpretativa, bem como Vigotski o é da teoria histórico-cultural. Ambos são extremamente importantes para suas disciplinas e são leitura obrigatória para qualquer um que se aventure ou na antropologia ou na psicologia. Somado a isso, estes dois autores trazem uma nova perspectiva e uma nova maneira de compreendermos estas disciplinas e este é um dos fatores pelo qual foram escolhidos para compor esta dissertação.

Assim, teremos dois eixos nessa empreitada: a cultura e a significação. Tanto Geertz como Vigotski utilizam-se bastante destas duas noções, cada um a sua maneira. Se conseguirmos compreender, minimamente, como Geertz trata a questão da cultura e da significação na antropologia interpretativa e como Vigotski trata estas questões na perspectiva histórico-cultural, será possível realizar este diálogo que propomos.

Antes de iniciarmos nossa tarefa, é importante deixar claro que a produção destes autores se deu de forma diversa. Geertz, como um antropólogo focado no tema da cultura, produziu muitos textos em que aborda este tema, definindo o conceito, refletindo sobre esta definição e buscando compreender suas implicações. Além disso, foi um autor que se dedicou exclusivamente ao campo da antropologia, o que torna sua produção concentrada em uma área de conhecimento. Já Vigotski não buscou definir um conceito de cultura, o que torna nossa tarefa mais complexa neste caso. A importância

da cultura para este autor está dispersa ao longo de toda a sua obra, que abrange temas que vão desde a pedagogia até a crítica literária. A questão da significação também não se encontra em artigos ou ensaios específicos na obra destes autores, ela está presente ao longo de toda sua obra.

Tendo em mente as dificuldades que esta tarefa impõe, esta dissertação está organizada da seguinte forma: no primeiro capítulo trazemos Vigotski e perspectiva histórico-cultural, seus principais temas de discussão são apresentados, sempre buscando apontar para o papel central da cultura na formação do sujeito, além da importância da significação nesta formação. Já no segundo capítulo apresentamos Geertz e suas concepções acerca da cultura e da significação, além de uma breve biografia e uma discussão sobre a famosa descrição densa, que tem implicações sobre seu conceito de cultura. Finalmente, buscaremos realizar um diálogo profícuo entre estes dois autores, tendo sempre em mente a ambiência cultural na qual produziram seus trabalhos.

Introdução

O estudo de Vigotski (1896-1934) no Grupo de Pesquisa Pensamento e Linguagem – GPPL/FE Unicamp – é central, bem como o de outros autores inseridos na perspectiva histórico-cultural em Psicologia. Da mesma forma, Geertz (1926-2006) com frequência aparece nas bibliografias de mestrado e doutorado em educação, principalmente nos casos em que se faz algum tipo de estudo etnográfico. Todavia, uma busca pela compreensão das teorias desses autores e, posteriormente, a aproximação de suas teorias é algo inusitado. A primeira pergunta que pode surgir é: por que estudar especificamente estes dois autores e, além do mais, juntos?

Sabemos que tarefa que nos propomos realizar neste trabalho não é simples, em parte porque Vigotski e Geertz pertencem a momentos históricos bem diferentes. Somado a isso, pode-se argumentar que Vigotski foi um pensador que propôs, na área de Psicologia, uma abordagem distinta da de seus contemporâneos, ao buscar superar a dicotomia indivíduo/sociedade. Geertz, por sua vez, mesmo ao inovar na discussão acerca de uma meta-etnologia, apresenta uma continuidade quanto às discussões sobre a importância da cultura na vida do sujeito. Em outras palavras, a premissa de que o sujeito se forma na cultura não é uma novidade na antropologia trazida por Geertz. Porém, redefine o conceito de cultura e reflete sobre o papel do pesquisador em campo.

Somado a isso, não podemos esquecer que as bases epistemológicas de Vigotski são o materialismo histórico e dialético de Marx e Engels, enquanto de Geertz são Weber e Ricoeur. Bases que, a princípio, levam os autores a direções opostas. Porém, uma leitura cuidadosa de seus textos mostra-nos que há sim um canal de conversa aberto entre eles; uma simples conversa, na qual algumas aproximações podem aparecer. E são essas *aproximações* que queremos trazer aqui: preocupações comuns, correspondências. Busca-se apenas indicar possibilidades e não certezas.

De outro lado, não se pode negar que os estudos em educação, principalmente aqueles em que há algum tipo de trabalho empírico, inspiram-se nas reflexões de Geertz a respeito da descrição densa – que impacta fortemente as etnografias por ele produzidas

– e do conceito de cultura como uma teia de significados tecida pelo próprio ser humano. Porém, será que há uma compreensão das bases nas quais foram forjados esses conceitos? Sentimos que não. Pouco se sabe do contexto no qual Geertz produziu seus textos e dos motivos que o levaram a refletir sobre a produção de etnografias na antropologia, bem como sobre o conceito de cultura. Por isso uma dedicação mais cuidadosa a esses conceitos.

Há ainda o fato de que Vigotski argumentar sobre o ser humano no geral e Geertz sobre um ser humano específico, o pesquisador. São objetos distintos e níveis diferentes de análise, mas como mencionamos anteriormente, é importante ao pesquisador do campo da educação compreender melhor o contexto no qual Geertz (re)formula os conceitos de cultura e de descrição densa.

Outro ponto que não pode deixar de ser mencionado é a trajetória acadêmica da própria autora desta dissertação: formada em Ciências Sociais pela FFLCH-USP, com ênfase em antropologia social e cultural. Assim, nossa escolha por Geertz além de ter um valor sentimental, por trazer questões que nos parecem indispensáveis para o pesquisador do campo da antropologia, também está relacionada ao fato dele haver questionado a posição do antropólogo como autoridade que produz etnografias, à forma como redefiniu o papel do sujeito-informante na produção das etnografias, à maneira como refletiu sobre a produção antropológica e, por fim, pela forma como definiu a cultura.

Isso posto, gostaríamos de convidar o leitor a mergulhar nesses dois momentos históricos e na obra desses dois autores.

Capítulo 1: A Psicologia Histórico-Cultural de Lev Vigotski

1.1. Introdução

Apesar da vida curta, Lev Semenovich Vigotski (1896-1934) teve uma produção escrita muito extensa, marcada pela multidisciplinaridade. Afinal, possui trabalhos que vão desde a neurologia até a crítica literária; sua obra é densa, com muitas ideias e reflexões filosóficas. Entretanto, não é possível encontrar uma “teoria vigotskiana” nela, como no caso da obra de Jean Piaget (1986-1980). Segundo Marta Kohl, sua obra “não é constituída (...) de relatos detalhados dos seus trabalhos de investigação científica, nos quais o leitor pudesse obter informações precisas sobre seus procedimentos e resultados de pesquisa. Parecem ser, justamente, textos ‘jovens’, escritos com entusiasmo e pressa, repletos de ideias fecundas que precisariam ser canalizadas num programa de trabalho a longo prazo para que pudessem ser exploradas em toda sua riqueza” (KOHL, 1997, p. 21).

Entretanto, não é fácil encontrar nos seus escritos textos dedicados a esmiuçar um conceito ou um tema segundo apenas seu ponto de vista. Este autor costumava apresentar outros autores e suas teorias antes de introduzir a sua própria. Seus textos são longos e complexos, nem sempre de leitura fácil. Porém, não se pode negar que ele é um autor de peso nas diversas áreas de sua ampla formação. Trabalhando principalmente na ex-União Soviética, o autor foi professor e pesquisador nas seguintes áreas: psicologia, pedagogia, filosofia, literatura, deficiência mental e física. Durante sua carreira trabalhou em diversas instituições de ensino e pesquisa, como na Seção de Teatro do Comissariado de Instrução Pública de Gomel, no Instituto de Psicologia de Moscou, no Laboratório de Psicologia para Crianças Deficientes, na organização do departamento de Psicologia na Academia Psiconeurológica de Kharkov, etc.

A vida curta e o interesse nas diversas áreas anteriormente citadas tornam complexa a leitura de sua obra. Como bem afirmou Kohl (1997), suas ideias necessitavam de um programa de trabalho em longo prazo, para que pudessem ser melhor exploradas. Sabemos que sua morte prematura devido à tuberculose não possibilitou que este programa de trabalho chegasse a se efetivar. Nesse sentido, muitas questões ficaram em aberto e outros autores interessaram-se em discuti-las. Em nosso

texto estes comentadores terão papel fundamental, ajudando-nos na compreensão da obra de Vigotski.

Mas antes de entrarmos especificamente em sua obra e seus conceitos, ressaltamos que ele viveu em um ambiente épico da história russa, pois se graduou em Direito na Universidade de Moscou em 1917, ano da Revolução Russa. Efervescência cultural e necessidade de renovação marcaram este momento histórico russo e Vigotski imbuu-se dessa necessidade ao desenvolver a teoria histórico-cultural.

Não podemos deixar de mencionar que as bases da teoria histórico-cultural de Vigotski estão enraizadas nos pressupostos filosóficos, epistemológicos e metodológicos da teoria dialético-materialista de Karl Marx (1818-1883) e pelas concepções de sociedade, de trabalho, do uso de instrumentos e da dialética homem/natureza de Friedrich Engels (1820-1895). Não é à toa que foi influenciado, pois como foi dito anteriormente, no ano da Revolução Russa, 1917, Vigotski tinha apenas 21 anos e acabara de se formar na Universidade de Moscou em Direito.

Alguns consideram que a teoria histórico-cultural foi uma realização da *troika* composta por Vigotski, Alekséi Nikoláyeovich Leontiev (1903-1979) e Aleksander Románovich Luria (1902-1977), na década de 1920. Entretanto, Van der Veer e Valsiner (2006) afirmam que historicamente não houve uma *troika*, pois Leontiev não escreveu livros ou artigos em colaboração com Vigotski e já em 1934 afastou-se das ideias deste autor. Naquela época nem a teoria histórico-cultural¹ era proeminente e nem Vigotski, Luria ou Leontiev eram psicólogos de destaque por seus contemporâneos. No final de sua vida, as obras de Vigotski começaram a ser censuradas na URSS e foi apenas após seu fim que as obras deste autor saíram do ostracismo, sendo redescobertas e ganhando notoriedade mundial.

Após esta breve introdução, é importante explicitar que este capítulo está organizado com o intuito de apresentar as principais ideias, teorias e conceitos deste autor de forma separada, o que nem sempre é possível, já que estas ideias, teorias e conceitos têm relação umas com as outras. Dito de outra maneira, apesar de optarmos

¹ É essencial ressaltar que este epíteto – histórico-cultural – foi dado posteriormente, pelos estudiosos das obras de Vigotski. Ele próprio nunca denominou suas pesquisas como pertencentes à perspectiva histórico-cultural.

em discuti-los separadamente, não se pode compreendê-los desta forma. Afinal, estão integrados uns aos outros.

1.2. Homo Duplex: a lei da dupla formação

Vigotski, ao longo de sua obra, enfatiza que o eu constrói-se na relação com o outro, isso significa que temos consciência de nós mesmos porque temos consciência das demais pessoas que nos cercam. Em outras palavras, o mecanismo que utilizo para conhecer a mim mesmo, a autoconsciência, é o mesmo que utilizo para reconhecer o outro. Nós conhecemos o outro na medida em que conhecemos a nós mesmos; toda a consciência é socializada. O foco, pois, está no social já que o individual constrói-se a partir do primeiro. (VIGOTSKI, [1920-1930]2004).

Todavia, não podemos acreditar que aquilo que ocorre no plano social da relação ocorre exatamente da mesma forma no plano pessoal. Além de o indivíduo fazer parte de uma extensa rede de relações diferentes que ajudam a compor seu plano pessoal, ao mesmo tempo em que interioriza a significação do *outro* da relação, também entra na sua própria esfera íntima deste outro. A ideia de *Homo Duplex* utilizada por Vigotski no *Manuscrito de 1929* faz sentido neste contexto; já que toda relação social é na verdade uma relação entre um *eu* e um *outro*, relação na qual os dois são internalizados e convertidos de dois em apenas um, em uma unidade. Porém, este *outro* permanecerá sempre presente, mas como um “não eu”.

A constituição cultural do homem se dá pelas relações sociais nas quais ele está imerso, o que nos leva a questionar sobre o mecanismo que permite realizar esta conversão, ou seja, o mecanismo que realiza a conversão das relações sociais em funções do indivíduo e em formas de sua estrutura. Para Vigotski, este mecanismo pode ser entendido como a *significação* veiculada/produzida pela “palavra do outro”. Assim, no caso das relações sociais, o que é internalizado é a significação que estas relações têm para as pessoas e não as relações materiais em si.

Nas palavras de Vigotski:

(...) conhecemos os outros na medida em que conhecemos a nós mesmos; ao conhecer a cólera alheia reproduzo a minha própria. Na verdade, seria mais correto dizer

precisamente o contrário. Temos consciência de nós mesmos porque a temos dos demais e pelo mesmo procedimento através do qual conhecemos os demais, porque nós mesmos em relação a nós mesmos somos o mesmo que os demais em relação a nós. Tenho consciência de mim mesmo somente na medida em que para mim sou outro, ou seja, porque posso perceber outra vez os reflexos próprios como novos excitantes. (...) Por isso, como consequência da adoção da hipótese proposta, decorre diretamente a socialização de toda a consciência. Disso se conclui que o reconhecimento, a prioridade temporal e efetiva pertencem à vertente social e à consciência. A vertente individual se constrói como derivada e secundária sobre a base do social e segundo seu exato modelo. Vem daí a dualidade da consciência: a ideia do duplo é a mais próxima da ideia real de consciência. (VIGOTSKI, [1925]2004, p. 82).

Ao enfatizar a ideia do duplo, da dualidade da consciência, Vigotski confirma e afirma a relação do eu e do outro na própria consciência; a consciência seria, segundo este ponto de vista, um contato consigo mesmo garantido essencialmente no/pelo contato com outros sujeitos. Eu apenas reconheço a mim mesmo se reconheço o outro, o outro constitui o eu.²

É a partir das relações sociais e do *outro* que conhecemos e significamos o mundo ao nosso redor, ao mesmo tempo em que também significamos e compreendemos a nós mesmos. O meio social coloca as mais variadas condições de existência coletivas, condições estas que são responsáveis por elaborar a consciência humana. Discordando dos psicólogos idealistas e também dos associacionistas e behavioristas, a psicologia histórico-cultural defende que nossa consciência é produto da vida em sociedade, e que a linguagem é central nesse processo. Para Vigotski, a linguagem possui um caráter constitutivo do pensamento. “O pensamento não é simplesmente expresso em palavras; é por meio delas que ele passa a existir” (VIGOTSKI, [1934]2008, p. 156-157). Todavia, as fontes simbólicas existem apenas na/pela linguagem, pois, sem elas não poderíamos ter acesso a cultura de nosso grupo.

² Henri Wallon (1879-1962) é outro autor que enfatiza a importância do outro na constituição do eu. Segundo ele, cada um de nós traz consigo uma fantasia do outro, pois as pessoas de nosso meio são ocasiões ou motivos para exprimirmo-nos. Somos bem sucedidos se conseguimos dar vida e consistência fora de nós a algo que, em nós, nos é complementar, o outro. Precisamos, pois, distinguir em nós, entre nosso eu e o outro. (WALLON, 1959a).

Se a essência do processo de desenvolvimento cultural está justamente no fato que nós nos constituímos por meio dos outros, a personalidade também seria formada nessas condições, ou seja, a personalidade apenas torna-se para si a partir daquilo que ela antes manifesta como seu para os outros.³ Esta relação dialética constante entre o indivíduo e o contexto social no qual vive faz com que o homem esteja em uma eterna tensão entre ser um agente transformador das circunstâncias e ser transformado por elas. Ao mesmo tempo em que o ser humano produz linguagem, ele também é produzido por ela.

Outro ponto central na obra não apenas do autor, mas dos teóricos da perspectiva histórico-cultural é a função da linguagem. É por meio do discurso que o ser humano se distingue dos outros animais, pois se estes modificam o meio construindo ninhos, teias ou diques, não planejam estas atividades e tampouco registram suas experiências. Em outras palavras, os animais não transmitem o conhecimento adquirido por meio da linguagem e, pois, não produzem cultura ou fazem história. (SMOLKA *et al.*, 1994, p. 110).

A linguagem é adquirida pela criança em meio a interação com o ambiente que a rodeia e por meio do convívio com outros seres humanos. Basicamente, é uma forma de comunicação que também expressa o conhecimento que a criança adquiriu. A linguagem é um instrumento que possibilita a comunicação e a vida em sociedade e, sem ela, o indivíduo não é nem social nem cultural. Um bom exemplo disso são os casos dos meninos e das meninas lobos, encontrados depois de muitos anos vivendo na selva com os animais. Estas pessoas não conheciam a linguagem verbal como instrumento de comunicação com as outras pessoas e/ou consigo mesmas, ou seja, não eram seres sociais ou culturais.

Além de os meninos-lobo não terem adquirido a linguagem verbal, o fato de estarem sem o outro os impossibilitou de criar a relação constitutiva eu-outro em si. Afinal, o *eu* não é sujeito, mas sim constituído sujeito nesta relação com o *outro*. Em outras palavras, para nos constituirmos precisamos ser o outro de nós mesmos.

³ Há uma passagem de Marx e Engels que pode exemplificar esta ideia: “As condições econômicas transformaram no início a massa da população em trabalhadores. O domínio do capital criou para esta massa situação igual e interesses comuns. Desta forma, esta massa já é uma classe em relação ao capital, mas ainda não para si mesma. Na luta... esta massa une-se, ela constitui-se como classe para si”. (MARX; ENGELS *apud* VIGOTSKI, [1929]2000, p. 41, nota 8).

Precisamos reconhecer o eu alheio e o eu próprio, buscando o autoconhecimento e o conhecimento do outro enquanto diferente de mim. Se não há outro, não há eu. Fazer parte de um grupo, de uma sociedade é, pois, essencial no processo de formação do nosso eu. (BRAGA, 2010a).

Se por “interação social” entendermos a forma concreta que as relações sociais das pessoas tomam, ou seja, as ações e reações dos envolvidos numa relação, a expressão “funções da interação social” pode ser entendida, seja como o *princípio* que rege essas ações e reações, seja como o efeito que as ações/reações de cada membro da relação produz nas ações/reações do outro. (...) Nessa linha de raciocínio, podemos então dizer que as funções psicológicas são a conversão, na esfera privada, da significação que as posições sociais têm na esfera pública. O que nos conduz a afirmar que as funções psicológicas constituem a projeção na esfera privada (plano da pessoa ou da subjetividade) do drama das relações sociais em que cada um está inserido. Ou, em outros termos, as funções psicológicas são função da significação que as múltiplas relações sociais têm para cada um dos envolvidos nelas, com todas as contradições e conflitos que elas envolvem em determinadas condições sociais. (PINO, 2000, p. 71-72).

A partir desta afirmação de Pino, podemos buscar compreender a ideia do *Homo Duplex* de Vigotski, na qual aquilo que no plano social é feito por distintos indivíduos, no plano pessoal é feito por apenas um indivíduo. Em outras palavras, o homem é um ser social que agrega variadas relações sociais em apenas um indivíduo, relações estas que são diferentes e nas quais o sujeito ocupa distintos papéis ou funções.

1.3. Gênese social do pensamento: as funções psicológicas superiores

A leitura das obras de Vigotski evidencia que o termo “social” é usado constantemente por ele. Afinal, um dos diferenciais de sua teoria é a ênfase na origem social das funções psicológicas superiores, marcando sua concepção de desenvolvimento psicológico.⁴ Ainda hoje, a psicologia encontra muita dificuldade em estudar a dimensão social do indivíduo e esse é um dos grandes aportes de Vigotski a essa ciência, pois

⁴ Da forma que é utilizado por Vigotski, o termo “função” leva-nos a entender o psiquismo como algo dinâmico, em constante movimento e que está a todo o momento (re)fazendo-se.

ainda discute-se muito sobre o que é obra do indivíduo e o que é resultado da ação do meio social. Normalmente, a psicologia tradicional se perguntaria como a criança age em determinado meio social, já Vigotski perguntaria como o meio age na criança. Vigotski afirma sobre a constituição do meio no desenvolvimento infantil:

(...) para compreender corretamente o papel do meio no desenvolvimento da criança é sempre necessário abordá-lo não a partir de, creio ser possível formular dessa maneira, parâmetros absolutos, mas, sim, a partir de parâmetros relativos. Além disso, deve-se considerar o meio não como uma circunstância do desenvolvimento, por encerrar em si certas qualidades ou determinadas características que já propiciam, por si próprias, o desenvolvimento da criança, mas é sempre necessário abordá-lo a partir da perspectiva de qual relação existe entre a criança e o meio em dada etapa do desenvolvimento. (VIGOTSKI, [1933-1934]2010, p. 682).

Ao colocar a questão desta forma, Vigotski enfatiza o lugar da criança como componente ativo e condicionante da relação. Pelo fato da criança mudar – tanto biologicamente quanto psicologicamente – ao longo de seu processo de desenvolvimento, mesmo que o meio sofra poucas alterações, o alcance que exerce sobre a criança modifica-se, acarretando grandes mudanças. Vigotski afirma, portanto, que *“é importante saber quais dessas peculiaridades constitutivas desempenharam um papel determinante para definir a atitude da criança frente a uma dada situação, enquanto em outra situação, outras particularidades constitucionais desempenharam seu papel”*. (VIGOTSKI, [1933-1934]2010, p. 687). A relação estabelecida entre a criança e o meio é essencial para compreendermos o meio constituindo a formação das funções psicológicas superiores.⁵

⁵ As funções psicológicas superiores, tais como atenção, memória, imaginação, pensamento e linguagem (dentre outras) são de origem social e diferenciam os seres humanos dos animais. Já as funções elementares ou biológicas são reações automáticas ou reflexas, que a partir da interação social do homem com o meio transformam-se em superiores. Vigotski é muito enfático quando afirma que o processo de humanização do *homo sapiens* está alicerçado nos processos de transformação das suas características naturais ou biológicas (herdadas das espécies que os precederam), em características sociais ou culturais. Esta transformação ocorre sob a ação da própria cultura, sob a ação de novas condições de existência que ele mesmo criou, ao perceber que poderia modificar a natureza; as atividades significativas são essenciais para que este processo de humanização seja bem sucedido. Afinal, o homem apenas se torna ser humano se o grupo do qual faz parte lhe proporciona o acesso a sua cultura, desenvolvendo suas funções psicológicas superiores.

O exemplo utilizado por Vigotski (2010) para ilustrar a relação da criança com o meio é o seguinte: três crianças da mesma família, que vivenciam as mesmas situações exteriores – a mãe é alcoólatra e sofre de transtornos nervosos e psíquicos. Cada uma das crianças lida com a situação de maneira distinta. A criança menor reage a esta situação com sintomas neuróticos e defensivos; desenvolve medo, gagueira e às vezes perde a voz. Já o segundo filho apresenta um conflito patente, ao mesmo tempo em que tem um enorme apego à mãe, também sente um ódio terrível dela. Finalmente, o filho mais velho mostrou-se bastante tímido, mas ao mesmo tempo maduro para sua idade e com uma seriedade e uma solicitude precoces. Esta criança já entendia o que acontecia com sua mãe e tornou-se o “chefe da família”, cuidando dos demais – da própria mãe e de seus irmãos mais novos. Devido a esta situação, já não apresentava a vivacidade típica das crianças de sua idade, com curiosidades simples, tornando-se uma criança de outro tipo. Com este exemplo Vigotski busca ilustrar que uma mesma situação do meio provoca as mais variadas reações naqueles que a vivenciam, influenciando diferentemente o desenvolvimento de cada uma delas.

Isso se explica porque a relação de cada uma delas para com os acontecimentos é diferente. Ou também poderíamos dizer que cada uma dessas crianças vivenciou essa situação de maneiras diferentes. (...) Dessa forma, a situação acaba sendo distinta de acordo com aquilo que três diferentes vivências das mesmas condições suscitaram nas três crianças e ainda de acordo com a influência que tal situação exerceu em seu desenvolvimento. (VIGOTSKI, [1933-1934]2010, p. 685-686).

A “lei genética geral do desenvolvimento cultural”, enunciada por Vigotski, postula que toda função psicológica superior foi anteriormente uma *relação entre duas pessoas*, um acontecimento *social*. Vigotski postula esta lei da seguinte forma: “*Lei geral: qualquer função no desenvolvimento cultural da criança aparece em cena duas vezes, em dois planos – primeiro no social, depois no psicológico, primeiro entre as pessoas como categoria interpsicológica, depois – dentro da criança*”. (VIGOTSKI, [1929]2000, p. 26). Entretanto, para que os termos social e cultural fundamentem o modelo de desenvolvimento proposto por Vigotski, é preciso que estejam circunscritos

no contexto teórico da perspectiva histórico-cultural.⁶ Abordaremos esta questão mais aprofundadamente adiante (1.7. *Natural, social, cultural*).

A existência social humana exige a transição de uma existência puramente biológica para uma existência cultural. De maneira simplificada, podemos dizer que a espécie *homo* transforma a natureza pelo trabalho a partir do momento em que desenvolve certas capacidades que lhe permitem realizar esta transformação e, assim, cria novas condições de existência no mundo. Ao atuar no mundo, o homem acaba por também transformar seu próprio modo de ser. Pino (2000) defende que essa ruptura, essa capacidade de transformar a natureza ao redor, não obstrui a evolução humana, mas na verdade faz com que o homem tome frente da sua própria evolução, adquirindo o comando dela. Assim, a história do homem pode ser entendida como uma transformação; transformação esta que traduz a passagem da natureza para a cultura. Vigotski, ao refletir sobre a relação entre o natural ou biológico e o cultural acaba por superar a via do dualismo; isso porque defende que as funções elementares não desaparecem com o surgimento das funções superiores, apenas transformam-se a partir da *interação* do sujeito com a cultura. Entretanto, como a relação do sujeito com a cultura é dialética, a cultura *constitui* o desenvolvimento das funções psicológicas superiores, mas *não o determina*.

Basicamente, Vigotski postulava que a formação dos indivíduos humanos (ontogênese) difere-se da formação dos animais, da mesma forma que também difere da filogenia humana. Em outras palavras, a ontogenia humana combina duas linhas: as do desenvolvimento natural e do cultural. Vigotski argumentava que a filogenia humana era composta de dois momentos, o da evolução biológica lenta e o desenvolvimento acelerado, produto do uso de instrumentos e da linguagem. Do ponto de vista biológico, a espécie humana permanece de forma quase inalterada durante os últimos cem mil anos, nossas capacidades naturais são essencialmente as mesmas. Entretanto, afirma este

⁶ Pino argumenta: “O termo *social*, visto que ele é um conceito que qualifica formas de sociabilidade existentes no mundo natural, não permite por si só explicar formas de organização social que extrapolam o campo dos fenômenos naturais, como é o caso da sociabilidade humana. Quanto ao termo *cultural*, trata-se de um conceito entendido e utilizado pelos autores de formas diferentes, o que exige que seja devidamente conceitualizado no contexto próprio em que é utilizado por Vigotski. Especificar bem este termo é fundamental para precisar o outro, uma vez que a existência social humana pressupõe a passagem da ordem *natural* para a ordem *cultural*. Discutir a natureza do *social* e a maneira como ele se torna constitutivo de um ser *cultural* é, sem dúvida alguma, um detalhe muito importante da obra de Vigotski, o qual merece uma atenção especial”. (PINO, 2000, p. 47).

autor, o uso de instrumentos e da linguagem permitiu um crescimento cultural veloz, que teve como resultado uma mudança brutal nos processos mentais. Estes são extremamente distintos dos daqueles humanoides possuidores apenas de uma linguagem rudimentar e de poucas ferramentas. (VALSINER; VAN DER VEER, 2000).

No desenvolvimento dos seres humanos a maturação e o crescimento – desenvolvimento biológico – e a cultura (linguagem, ferramentas, artefatos culturais) estão presentes ao mesmo tempo. A forma humana de desenvolvimento, que é única, une as vertentes natural e cultural, a partir do nosso crescimento (físico e cultural) em um ambiente cheio de sinais culturais, ferramentas e outros artefatos.

Esta ideia de Vigotski questiona a psicologia subjetiva – ligada à filosofia idealista de Descartes – bem como a psicologia naturalista científica – relacionada ao positivismo evolucionista – visto que afetividade, memória, atenção, etc. eram compreendidas como realidades ontológicas e a-históricas.

Mesmo essas operações relativamente simples, como atar nós e marcar um pedaço de madeira com a finalidade de auxiliares mnemônicos, modificam a estrutura psicológica do processo de memória. Elas estendem a operação de memória para além das dimensões biológicas do sistema nervoso humano, permitindo incorporar a ele estímulos artificiais, ou autogerados, que chamamos de *signos*. Essa incorporação, característica dos seres humanos, tem o significado de uma forma inteiramente nova de comportamento. A diferença essencial entre este tipo de comportamento e as funções elementares será encontrada nas relações entre os estímulos e as respostas em cada um deles. As funções elementares têm como característica fundamental o fato de serem total e diretamente determinadas pela estimulação ambiental. No caso das funções superiores, a característica essencial é a estimulação autogerada, isto é, a criação e o uso de estímulos artificiais que se tornam a causa imediata do comportamento. (VIGOTSKI, [1984]2007, p. 32-33).

Em toda a obra de Vigotski fica clara a sua preocupação em articular os sentidos ontogenético e filogenético (espécie humana) da história. Isso significa que a história dos indivíduos em geral (e não apenas de uma única pessoa) caminha sempre conjuntamente com a história da espécie humana. Pino (2000) acredita que este é o

significado do final da nota introdutória do *Manuscrito de 1929*.⁷ Existe uma relação dialética entre a história dos indivíduos, seu desenvolvimento cultural e a história humana, ou seja, a primeira faz parte da segunda, mas também a transforma. “A transformação que ocorre no plano ontogenético é um caso particular da que ocorre no plano filogenético” (PINO, 2000, p. 51). Quando Vigotski afirma que na esfera privada o homem retém as funções da socialização ou da interação social, ele quer dizer que das relações sociais os indivíduos internalizam as “funções destas relações”, e estas se tornam funções superiores do indivíduo.

Segundo o ponto de vista da psicologia histórico-cultural, as funções psicológicas superiores são, pois, produtos culturais e sociais: culturalmente e socialmente determinadas ao fazer com que o sujeito use signos e instrumentos. É importante ficar claro, porém, que esta distinção entre desenvolvimento natural e cultural é teórica, pois na prática estas duas linhas dificilmente poderiam ser distinguidas. Afinal, mesmo antes do nascimento a criança já está inserida em um meio histórico-cultural específico.

Vigotski, no *Manuscrito de 1929*, coloca a questão da seguinte maneira:

Diretamente. Papel do meio. Para a biologia: fator de transformações fenotípicas. Os mecanismos estão prontos e mudam em quantidade. As ligações sociais atuam na qualidade de naturais (compare o animal doméstico). Mas isto é correto apenas para as funções elementares. E elas (por exemplo, percepções das estruturas da forma etc.) nem sempre são comuns a toda a humanidade. Mas se as funções elementares têm muito em comum, é assim porque em todos os grupos e classes sociais há muito em comum. *Para as superiores – é diferente: se se aceitar que os órgãos criam-se de fora, a regulação do cérebro de fora, a personalidade = um agregado de relações sociais... (...) a dinâmica da personalidade = drama, então, a sócio-gênese é o ponto de vista unicamente verdadeiro, isto é, os mecanismos criam-se no meio ambiente (construções).*

Resumo: A personalidade é o conjunto de relações sociais. As funções psíquicas superiores criam-se no coletivo. (VIGOTSKI, [1929]2000, p. 35).

⁷ “Toda a peculiaridade do psiquismo do homem está em que nele são unidas (síntese) uma e outra história (evolução + história). O mesmo no desenvolvimento infantil (compare as duas linhas)”. (VIGOTSKI, [1929]2000, p. 23).

O que Vigotski afirma na citação anterior é que na ontogênese a cultura dá origem e constitui formas específicas de conduta, modificando a atividade das funções psicológicas superiores. Entretanto, não podemos esquecer que o desenvolvimento histórico também tem papel importante ao modificar os modos e as condutas do homem social ao transformar suas inclinações naturais – funções elementares – em formas de comportamento especificamente culturais. A verdade é que somos biologicamente compatíveis e psicologicamente análogos, mas não iguais. E esta é a grandeza e a beleza do nosso desenvolvimento por mediação semiótica – cultural.

A espécie humana é a única que escreve ou desenha a si mesma, a partir das funções psicológicas superiores. Esse caráter de ser que produz e é produzido pelas/nas relações sociais faz do ser humano um ser dotado de autodeterminação, pois ao mesmo tempo em que transforma a sociedade, essa modificação também atua na mudança dos próprios homens que nela vivem. Segundo Del Río e Álvarez⁸, em seu texto *De la psicología del drama al drama de la psicología. La relación entre la vida y la obra de Lev S. Vygotski* (2007), as funções elementares atuam no plano do presente (“plano visual”), entretanto, os mecanismos de mediação permitem-nos desenvolver as funções psicológicas superiores e atuar no plano do não presente, do re-presentado, no “plano do futuro”. E este plano contém um paradoxo biológico e existencial, afinal possui uma raiz real que opera desde algo material, mas também tem algo de irreal e ilusório para o organismo animal, pois se dirige a uma situação virtual, a acontecimentos hipotéticos e não presentes diretamente. Isso significa que as funções psicológicas superiores são um sistema aberto à mudança cultural (DEL RÍO, 2007a). A humanidade pode desenhar seu próprio desenvolvimento, o que concede à educação um papel protagonista.

Segundo Del Río e Álvarez (2007), Vigotski defendia que os seres humanos devem ser capazes de crer para poder criar, para poder orientar a própria evolução. Como ser incompleto, o ser humano deve ser responsável por “completar” sua própria evolução (das suas funções psicológicas superiores) a partir do arcabouço simbólico que

⁸ É importante enfatizar que não existe um consenso entre os distintos comentadores e estudiosos das obras de Vigotski discutidos neste texto. Del Río, por exemplo, enfatiza os aspectos cognitivos e o desenvolvimento das funções psicológicas superiores. Já Smolka foca suas discussões no papel da linguagem. De outro lado, Pino destaca as capacidades criadora e criativa do ser humano. Isso não significa que eles estejam em desacordo, mas sim que valorizam aspectos distintos da perspectiva histórico-cultural.

a cultura lhe oferece. Os seres humanos possuem em comum as funções psicológicas elementares, entretanto, o funcionamento mental de nossa espécie varia conforme a cultura em que estamos imersos. As funções psicológicas superiores variam e podem ser extremamente diferentes pois cada ser humano está inserido em distintos contextos, com distintos significados, que possuem sistemas de símbolos os mais variados.

A atividade humana, por ser uma atividade *criadora*, pode ser considerada uma das principais responsáveis pela transformação do próprio homem e também da natureza. Podemos pensar que, genericamente, a atividade é uma característica geral do universo dos seres vivos. Cada espécie, com suas diferentes formas de vida, possui uma atividade especial; a espécie humana não foge a esta constatação e sua atividade também é responsável por caracterizar a forma humana de ser e viver. Pelo fato da nossa atividade ser *criadora*, ela permite aos seres humanos agir sobre a natureza e transformá-la em função de objetivos próprios, transformando também a nós mesmos. Para a perspectiva histórico-cultural, transformar a natureza significa dar-lhe uma “forma” nova de existência material e simbólica, tanto para o homem como para a natureza. A maneira de dirigir a própria conduta transforma-nos em seres humanos, deixando de ser apenas uma interconexão entre instintos e meio natural, para tornar-se uma interconexão entre drama⁹ e meio cultural, acarretando um acúmulo de novos problemas sociais, psicológicos e morais para a espécie e ecológicos e evolutivos para o planeta.

Retomando, as relações sociais nas quais o sujeito está inserido são responsáveis por constituí-lo. Nós nos desenvolvemos a partir de nossa interação com o meio social no qual vivemos e crescemos e, significamos o mundo ao nosso redor, constituídos pela maneira como o grupo ao qual pertencemos o faz. Todavia, nossas maneiras de significar, de pensar ou de agir constituem-se de forma dialética nos grupos dos quais fazemos parte.

⁹ Vigotski define que a *dinâmica da personalidade* é o drama. Afinal, o drama para ele é sempre a luta entre dever e sentimento. O autor acredita que quando a psicologia coloca este choque como ponto central de seus estudos, ela “humaniza-se”. Isso significa que ao estudar aquilo que é subjetivo em cada sujeito, ela busca o humano em cada um de nós. O drama nos faz humanos, pois é a nossa luta diária entre dever e sentimento que nos diferencia dos outros animais e, pois, este deve ser o foco dos estudos da psicologia. E esta luta diária é diferente para cada grupo e cada cultura. É na sociogênese e também na e pela cultura que os dramas são construídos. As funções psicológicas superiores estão relacionadas ao drama de cada sociedade e, pois, desenvolvem-se e são criadas coletivamente.

Entretanto, não podemos esquecer o pressuposto teórico marxista desta perspectiva, no qual a compreensão da significação está intimamente relacionada às condições materiais de sua produção, vendo-a como atividade humana e prática social. Ou seja, aquilo que pode ser considerado como nossa dimensão biológica é constantemente transformada e resignificada pelas condições materiais de produção, pela vida em relação, em suma, pela cultura.

1.4. Mediação semiótica

O conceito de mediação semiótica de Vigotski está intimamente relacionado à teoria marxiana da produção. Segundo esta perspectiva, os modos de produção são constitutivos dos seres humanos e das relações nas quais eles estão inseridos. Isso significa que tanto os modos de ser, de pensar, de agir ou mesmo se significar dos seres humanos sofrem constante e até mesmo forte impacto dos modos de produção. Em outras palavras, nossas condições concretas de vida estão intimamente relacionadas aos modos de produção predominantes em nossa sociedade. Desta forma, o indivíduo não deve ser compreendido fora do quadro das suas relações com os outros indivíduos, isto é, fora do quadro da vida social uma vez que esta é eminentemente prática. Os homens existem em constante atividade, concepção chave da teoria marxiana. Dentro dos limites estabelecidos pelas circunstâncias que lhes são impostas, os homens estão sempre produzindo. Afinal, destacam os autores, “as circunstâncias fazem os homens assim como os homens fazem as circunstâncias” (MARX; ENGELS, 1984, p. 56).

Na abordagem histórico-cultural em psicologia, e mais especificamente no pensamento de Vigotski, o sujeito significa o mundo e a si próprio por meio da interação social. Esta abordagem considera que a relação do homem com o mundo não é direta, mas é *mediada* por *signos*, *instrumentos* e pelos *outros*. A experiência social é central no processo de mediação, pois é a partir dela que o membro de um grupo específico compreende a realidade e seus próprios modos de agir. Nesse sentido, a construção do conhecimento também exige a existência do outro, pois é a partir das relações sociais que conhecemos o mundo ao nosso redor.

Isso denota que a maneira como a criança significa o mundo a seu redor está, desde o início de sua vida, submetida à maneira como o grupo em que ela cresceu significa o mundo. Ela não consegue se dissociar deste ponto de vista, pois ele se apresenta como “natural”, no sentido de que é o único que ela conhece até o momento e, pois, o único possível.

O conceito de mediação é, portanto, central na obra de Vigotski. E ele mesmo o afirmou em seu texto *O problema da consciência*: “O fato central de nossa psicologia é o fato da ação mediada” (VIGOTSKI, [1968]2004, p. 188). Todavia, não é tarefa fácil encontrar na obra deste autor a definição deste conceito-chave, por mais que norteie todo seu arcabouço teórico-metodológico, agindo como “elo epistemológico” de seus trabalhos. Podemos pensar na mediação como um processo, mas não como algo entre dois termos em que se estabelece uma relação; a mediação é a própria relação. Porém, a mediação não exige a presença física do outro, já que ela ocorre por meio dos signos, das palavras, dos instrumentos de mediação, etc.

Pino (1991) enfatiza outro aspecto da mediação, entendida como a interferência de um terceiro elemento entre os “termos” de uma relação. Em outras palavras, a mediação refere-se à função que os sistemas gerais de *sinais* exercem entre os indivíduos e também entre eles e seu meio. Também se refere à função dos sistemas de *signos* na comunicação entre os homens e no desenvolvimento de um contexto histórico-cultural. Se pensarmos apenas nos sistemas gerais de sinais, perceberemos que existem inúmeros mecanismos mediadores (sistemas sinaléticos) na vida social dos animais. Já os seres humanos são responsáveis por criar instrumentos e sistemas de signos que lhes possibilita modificar e conhecer o mundo. A mediação semiótica é, pois, a mediação dos sistemas de signos.¹⁰

Como já discutimos anteriormente, as funções psicológicas têm sua origem nos processos sociais, são relações sociais interiorizadas. Porém, esta interiorização exige uma forma de mediação fundamentalmente humana, a mediação semiótica. Nossa maneira de significar a realidade na qual estamos inseridos é constituída pela maneira

¹⁰ Segundo Pino (1991), os *sinais* possuem um caráter fixo e unívoco, são pistas, marcas e indícios que remetem ao objeto sinalizado em razão da relação *natural* e *fixa* que existe entre eles. Já os *signos* são sinais que fazem referência ao objeto sinalizado em virtude da relação *artificial* e *variável* que o ser humano estabelece entre eles.

como as outras pessoas do grupo o fazem, acontece por meio de interações sujeito=>sujeito=>objeto. Por meio da interação com os outros sujeitos do grupo, os membros imaturos da espécie humana apropriam-se dos modos de comportamento e dos modos de funcionamento psicológico da cultura na qual estão inseridos.

Há que se considerar que existem mediadores externos essenciais nesta apropriação dos modos de comportamento social pelo sujeito. Vigotski afirma que a diferença entre a atividade prática dos animais e dos seres humanos é que, nestes, ela é mediada “externamente” principalmente pelos *instrumentos* e pelos *signos*. Aqueles orientam e regulam as ações sobre os objetos e estes sobre o psiquismo das pessoas. Os signos seriam responsáveis por organizar a atividade instrumental do sujeito, de forma que ela seja pensada e planejada, buscando determinados fins. Para Vigotski, os signos são *instrumentos psicológicos*. Pino resume esta discussão da seguinte forma: “(...) é pela *mediação dos signos* que a criança se incorpora progressivamente à comunidade humana, internalizando sua cultura e tornando-se um *indivíduo social*, ou seja, humanizado”. (PINO, 1991, p. 36).

Esta noção do signo como instrumento psicológico pode nos levar a pensar que, da mesma forma que os seres humanos dominaram a natureza a partir dos instrumentos, ou seja, de fora, eles também dominaram seus próprios processos psicológicos de fora, por meio dos instrumentos culturais ou signos. Afinal, as funções psicológicas superiores foram, anteriormente, uma relação entre pessoas.¹¹

Vigotski afirma sobre a função dos signos da seguinte forma:

Na medida em que esse estímulo auxiliar possui a função específica de ação reversa, ele confere à operação psicológica formas qualitativamente novas e superiores, permitindo aos seres humanos, com o auxílio de estímulos extrínsecos, *controlar seu próprio comportamento*. O uso de signos conduz os seres humanos a uma estrutura específica de comportamento que se destaca do desenvolvimento biológico e cria novas formas de processos psicológicos enraizados na cultura. (VIGOTSKI, [1984]2007, p. 34).

¹¹ No próximo item – Apropriação – discutiremos de maneira mais aprofundada as dificuldades que esta noção de dentro/fora traz para nossa compreensão de ser humano. Porém, neste momento, vamos deixar a discussão neste ponto.

Ao trazer o foco para os signos, no desenvolvimento dos processos psicológicos, Vigotski também acaba por enfatizar a importância da linguagem para nossa constituição como seres humanos. Os signos são expressos por meio da linguagem, seja ela a fala, a língua de sinais, as obras de arte, etc. Para este autor, o que instaura o especificamente humano é a relação com o outro na/pela linguagem. A mediação pela linguagem é indispensável nesta perspectiva, pois ela assume que linguagem e cognição são intimamente relacionadas, sendo reciprocamente constitutivas. E a maneira que encontra para compreender melhor esta mútua constituição, é pelo estudo do funcionamento dinâmico entre linguagem e pensamento.

Ao estudar a relação entre pensamento e linguagem, Vigotski afirma que eles encontram-se articulados no significado da palavra, já que esta seria a melhor unidade de análise para compreendermos a relação entre a linguagem como atividade humana e o pensamento, como processos mentais e psicológicos. “(...) Se o pensamento se vincula à palavra e nela se encarna, a palavra só existe se sustentada pelo pensamento” (GÓES; CRUZ, 2006, p. 36).¹²

Segundo Góes e Cruz, em seu texto *Sentido, significado e conceito: notas sobre as contribuições de Lev Vigotski* (2006), este autor, por acreditar que a palavra é prototípica da atividade semiótica humana, representaria a fase superior do desenvolvimento, seria o fim em que a atividade culmina. “Ou seja, a atividade humana impregnada pelo signo, sobretudo o verbal, transforma-se em sua estrutura e função e configura a especificidade do humano na filogênese e na ontogênese” (GÓES; CRUZ, 2006, p. 36).

1.4.1. Sentido e significado

Em seu livro *A construção do pensamento e da linguagem* ([1934]2009), mais especificamente no capítulo *Pensamento e Palavra*, Vigotski introduz a discussão a respeito das diferenças conceituais entre *significado* e *sentido*, no que concerne sua unidade de análise, a palavra. Apesar de não desenvolver estas diferenças de forma mais

¹² Porém, Vigotski não está preocupado apenas com a questão instrumental da língua. Afinal, a linguagem é constitutiva do ser humano.

profícua, alguns estudiosos de suas obras o fazem, como Clot (2006), Góes e Cruz (2006). De forma sucinta, Vigotski apresenta os conceitos de sentido e significado:

[Paulham] Mostrou que o sentido de uma palavra é a soma de todos os fatos psicológicos que ela desperta em nossa consciência. Assim, o sentido é sempre uma formação dinâmica, fluida, complexa, que tem várias zonas de estabilidade variada. O significado é apenas uma dessas zonas do sentido que a palavra adquire no contexto de algum discurso e, ademais, uma zona mais estável, uniforme e exata. Como se sabe, em contextos diferentes a palavra muda facilmente de sentido. O significado, ao contrário, é um ponto imóvel e imutável que permanece estável em todas as mudanças de sentido da palavra em diferentes contextos. (VIGOTSKI, [1934]2009, p. 465).

Quando Vigotski diferencia o significado como um aspecto dicionarizado da palavra e o sentido como um aspecto situacional, ele nos mostra que mesmo (ou principalmente?) na palavra, ecoam as compreensões do indivíduo – sentido – e do social – significado. Entretanto, estas compreensões estão intimamente relacionadas, já que o sujeito percebe o mundo e a si próprio a partir do outro, da relação. Assim, mesmo que haja um aspecto situacional da palavra, ele não está fora do social ou da cultura na qual foi enunciada ou pensada.

Para o autor, o sentido é um dos responsáveis por distinguir as relações entre nossa linguagem externa e interna, entre as características funcionais e estruturais da fala. Ele também enfatiza a importância da significação da palavra no *contexto*¹³ em que ela é utilizada, ou seja, na situação concreta em que ocorre e nas *relações de interação* entre os falantes. As palavras podem ser utilizadas nas mais diversas situações, o que faz com que seus sentidos sejam sempre ilimitados e mostrem-se sempre inacabados, portanto, elas nunca podem ser consideradas fora de seu contexto de uso, fora de seu acontecimento concreto.

¹³ Vigotski não desenvolveu a ideia de contexto em seus escritos, mas segundo Pino (1991) podemos utilizar-nos da noção de contexto de Bakhtin: “a palavra está sempre carregada de um conteúdo ou de um sentido ideológico ou vivencial” (BAKHTIN, 1988, p. 95 *apud* PINO, 1991, p. 39). O sentido de uma palavra ou de um enunciado é determinado pelas variadas perspectivas ideológicas e pelas representações de distintas posições sociais na estrutura da sociedade. Em outras palavras, “todo discurso é ideológico e polêmico”. (PINO, 1991, p. 39).

A palavra ganha sentido no contexto da frase, mas a frase ganha sentido no contexto do parágrafo, o parágrafo o deve ao contexto do livro e o livro o adquire no contexto de toda a criação do autor, (...) o sentido das palavras depende conjuntamente da interpretação do mundo de cada qual e da estrutura interna da personalidade. (VIGOTSKI, [1934]1993a, p. 333).

O contexto congrega tanto as condições de produção do dizer como também a interpretação daquilo que é dito. Assim, o caráter dinâmico da palavra, que é materializada nas interações verbais, acaba por re-situar as relações entre sentido e significado. Seguindo esta linha de raciocínio, o pensamento verbal e sua dinâmica, no que diz respeito à atividade do sujeito, realiza-se e acontece na prática social. Afinal, se o significado é fundamentalmente social, ou seja, configura-se na/pela relação com o outro, então o funcionamento externo (intermental) do indivíduo está fundamentalmente relacionado ao aspecto interno da fala. O significado, pois, encontra-se num espaço social, não dentro ou fora do sujeito, nem mesmo pode ser compreendido como um espaço físico. Segundo Werstch, “o significado transcende os limites entre individual e social” (WERSTCH, 1985 *apud* SMOLKA, 1992, p. 329).

Pelo que foi exposto até agora, pode-se perceber que o conceito de mediação semiótica na perspectiva histórico-cultural é essencial para pensarmos o psiquismo humano como um processo ininterrupto de (auto)produção, envolvendo sempre o sujeito e seu contexto histórico-cultural, num contínuo intercâmbio. Além de ajudar-nos na compreensão da origem social das funções psicológicas superiores, também revela-nos que o homem precisa tornar-se ser humano por meio de sua interação com o meio social e cultural no qual vive. A visão histórico-cultural do psiquismo revela o quão central é em nossas vidas o papel do social e do cultural.

Entretanto, Clot, em seu texto *Vygotski: para além da Psicologia Cognitiva* (2006), defende que o mundo social também é composto de uma discordância criadora – da mesma forma que a palavra. O mundo social é sempre inacabado, cheio de conflitos. Conflitos estes que o sujeito toma para si e busca desenvolvê-los, dando-lhes algo de si. No mundo social, como no mundo das palavras, há sempre a possibilidade de um novo ponto de vista, um novo desfecho. O fato de “a conta nunca fechar” possibilita-nos agregar novos elementos a ela, subvertendo o que alguns acreditavam estar estabilizado.

O social também se modifica ao longo da vida do sujeito. Não podemos esperar que um adulto dê sentido ao mundo da mesma forma que o fez quando criança. O social, ao longo da vida psicológica do sujeito, transforma-se. Conforme o sujeito tem novas experiências e novos aprendizados, passa a compreender o mundo de outra forma. Além disso, também é constituído pela maneira como outros sujeitos dão sentido ao mundo que os rodeia. De outro lado, não podemos esperar que o meio histórico-cultural permaneça o mesmo ao longo de toda a vida de um indivíduo, pois como afirma Clot, colocamos algo nosso no contexto onde vivemos. Contexto e sujeito vivem em um processo dinâmico, de constituição mútua e de contínuo devir.

Pode-se dizer que, para Vygotski, a função social da vida psicológica do sujeito não é sedentária. Ela muda no decorrer do desenvolvimento psicológico. O social não está sempre no mesmo lugar. De certa forma, há uma migração funcional do social, pois o social não serve sempre à mesma coisa. No início, ele é recurso para o sujeito, para depois tornar-se fonte. Há, portanto, um renascimento do social na vida subjetiva, uma recriação e não uma interiorização. (CLOT, 2006, p. 25).

Segundo Clot, o mundo social é uma relação inacabada e é justamente por este fato que nós, indivíduos sociais, podemos colocar no mundo algo nosso, novo. Assim, o social está sempre em movimento, e nossa forma de dar sentido ao mundo, também. Em sua análise sobre a Tragédia de Hamlet, Vigotski enfatiza a partir de uma metáfora acerca da compreensão desta peça, a importância de atuarmos no contexto onde vivemos. Em suas palavras: “[...] eis por que toda a tragédia, como a representação dramática em Hamlet, cessa antes do término, fica no silêncio, e por isso é uma tragédia interrompida, inacabada. A tragédia precisa ser concluída, precisamos completá-la em nós mesmos, em nosso vivenciamento”. (VIGOTSKI, [1915]1999, p. 185).

1.5. Internalização – Apropriação

Para a perspectiva histórico-cultural a internalização é um mecanismo importante para explicar o processo de desenvolvimento e aprendizagem humana como incorporação da cultura, noção esta contrária a muitas perspectivas naturalistas, inatistas

e cognitivistas. Este fenômeno é fundamental na formação de processos psicológicos, pois aquilo que é partilhado pelo grupo deve ser apropriado pelo sujeito, de forma que as funções mentais sejam as relações sociais internalizadas. As características essencialmente humanas são desenvolvidas culturalmente e o sujeito deve apropriar-se delas para partilhar da cultura a qual faz parte. O princípio da internalização é fundamental na teoria de Vigotski sobre o desenvolvimento humano e seu exemplo clássico acerca deste processo é o gesto de apontar de uma criança. Inicialmente, o gesto de apontar é a tentativa da criança de pegar algo, um movimento dirigido a um objeto que está além de seu alcance. Porém, quando a mãe vem em ajuda da criança, a situação muda completamente. O que era um movimento da criança orientado pelo objeto, torna-se um movimento dirigido *para outra pessoa*: “*O movimento de pegar transforma-se no ato de apontar*” (VIGOTSKI, [1984]2007, p. 57).

Chamamos de *internalização* a reconstrução interna de uma operação externa. (...) Como a descrição do apontar ilustra, o processo de internalização consiste numa série de transformações. A internalização de formas culturais de comportamento envolve a reconstrução da atividade psicológica tendo como base as operações com signos. Os processos psicológicos, tal como aparecem nos animais, realmente deixam de existir; são incorporados nesse sistema de comportamento e são culturalmente reconstituídos e desenvolvidos para formar uma nova entidade psicológica. O uso de signos externos é também reconstruído radicalmente. As mudanças nas operações com signos durante o desenvolvimento são semelhantes àquelas que ocorrem na linguagem. (...) A internalização das atividades socialmente enraizadas e historicamente desenvolvidas constitui o aspecto característico da psicologia humana; é a base do salto quantitativo da psicologia animal para a psicologia humana. (VIGOTSKI, [1984]2007, p. 56-58).

Este fenômeno refere-se a um domínio da atividade específica do sujeito, que também pode ser entendido como aquilo que aprendemos a partir da realidade física e cultural na qual vivemos. A apropriação está sempre relacionada ao conteúdo cultural que os outros buscam nos transmitir, tanto de maneira inconsciente (por exemplo, nossa língua materna) como de maneira consciente (por exemplo, conceitos e conhecimentos relativos à gramática do Português). Em outras palavras, refere-se à questão de como um

sujeito adquire e desenvolve as experiências culturais, mas também de como participa delas. O foco, pois, deve estar em como concebemos “individual” e “social”, sem esquecer nas suas possíveis interrelações. (SMOLKA, 1992).

Nesse momento, achamos oportuno trazer a discussão de Smolka a respeito dos termos internalização e apropriação. Em seu texto *O (im)próprio e o (im)pertinente na apropriação das práticas sociais* (2000), ela argumenta que o termo internalização (utilizado por Vigotski), ao funcionar como metáfora, acaba por trazer uma imagem de dentro/fora do organismo, o que pode nos levar a crer que exista uma oposição entre o individual e o social. Entretanto, o individual é em sua natureza social. Portanto, seria mais pertinente usarmos o termo apropriação, já que ele, ao ser embasado no materialismo histórico e dialético, apresenta implicações conceituais importantes.

O termo apropriação refere-se a modos de *tornar próprio*, de tornar *seu*; também, tornar *adequado*, *pertinente*, aos valores e normas socialmente estabelecidos. Mas há ainda um outro significado (frequentemente esquecido?), relacionado à noção elaborada por Marx e Engels, na qual o *tornar próprio* implica “fazer e usar instrumentos” numa transformação recíproca de sujeitos e objetos, constituindo modos particulares de trabalhar/produzir. Como apontado por esses autores, “a apropriação (das forças produtivas) é nada mais que o desenvolvimento das capacidades individuais correspondendo aos instrumentos materiais de produção” (Marx e Engels, 1984, p. 105). (SMOLKA, 2000, p. 28).

A mediação semiótica, que já abordamos no item anterior, está intimamente relacionada ao desenvolvimento das capacidades individuais humanas e aos modos de produção que Marx e Engels referem-se na citação acima. Nesse sentido, a apropriação estaria ligada à questão da significação, à função da mediação do signo no desenvolvimento humano. Contudo, não podemos refletir sobre a mediação semiótica e a apropriação sem salientar que estes processos vinculam-se ao desenvolvimento e à

aprendizagem humana como incorporação da cultura, como domínios dos variados modos culturais de agir, pensar, falar, etc.¹⁴

Como já dissemos anteriormente, as funções psicológicas superiores são, primeiramente, sociais para depois tornarem-se individuais; tudo o que é interno nestas funções foi, inicialmente, externo – social. Esta apreensão da apropriação para a perspectiva histórico-cultural significa que o plano intersíquico, as formas sociais de relação entre as pessoas passam para o plano intrapsíquico, ou seja, formas individuais de atividade psíquica.

Quando Vigotski afirma que qualquer função psicológica superior foi, antes de tudo, uma relação social, muda consideravelmente o foco de análise da psicologia. O social vem antes de individual, formando-o e construindo-o dialeticamente. Em outras palavras, o que explica os modos do sujeito se relacionar com os outros são as relações sociais das quais ele participa. São as relações sociais que dão o substrato e podem ajudar a explicar a maneira do sujeito pensar, agir ou relacionar-se. E este processo de formação do indivíduo ocorre apenas por meio da mediação semiótica, da produção de signos como palavras. Nas palavras do próprio autor: “Eu sou a relação social de mim para comigo mesmo”. (VIGOTSKI, 2000, p. 34).

Smolka (2000) salienta que a apropriação está igualmente relacionada às diferentes formas dos sujeitos participarem nas práticas sociais, possibilitando a construção de variados sentidos. Se o sentido, conforme discutimos no item 1.4. *Mediação Semiótica*, refere-se a uma compreensão individual, inevitavelmente teremos embates entre aquilo que nos é adequado e aquilo que é adequado ao outro. Mais uma vez percebe-se a ênfase na apropriação como uma categoria relacional. Afinal, o outro pode, ao atribuir valor a certo processo, qualificá-lo como adequado ou não, da mesma forma que eu mesmo o faço. Neste jogo, o “adequado” depende essencialmente do ponto de vista de cada sujeito envolvido na relação e, pois, não é claro e muito menos transparente.

Os variados pontos de vista e a multiplicidade de sentidos estão no centro das nossas tentativas em compreender a ação humana e seus significados. No entanto, se há

¹⁴ A discussão acerca das noções de desenvolvimento e aprendizagem para a teoria histórico-cultural será realizada mais aprofundadamente no próximo item. Entretanto, não podemos deixar de mencionar sua importância neste momento.

inúmeras possibilidades de atribuir sentido e de apropriar-se das práticas sociais, o que torna esta apropriação adequada ou pertinente? Conforme a posição que os sujeitos ocupam nas relações, diferentes efeitos de sentido serão produzidos. Assim, não há resposta para a pergunta que fizemos: o adequado ou o pertinente diz respeito apenas ao sujeito. O que nos resta é buscar compreendê-los, mas sem julgá-los.

Porém, apesar de o adequado dizer respeito apenas ao sujeito, é imprescindível à apropriação que este sujeito pertença e participe das práticas sociais. Afinal, o sujeito se constitui nas relações significativas, sendo ele próprio um signo, que é interpretado e interpreta na relação com o outro.

No homem, a atividade mental é função da relação com o outro. A relação social é de caráter semiótico. De fato, esta é uma injunção, uma condição mandatória (mesmo na doença, na lesão ou na loucura). Mas nessa condição humana parece haver uma *impropriedade* (impossibilidade de posse), uma certa *im-pertinência* (resistência?) do sentido, algo que, ao mesmo tempo, permeia as relações e nelas se perde, excede ou escapa. Porque se signos e sentidos são sempre produzidos por sujeitos em relação, os muitos modos de ação e interpretação desenvolvidos (no tornar próprio, no atribuir pertença, no tornar pertinente, no adequar, no transformar...) são parte de uma prática historicamente construída, de uma trama complexa de significações nas quais eles participam sem serem, contudo, capazes de controlar a produção, de reterem ou de se apropriarem dos múltiplos, possíveis e contraditórios sentidos (que vão sendo) produzidos... (SMOLKA, 2000, p. 37-38).

A partir dessa citação de Smolka, podemos pensar que o processo de apropriação nunca chega a um fim, pois sempre estamos apropriando-nos das funções superiores que o grupo compartilha, como a imaginação, por exemplo. Se os modos de ação e interpretação por nós desenvolvidos estão intimamente relacionados a uma prática histórica construída, então sempre há um elemento que leva o que estava aparentemente em repouso ao movimento. Se o mundo social está em constante mudança, isso também se dá com as funções superiores e em consequência, o processo de apropriação ocorre ininterruptamente.

1.6. Desenvolvimento, aprendizagem e zona de desenvolvimento proximal

Conforme já mencionamos nos itens anteriores, para Vigotski são duas características específicas do ser humano: a consciência e as funções psicológicas superiores. Neste sentido, a sua teoria psicológica busca explicar como o encontro das funções elementares com a cultura produzem as ditas funções psicológicas superiores. O indivíduo, portanto, constrói-se na relação com o mundo e é esta relação que possibilita a transformação das dimensões biológicas do ser humano.

Vigotski acredita que as operações realizadas com signos são um produto das condições específicas do desenvolvimento social. O sujeito, pois, constitui suas formas de ação e sua consciência nas relações sociais. E este processo de apropriação das formas culturais da atividade é o desenvolvimento para o autor. Entretanto, é importante ressaltar que o autor define quatro planos genéticos do desenvolvimento, e que este só pode ser entendido a partir da relação entre estes planos: filogenético, ontogenético, sociogenético e microgenético. Apesar de não ser possível separar estes planos, o desenvolvimento ocorre, sempre, do plano social para o individual.¹⁵

Na teoria histórico-cultural, a dimensão social do psiquismo humano é central. Afinal, o sujeito desenvolve-se a partir das relações sociais nas quais está imerso, e se estas relações são expressivas, possibilitam aos seres imaturos de nossa espécie a apropriação dos elementos da cultura humana. Isso significa que a relação entre desenvolvimento e aprendizagem, nesta teoria, existe desde o início da vida humana, já que é apenas com/pela aprendizagem que ocorre o processo de desenvolvimento das funções psicológicas superiores.

O percurso de desenvolvimento do ser humano é, em parte, definido pelos processos de maturação do organismo individual, pertencente à espécie humana, mas é a aprendizagem que possibilita o despertar de processos internos de desenvolvimento que, se não fosse o contato do indivíduo com um determinado ambiente cultural, não

¹⁵ Os planos filogenético (desenvolvimento ao nível da história das espécies), sociogenético (desenvolvimento ao longo da história da humanidade e unicamente da espécie humana), ontogenético (desenvolvimento ao longo da vida do indivíduo) e microgenético (processos de desenvolvimento implicados na formação e manifestação de um processo psicológico determinado) no caso dos seres humanos, não podem ser entendidos separadamente. Conforme já discutimos, a apropriação das funções psicológicas superiores – plano microgenético – exige que o sujeito esteja inserido em um meio social. O que nós adquirimos hoje é também fruto de todo o desenvolvimento da espécie humana, na filogênese. A divisão entre estes quatro planos é didática, mas não real.

ocorreriam. Em outras palavras, o homem nasce equipado com certas características próprias da espécie (...), mas as chamadas funções psicológicas superiores, aquelas que envolvem consciência, intenção, planejamento, ações voluntárias e deliberadas, dependem de processos de aprendizagem. O homem é membro de uma espécie para cujo desenvolvimento a aprendizagem tem um papel central, especialmente no que diz respeito a essas funções superiores, tipicamente humanas. (OLIVEIRA, 1997, p. 55-56).

A aprendizagem, pois, deve ser vista como um processo que se dá sempre nas *relações* entre indivíduos. Um sujeito só avança no desenvolvimento de suas potencialidades se ele participa de uma aprendizagem por transmissão social. Afinal, o que ele faz hoje com a ajuda de outros, poderá fazer amanhã de maneira independente. Este é, portanto, um processo que está em constante transformação.

Para facilitar a compreensão da relação entre desenvolvimento e aprendizagem, o conceito de Zona de Desenvolvimento Proximal (ZDP) é muito importante. Este conceito trabalha com a noção de que existem funções ainda em estado embrionário e que devem se constituir. Há uma diferença entre aquilo que a criança já consegue fazer sozinha (desenvolvimento real), solucionando problemas de maneira independente e aquilo que precisa de ajuda de outra pessoa (um adulto ou mesmo companheiros mais capazes) para conseguir realizar, o desenvolvimento potencial. A ZDP é a distância entre o desenvolvimento real e o potencial.

Refletir sobre a ZDP significa que o desenvolvimento psicológico sempre deve ser observado de maneira *prospectiva*, para além do aqui e agora, visando o que está para acontecer na trajetória do sujeito. Esta concepção busca compreender, ao longo do desenvolvimento humano, o que é novo no caminho do sujeito, enfatizando a ideia de transformação, essencial ao próprio conceito de educação. Vigotski ([1984]2007) refere-se ao novo como os “brotos” – que devem ser olhados atentamente – e não os “frutos”, que já chegaram ao seu estágio final. Devemos focar nossa atenção nos processos que estão em fase embrionária no sujeito, não naqueles que já estão consolidados.

Entretanto, conforme já discutimos anteriormente, esta relação indivíduo-sociedade não se dá de maneira simples. O ser humano, ao modificar o meio para atender às suas necessidades, também modifica a si mesmo, numa interação dialética com o meio social. A ação recíproca entre o sujeito e o meio torna impossível considerar

o desenvolvimento do sujeito como um processo universal, previsível ou mesmo gradual. Isto posto, o desenvolvimento está intimamente relacionado ao contexto histórico-cultural no qual a pessoa vive, ocorrendo de forma dinâmica por meio de rupturas e desequilíbrios que culminam em reorganizações psicológicas por parte do indivíduo. Nas palavras do próprio autor:

Desde os primeiros dias do desenvolvimento da criança, suas atividades adquirem um significado próprio num sistema de comportamento social e, sendo dirigidas a objetos definidos, são refratadas através do prisma do ambiente da criança. O caminho do objeto até a criança e desta até o objeto passa através de outra pessoa. Essa estrutura humana complexa é o produto de um processo de desenvolvimento profundamente enraizado nas ligações entre história individual e história social. (VIGOTSKI, [1984]2007, p. 33).

Da maneira como a teoria histórico-cultural postula o processo de desenvolvimento humano, decorrem implicações imediatas para o ensino escolar.¹⁶ Se partirmos do pressuposto que o aprendizado impulsiona o desenvolvimento, não podemos negar que a escola tem um papel central no desenvolvimento do ser psicológico adulto dos indivíduos que vivem em sociedades escolarizadas. Os educadores, partindo desta perspectiva, deverão buscar um maior nível de desenvolvimento dos educandos a partir de atividades específicas, que apresentem como objetivo principal o seu reconhecimento como sujeitos conscientes de sua realidade histórica e social e que, pois, devem ser capazes de modificar-se subjetivamente e objetivamente. Porém, Vigotski enfatiza que a aprendizagem

[...] não é desenvolvimento, mas corretamente organizada, conduz o desenvolvimento mental da criança, suscita para a vida uma série de processos que, fora da aprendizagem, se tornariam inteiramente inviáveis. Assim, a aprendizagem é um momento interiormente indispensável e universal no processo de desenvolvimento de peculiaridades não naturais, mas históricas do homem na criança. Toda aprendizagem é

¹⁶ Sabemos que não são todas as sociedades que colocam a escola como principal instituição no processo de desenvolvimento e aprendizagem do ser humano. Todavia, nossa sociedade valoriza a escola e, pois, não podemos deixar de refletir sobre seu papel.

uma fonte de desenvolvimento que suscita para a vida uma série de processos que, sem ela, absolutamente não poderiam surgir. (VIGOTSKI, [1926]2001, p. 484).

Podemos considerar os signos e a linguagem como as peculiaridades históricas no processo de desenvolvimento humano; instrumentos psicológicos que funcionam tanto como meio de comunicação bem como modo de operação mental. Eles possibilitam à experiência humana ser partilhada, significada e refletida, tanto no âmbito social quanto no individual. Neste processo, o ser humano não apenas se desenvolve, mas igualmente constrói a si próprio, produzindo saberes, conhecimento, cultura. Em contrapartida, esta produção também o afeta, transformando-o. Este é o ponto característico da aprendizagem humana, a possibilidade de criarmos instrumentos e signos, possibilitando a produção e a apropriação da cultura.

A trajetória do desenvolvimento humano se dá da mesma forma que das funções psicológicas superiores: do social ao individual – dos processos interpsicológicos para os intrapsicológicos. As metas e os processos de desenvolvimento do sujeito são sempre difundidos e definidos culturalmente, já que o desenvolvimento, nesta perspectiva, não existe fora de um grupo cultural específico.

1.7. Natural, social, cultural: o Histórico-Cultural

De forma ampla, Vigotski, no *Manuscrito de 1929*, afirma que “todo o cultural é social” (VIGOTSKI, [1929]2000, p. 26). Assim, pode-se entender o social como o gênero e o cultural como a espécie, ou seja, o campo da cultura é mais restrito que o campo do social. Dito de outra forma, “nem tudo o que é social é cultural mas tudo o que é cultural é social” (PINO, 2000, p. 53). O social é, pois, mais antigo que a cultura e, inclusive, podemos falar de uma sociabilidade biológica, relativa a certas formas de vida. É o homem que transforma a sociabilidade biológica em humana, a partir de sua ação criadora. Pino (2000) enfatiza que a relação entre o social e a cultura também é dialética, já que o social é *condição e resultado* do aparecimento da cultura.

Atualmente, não se pode negar que existe, no mundo animal, inúmeras formas de organização social, que muitas vezes são semelhantes àsquelas criadas pelos homens, como é o caso dos chimpanzés, dos orangotangos ou dos gorilas. Pensando numa lógica

evolutiva, a sociabilidade animal é a essência da sociabilidade humana, da mesma forma que a natureza é a essência e a condição que fez surgir a cultura. Entretanto, a sociabilidade humana é diferente daquela que existe entre os animais, afinal o homem concretiza-a de variadas formas. As diferentes culturas e os diferentes grupos possuem inúmeras formas de organizar-se, atribuindo diferentes significados e sentidos ao mundo que os rodeia e que eles próprios criam.

Já o termo *cultura* possui uma grande multiplicidade epistemológica, variando conforme as distintas percepções de mundo e de homem que permeiam a história do pensamento humano. Vigotski poucas vezes se propôs discutir o termo, mas definiu-o de maneira simplificada da seguinte forma: a cultura é “um produto, ao mesmo tempo, da vida social e da atividade social do homem” (VIGOTSKI, [1931]1997, p. 106). Quando Vigotski diferencia a cultura como um produto tanto da *vida social* como da *atividade social* humana, não podemos deixar de remeter-nos aos pressupostos marxistas nos quais ele baseia-se. Nesse sentido, a cultura pode ser compreendida como prática social – resultado das relações sociais características de uma sociedade – bem como produto do trabalho social. Em outras palavras, a cultura é o conjunto das produções humanas, sejam elas técnicas, artísticas ou mesmo instituições e práticas sociais. Tudo o que é *obra* do homem e não *dado* pela natureza. A cultura, pois, relaciona-se ao caráter técnico e simbólico da atividade humana – sua principal característica é ser duplamente instrumental. (PINO, 2000).

Vale lembrar que Vigotski, ao defender que o cérebro humano tem acesso a diferentes sistemas de signos, enfatiza que a cultura pode ser compreendida como algo público. Estes sistemas constituem a herança de cada cultura e têm de ser dominados por cada membro deste grupo específico. Segundo Valsiner e Van der Veer, Vigotski argumentava que

(...) os recursos culturais eram acessíveis para cada novo membro potencial da cultura na forma de sistemas públicos de signos (ou símbolos) que precisam ser dominados primeiramente através de um ato manifesto. Assim, as crianças primeiro aprendem a ler em voz alta e só depois começam a ler para si mesmas (...). Portanto, Vygotsky afirmava em geral que os sistemas de signos culturais são primeiramente dominados em um ato

manifesto e só mais tarde podem começar a funcionar internamente, após um processo complexo de internalização. (VALSINER; VAN DER VEER, 1996, p. 243-244).

É importante complementar esta argumentação com a noção de que, para Vigotski, as pessoas contemporâneas fazem parte de uma única espécie humana, com pequenas variantes anatômicas, fisiológicas e mesmo psicológicas – no que concerne ao âmbito natural, somos todos iguais. Todos nós possuímos em comum os mesmos processos psicológicos elementares. Contudo, conforme variam os sistemas de signos ou símbolos dentro das diversas culturas, variam também as funções psicológicas superiores; os sistemas de signos ou símbolos são o legado de cada cultura e devem ser dominados por seus membros. Devido ao fato destes sistemas serem tão variados é que variam também as funções superiores. Cada grupo tem sua língua, sua maneira de conduzir um pensamento, sua forma de gravar informações ou mesmo sua concepção de amor.

Na perspectiva histórico-cultural a dimensão genética social é fundante, afinal Vigotski enfatiza que a linha divisória entre o comportamento animal e o humano se dá pela cultura, principalmente pela história cultural humana, marcada pelo trabalho social com o uso de instrumentos e a emergência da linguagem. O uso de instrumentos é responsável pelo desenvolvimento histórico do comportamento e, pois, para estudar o ser humano é imprescindível considerar que ele é um ser histórico. Dito de outro modo, a compreensão de qualquer fenômeno humano complexo exige a reconstrução das formas mais primitivas e simples do homem até o desenvolvimento de seu estado atual, sem esquecer tampouco o desenvolvimento ontogenético, ou seja, o desenvolvimento humano, desde o seu nascimento até a idade adulta e o impacto desse desenvolvimento sobre o desenvolvimento dos próprios indivíduos da espécie.

Fica claro, a partir do que foi exposto até este momento, que a constituição do indivíduo a partir da cultura não se dá de forma simples. Partindo da importância das relações sociais, passando pela linguagem e pela emergência das funções psicológicas superiores, vemos que, no centro de todas estas questões, está a significação. Esta é inerente e primordial no processo de desenvolvimento do ser humano e não deixa de ser

central em toda a vida do sujeito. Porém, não é simples compreender a significação e a discussão a respeito deste tema está longe de terminar.

Assim, é importante nos questionarmos sobre que condições e modos de elaboração fazem surgir a significação. Quais são as condições sociais que a sustentam e a elaboram? Se elas surgem das relações materiais de produção, compõem a condição de humanidade em si. Já a condição de humanidade exige o outro para se configurar, portanto, nós internalizamos a própria significação da relação com outros sujeitos.

É nesse sentido que falamos que o organismo vivo, vibrante, expressivo, requer interpretação e, somente na relação com o outro, torna-se corpo significativo, corpo que sente e pensa, corpo tornado signo, corpo com estatuto de sujeito, que se vê, se (re)conhece. Corpo marcado, afetado pelas práticas historicamente construídas, *locus* de sensações, emoções, sentimentos, como *locus* de relações: *as funções mentais superiores são relações sociais internalizadas* (Vygotsky, 1981, p. 160). Essa *conversão* só se torna possível pelos signos produzidos nas relações. É nesse sentido, também, que podemos dizer que o que é internalizado é a *significação* da relação com o outro, significação aqui tomada como marcas ou efeitos que se produzem e impactam os sujeitos na relação. (SMOLKA, 2004, p. 43).

A partir dessa passagem de Smolka, podemos perceber que se a significação ocorre apenas nas práticas sociais, onde há relação, ela é sempre uma experiência partilhada e, pois, não é a mesma para todos os envolvidos. Melhor, ela *nunca* é a mesma para os envolvidos, já que cada um compreende e significa o mundo à sua própria maneira, mesmo que a cultura seja a mesma para aqueles que vivenciaram uma mesma situação. Da mesma forma que sempre há algo partilhado por todos, possível de ser comum, há também a diversidade, os variados pontos de vista.

Entretanto, Pino (2000) afirma que separar os planos do social e do individual nos trabalhos de Vigotski seria um erro, afinal, as relações sociais entre as pessoas estão ligadas às estruturas sociais da sociedade. Somado a isso, Vigotski afirma claramente que o princípio geral da constituição cultural do homem está baseado na sexta *Tese sobre Feuerbach*, de Marx e Engels. As análises deste autor focam-se nas relações sociais concretas entre as pessoas e isto ocorre porque ele está preocupado em mostrar

sua transformação em funções do indivíduo e formas da sua estrutura. Entretanto, não podemos esquecer que ele baseia a lógica das suas análises nas relações estruturais da sociedade determinadas pelo modo de produção, da mesma forma como faziam Marx e Engels. Vigotski afirma frequentemente que “Nós nos tornamos nós mesmos através dos outros”. Porém, o outro não deve ser visto como um simples mediador instrumental, mas sim como a *condição* do desenvolvimento individual.

Somado a isso, a evolução da espécie *homo sapiens* se deu não apenas na esfera biológica, com as mudanças morfológicas, mas também na vida social humana, a partir das conquistas das atividades humanas na experiência histórica e cultural da humanidade. O ser humano aprende principalmente pelo êxito dos demais, êxito este acumulado durante gerações e gerações. É exatamente neste contexto que podemos compreender o histórico-cultural desta perspectiva, pois é a partir da aparição e da evolução das ferramentas psicológicas, as funções psicológicas superiores, que Vigotski compreendia o desenvolvimento histórico-cultural dos grupos culturais.

O desenvolvimento comportamental dos seres humanos encontra-se governado, principalmente, pelas leis do desenvolvimento histórico da sociedade e não pelas leis de desenvolvimento biológico. Ao aperfeiçoar os modos de trabalho como também os meios de comportamento, por meio da linguagem e outros sistemas de signos, os seres humanos trouxeram ao processo de domínio do comportamento um papel fundamental em sua evolução. (VIGOTSKI, 1930, p. 54 *apud* WERTSCH, 1985, p. 49).

Mais uma vez, enfatizamos a importância do contexto histórico-cultural no qual o indivíduo está inserido; cada ser humano encontra-se em um contexto específico, que lhe proporciona diferentes condições reais de existência, diferentes relações com o outro e com o meio. Não podemos esperar que, ao tornar-se adulto, alguém que viveu e cresceu no interior do Brasil pense e aja da mesma forma que uma pessoa que nasceu e passou toda a sua vida em Xangai, na China. Essas sociedades possuem histórias distintas e valoram aspectos díspares da relação com o outro. Portanto, cada uma dessas pessoas apresentará funções psicológicas superiores diferentes¹⁷, por mais que todas aprendam a lembrar ou a imaginar, isso se dará conforme a cultura na qual crescerem. Aqui está o

¹⁷ Podemos refletir se as funções superiores são diferentes ou se simplesmente o funcionamento psicológico é diferente, apesar das funções serem iguais.

grande aporte da perspectiva histórico-cultural: temos a possibilidade de nos tornarmos uma infinidade de seres humanos, mas nos tornamos apenas um, único, conforme a relação dialética entre sujeito-cultura que vivenciamos ao longo de nossas vidas.

Capítulo 2: A Antropologia Interpretativa de Clifford Geertz

2.1. Introdução

Clifford Geertz nasceu na cidade de São Francisco, Califórnia, em 1926. Cursou antropologia na Universidade de Harvard, no Departamento de Relações Sociais, e em 1956 recebeu o título de Ph.D. pelo mesmo departamento. É importante destacar que Geertz graduou-se em 1950, no Antioch College em Ohio, em filosofia e Inglês. Seu contato com a antropologia inicia-se, pois, na pós-graduação. Uma curiosidade a seu respeito é que entre 1943 e 1945 participa da II Guerra Mundial, na marinha dos Estados Unidos. Como ex-combatente é beneficiado com a possibilidade de cursar o ensino superior, o que faz no Antioch College. Posteriormente ao seu doutoramento, trabalhou como *assistant professor* no Departamento de Antropologia da Universidade da Califórnia e em 1958 no Center of Advanced Study in the Behavior Sciences. Foi instrutor em Harvard e pesquisador associado no Center of International Studies no Massachusetts Institute of Technology. Também foi professor ao longo de uma década no Departamento de Antropologia da Universidade de Chicago. Após lecionar em Chicago, Geertz segue para o Institute of Advanced Study na Universidade de Princeton, onde trabalha até sua morte, em 2006.

Fica claro que ao longo de seus 50 anos de carreira ele dedicou-se às Ciências Sociais e, mais especificamente, à antropologia. Seus livros, artigos e monografias são voltados quase que exclusivamente a esta disciplina, com variações entre textos etnográficos, reflexões teóricas sobre a antropologia, sobre o conceito de cultura, acerca do papel do antropólogo no momento de produção das etnografias, etc.

A “antropologia interpretativa” de Geertz – uma das vertentes da antropologia contemporânea (da mesma forma que a antropologia estrutural de Lévi-Strauss), também conhecida como antropologia hermenêutica – surge em sua obra a partir do final da década de 1950, quando escreveu alguns dos ensaios que compõem *A Interpretação das Culturas*, livro publicado nos Estados Unidos originalmente em 1973 (no Brasil, uma versão parcial deste livro é publicada em 1989). É durante seu período em Princeton que

produz a maioria dos seus textos de antropologia interpretativa, como Negara (1980) e Local Knowledge (1983).

Para melhor compreendermos a antropologia interpretativa de Geertz é essencial uma breve incursão pela ambiência cultural das Ciências Humanas na primeira metade do século XX, mais especificamente a discussão realizada nos Estados Unidos. A antropologia interpretativa buscou redefinir tanto o objeto de estudo – a cultura –, como a metodologia – a etnografia – que a antropologia como disciplina conhecia até o momento.¹⁸

O debate na antropologia era um reflexo dos debates mais amplos que se davam nas Ciências Sociais. Um dos principais eixos temáticos destes debates referia-se à tríade epistemológico-metodológica objetivismo-subjetivismo-culturalismo, da qual se ocupou a perspectiva de Geertz quando este propôs um ponto de vista semiótico, uma redefinição do conceito de cultura, um questionamento do papel da mesma na vida social e uma metodologia de como se deveria estudá-la.

Porém, estes questionamentos começaram juntamente com o processo de descolonização das zonas conquistadas pelas metrópoles europeias, entre as décadas de 1940 e 1960, que abalou fortemente as bases teóricas e metodológicas nas quais a antropologia fora construída. O processo de descolonização provocou um questionamento acerca de como o conhecimento desta disciplina era produzido, principalmente no que dizia respeito ao estudo das sociedades não ocidentais.

Ao refletiram sobre este processo de descolonização, os antropólogos atuantes perceberam que a tarefa da antropologia até o momento havia servido, em grande parte, a interesses contrários aos povos que estudavam, facilitando e mesmo auxiliando no processo de dominação colonial. Esta “epifania antropológica” gerou um grande mal estar nesta disciplina, mas por outro lado provocou uma problematização do papel do investigador (Para que ou para quem é feito este trabalho?; Como é feito este trabalho?) ,

¹⁸ A antropologia interpretativa é uma das vertentes da antropologia simbólica, que possui variados pontos de vista e diversos autores questionando-se sobre o objeto de estudo e a metodologia desta disciplina, no geral. Nomes como os de Mary Douglas, Victor Turner e Clifford Geertz se destacam como as figuras associadas à emergência e à consolidação da antropologia simbólica. Mais do que uma ‘escola’, a antropologia simbólica é a confluência de dissimiles elaborações sobre a ‘dimensão simbólica’ das práticas humanas. Enquanto algumas correntes mantêm um enfoque positivo do estudo do simbólico e dos símbolos, outras se submetem ao giro hermenêutico, como é o caso de Geertz.

bem como a própria validade do conhecimento antropológico. Ou seja, a prática antropológica, em sua totalidade, foi posta em xeque.

O clima antipositivista da época desembocou no conhecido “giro antropológico”, que buscava um novo programa metodológico para esta disciplina: a antropologia e igualmente as Ciências Sociais devem ter claro que o conhecimento científico é uma prática social como qualquer outra, contendo elementos racionais ou objetivos (empíricos ou lógicos), bem como subjetivos (axiológicos ou ideológicos). É neste contexto que Geertz, a partir da década de 1950, discute no seio da antropologia norte-americana acerca do papel do antropólogo como autor e da cultura como um texto a ser lido.

Na década de 1950, Talcott Parsons (1902-1979) era um dos principais cientistas sociais dos Estados Unidos, responsável pela “divisão temporária do trabalho” entre sociologia e antropologia neste país. Nesta divisão, os sociólogos estudariam o poder, o trabalho e a organização social, enquanto os antropólogos focariam seus trabalhos nos aspectos simbólicos e significativos da vida social.

Parsons defendia que a cultura era um dos componentes da ação social e, pois, deveria ser estudada pelo antropólogo, pesquisador responsável por esta “fatia do bolo”. Entretanto, mesmo com a “divisão do trabalho” proposta por Parsons na década de 1950, o estudo da cultura ainda não havia sido aprimorado uma década depois. Geertz foi um dos alunos beneficiados com fundos por este projeto de “divisão do trabalho”, realizando estudos em Java e endossando a definição cognitiva de cultura. Apesar de Geertz acreditar que esta divisão entre a sociologia e a antropologia acabava por limitar as pesquisas no campo do social, buscou enfatizar a cultura como um sistema simbólico interpretativo.¹⁹ Segundo o próprio Geertz escreveu, em 1973, “esta redefinição de cultura tenha sido, talvez, o meu interesse persistente como antropólogo” (GEERTZ, [1973]1989, p. vii). O autor afirma que o conceito de cultura, em antropologia, sofreu limitações e especificações e, pois, é essencial assegurar sua redefinição. Em suas próprias palavras: “É justamente a essa redução do conceito de cultura a uma dimensão

¹⁹ A antropologia interpretativa de Geertz sofreu inúmeras influências, mas talvez a principal delas tenha sido a hermenêutica de Wilhelm Dilthey (1833-1911). Dilthey buscou, ao longo de sua obra, dar mais cientificidade às ciências interpretativas, ou ciências do espírito, como ele as chamava. Para tanto, questionava-se acerca dos métodos que permitiam uma leitura objetiva das estruturas simbólicas de qualquer tipo, incluindo ações, práticas sociais, normas e valores.

justa, que realmente assegure a sua importância continuada em vez de debilitá-lo, que os ensaios abaixo são dedicados, em suas diferentes formas e direções” (GEERTZ, [1973]1989, p. 3).

Mesmo que os estudos em relação à cultura ainda não estivessem aprimorados na década de 1960, foi na década anterior que os antropólogos passaram a entender as ideias culturais como expressas e comunicadas por meio de símbolos, para além de observarem indiretamente as expressões, as incorporações ou os resultados desse sistema de ideias.²⁰ Geertz, seguramente, foi influenciado por este impulso.

Certamente houve a partir de 1951 um amplo reconhecimento entre filósofos, linguistas, antropólogos, psicólogos e sociólogos de que a existência de cultura deve-se, essencialmente, ao desenvolvimento da faculdade de simbolizar, generalizar e fazer substituição imaginativa por parte do homem primitivo. Outra década, portanto, viria a testemunhar uma maior acentuação desse fator em nossa maneira de pensar sobre cultura. (KROEBER; KLUCKHOHN, 1952, p. 153 *apud* KUPER, 2002, p. 84-85).

Geertz foi marcado pela sociologia europeia, pela tradição boasiana e também por Parsons. Mas também foi influenciado pelo filósofo francês Paul Ricoeur, pelo crítico literário Kenneth Burke e pela filósofa idealista Susanne Langer. Sua carreira, portanto, pode ser dividida em duas fases: na primeira delas, logo após a vitória dos Estados Unidos na Segunda Guerra Mundial, a reconstrução da Europa e a independência de colônias europeias na África eram financiados pelos EUA. Nesse momento, acreditava-se que a Ciência Social norte-americana além de criar um mundo

²⁰ Kroeber e Kluckhohn enfatizam esta data, pois entre as décadas de 1920 e 1950 mais de 150 definições de cultura foram criadas pelos cientistas sociais norte-americanos. Muitas destas aceitaram, aprimoraram e enfatizaram a definição feita pelo inglês Edward Burnett Tylor (1832-1917) em 1871, no seu livro *Primitive Culture*: “Cultura, ou civilização, tomada em sentido amplo, etnográfico, é aquele todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem como membro da sociedade”. (TYLOR, 1958[1871], p. 1 *apud* ERIKSEN; NIELSEN, 2007, p. 35). O conceito de cultura de Tylor buscava explicar *tudo* o que era humano, buscando limitar, conter e especificar seu objeto de estudo. Assim, o conceito de cultura de Geertz, que será apresentado mais adiante, busca trazer, segundo o próprio autor, sua dimensão justa, sem alargá-lo ou delimitá-lo demasiadamente. Geertz acredita que este conceito mais especializado torna-se teoricamente mais poderoso do que o conceito de E. B. Tylor, no qual “o todo mais complexo” pode mais confundir do que esclarecer. A crítica de Geertz aos conceitos de culturas ecléticos, como o de Tyler, é que eles oferecem muitas direções a serem escolhidas, obrigando o pesquisador ou quem quer que seja, a escolher uma delas. Assim, a cultura que antes era vista como uma soma, agora é compreendida como a capacidade de simbolizar.

melhor, também evitaria que os países pobres passassem para o jugo comunista. Nesta fase, Geertz concordava com a visão parsoniana de Weber. “Sua principal preocupação era a mesma que Parsons atribuía a Weber: as ligações entre ideias e processos sociais, mais especificamente o feedback entre crença religiosa e desenvolvimento político e econômico” (KUPER, 2002, p. 111). Seguindo também a linha de Malinowski e Boas, procurou descrever o mundo do ponto de vista do nativo, o que expressa de maneira coerente em seu artigo *Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura* (1964).

Já na segunda fase, com o início da Guerra Fria e a influência norte americana quase imperial na Ásia e África, Geertz transferiu sua pesquisa de campo da Indonésia para o Marrocos. Neste momento, Ricoeur, Burke e Langer são os autores que inspiram a incursão de Geertz no simbolismo, no significado e na hermenêutica²¹. Ricoeur era adepto da ideia de que tanto a sociedade como a cultura podem ser interpretadas como um texto a partir da aplicação de métodos interpretativos da hermenêutica desenvolvidos especificamente para este fim. Já Burke definiu o ser humano como o animal que utiliza símbolos, e Langer partilhava desta opinião:

Segundo Langer (...), isso significava que a concepção empirista de conhecimento era falha: “O arcabouço do conhecimento humano se nos apresenta não como uma vasta coletânea de relatórios de impressos (...), mas sim como uma estrutura de *fatos que representam símbolos* e de *leis que representam seus significados*”. O que Geertz extraiu de Ricoeur foi a ideia de que como as ações humanas transmitiam significados, elas podiam (e deviam) ser lidas de forma bastante semelhante aos textos escritos. O importante nas ações era seu conteúdo simbólico e não suas consequências mais mundanas. (KUPER, 2002, p. 114).

²¹ “O uso do termo hermenêutica remonta ao século XVII e está associado ao problema da compreensão e/ou interpretação dos significados de textos, sinais, símbolos, práticas sociais, ações históricas e formas de arte. Mas, enquanto disciplina distinta, a hermenêutica tem suas origens no século XIX com os esforços, sobretudo de Scheiermacher [1768-1834] e, posteriormente, de Dilthey, no sentido da formulação de uma teoria da interpretação, ampliando o alcance da compreensão hermenêutica do campo teológico, dos textos clássicos, para a compreensão objetiva de qualquer tipo de texto e/ou expressão humana. Para Dilthey, a teoria hermenêutica poderia ser considerada a base para as Ciências Humanas ou *Geisteswissenschaften*, um modo de acesso privilegiado ao significado em geral”. (SCOCUGLIA, 2002, p. 252-253).

Apesar de ser possível distinguir estas duas fases na carreira de Geertz, nas quais há distintos teóricos o influenciando, não podemos esquecer que toda sua obra foi influenciada pela hermenêutica de Dilthey. A abordagem hermenêutica ou interpretativa argumentava que nas Ciências Sociais a compreensão a partir da interpretação tem um papel diferente que nas Ciências Naturais. Em outras palavras, compreender uma ação ou mesmo uma crença é um trabalho que deve anteceder a explicação do porque da ocorrência da ação.²² O que nos cabe fazer, como cientistas sociais, é ler uma situação, analisando o contexto ao qual esta ação ou crença pertencem, sempre buscando sua relação com outras ações e crenças constituídas historicamente. (SCOCUGLIA, 2002).

2.2. Um meta-antropólogo

É neste contexto, de mudança de referencial teórico e metodológico, que Geertz inicia sua produção na antropologia. Todo o processo de descolonização e de reflexão sobre a prática antropológica levou-o a tomar como seu “outro” os próprios textos etnográficos, transformando-o em um meta-antropólogo ou metaetnógrafo.

Os impérios coloniais ruíram, as relações entre as nações de Primeiro e Terceiro mundo se refizeram e as atenções voltaram-se para as ditas sociedades complexas – as dos antropólogos – fazendo com que tanto o trabalho de campo como o contexto em que se escreve sobre o outro cambiassem fortemente. Agora o antropólogo não mais está em contato com sujeitos de sociedades isoladas ou semi-isoladas, mas sim com cidadãos de países do Terceiro Mundo que entram em contato de maneira complexa – cultural e politicamente falando – com as nações de onde provêm os próprios antropólogos.

Já vai longe o tempo em que o antropólogo, depois de passar algum tempo junto a um grupo estranho, escrevia textos em que retratava culturas como um todo e em que tranquilamente afirmava como os Trobriandeses vivem, o que os Nuer pensam, ou no que os Arapeshi acreditam. O antropólogo contemporâneo tende a rejeitar as descrições

²² Para Dilthey era essencial distinguir as Ciências Humanas das Ciências Naturais, o que ele faz em 1883, em *Introduction to the Human Sciences*. Os princípios que utiliza nesta diferenciação são o conceito de explicação e compreensão. Evidenciava-se a distinção, nas Ciências Sociais e na história, entre explicar (*Erklären*) as ações e as crenças humanas e compreender (*Verstehen*) seus significados. Ao explicarmos as ações e as crenças humanas estaríamos nos aproximando das Ciências Naturais e de seu método. Portanto, a compreensão dos significados deveria guiar a construção do conhecimento nas Ciências Humanas.

holísticas, se interroga sobre os limites da sua capacidade de conhecer o outro, procura expor no texto as suas dúvidas, e o caminho que o levou à interpretação, sempre parcial. As regras implícitas que regem a relação entre autor, objeto e leitor, e que permitem a produção, a legibilidade e a legitimidade do texto etnográfico, estão mudando. Esta mudança está associada ao processo de autocrítica por que passa a antropologia hoje, em que os mais variados aspectos de sua prática vêm sendo questionados e desconstruídos. (CALDEIRA, 1988, p. 133).

Esta ambiência cultural impacta fortemente as reflexões de Geertz sobre a antropologia e ele questiona-se sobre os mais variados assuntos. Entretanto, elegeremos apenas três – como veremos nos itens 2.2.1. O antropólogo como autor ou o indivíduo como leitor, 2.2.2. Significação e Descrição Densa, 2.2.3. As teias de significados –, de caráter mais teórico, mas que são de extrema importância para a compreensão das suas etnografias e da sua forma de praticar a antropologia e a etnografia. Vale ressaltar que a etnografia é o texto resultante da pesquisa de campo sobre uma cultura ou um grupo e a antropologia é a disciplina mais ampla na qual a etnografia se insere juntamente com outras técnicas de estudo, análise e coleta de dados.

2.2.1. O antropólogo como autor ou o indivíduo como leitor

Partindo da Hermenêutica de Dilthey e do giro antropológico, Geertz introduz a ideia do indivíduo como *leitor*, afirmando que os fenômenos sociais devem também ser lidos pelos próprios membros da sociedade, retirando do antropólogo esta autoridade: o sujeito deve *interpretar* ativamente aquilo que vê²³. Nas Ciências Humanas a hermenêutica não era novidade, entretanto, na antropologia sim. Por exemplo, no texto clássico de Malinowski, *Argonautas do Pacífico Ocidental* (1922), ele descreve e interpreta, segundo seu ponto de vista o sistema de trocas chamado *kula*. Geertz, porém,

²³ Franz Boas (1858-1942), importante antropólogo de tradição estadunidense também afirmava a importância de que o conhecimento proporcionado pela etnografia deveria refletir o mundo dos nativos tal como estes o viam. Porém, Geertz rejeitava esta tese por acreditar que o universo discursivo do antropólogo não se identificava desta maneira com o do nativo. Assim, busca produzir interpretações de como as pessoas vivem, e não uma identificação com seus “horizontes mentais”.

busca a interpretação dos próprios nativos sobre suas ações ou crenças, ele buscaria que os próprios trobriandeses interpretassem o *kula*.

Além de introduzir a ideia de indivíduo como leitor, Geertz aborda a questão da assinatura na etnografia, porém não como um problema de ordem da narrativa, mas sim como um problema epistemológico, questionando a própria validade da produção deste conhecimento. Os antropólogos estão imbuídos da ideia de que as questões metodológicas centrais envolvidas na descrição etnográfica têm a ver com a mecânica do conhecimento – a legitimidade da “empatia”, do “insight” e coisas similares enquanto formas de cognição; a verificabilidade das descrições internalistas dos pensamentos e sentimentos de outras pessoas; o estatuto ontológico da cultura. Em consonância com isso, atribuem suas dificuldades para construir tais descrições à problemática do trabalho de campo, e não à problemática do discurso. Mais uma vez, a hermenêutica de Dilthey – baseada em Schleiermacher – nos ajuda a compreender a questão da assinatura: na leitura de um texto²⁴, não devemos buscar compreender apenas as palavras em sua literalidade, em sua objetividade. A individualidade de quem fala, ou seja, do autor, é essencial para uma compreensão mais aprofundada do texto.

A desconstrução encabeçada por Geertz reflete sobre a concepção de que apenas os “nativos” podem interpretar suas próprias culturas; o que o antropólogo faz é apenas uma interpretação desta interpretação. Os textos antropológicos são ficções, no sentido de que são construídos e modelados (sentido original de *fictio*), mas isso não significa que sejam falsos ou não fatuais. Significa apenas que os textos antropológicos são uma “fabricação” a partir da descrição e interpretação feitas pelos sujeitos pesquisados e da sistematização realizada pelo antropólogo (GEERTZ, [1973]1989). Porém, há nesta

²⁴ Apesar de Geertz não trazer para o debate os trabalhos de Mikhail Bakhtin (1895-1975) e suas discussões acerca da distinção entre texto e discurso, parece-nos apropriado salientar que esta diferença impacta nossa compreensão destes conceitos. Segundo Brait (2012), o conceito bakhtiniano de texto defende que este não é autônomo, pois, não é possível compreendê-lo apenas por seus elementos linguísticos. O texto deve sempre remeter a uma perspectiva mais ampla, “ligada ao enunciado concreto que o abriga, a discursos que o constituem, a autoria individual ou coletiva, a destinatários próximos, reais ou imaginados, a esferas de produção, circulação e recepção, interação”. (BRAIT, 2012, p. 10). O texto pode ser expresso das mais variadas maneiras: linguisticamente, visualmente, auditivamente, etc. A etnografia, pois, é um texto escrito permeado pelos mais variados discursos: do etnógrafo, de seus informantes, e mesmo da vertente antropológica ao qual seu autor se filia. Entendemos que Geertz, ao discutir as produções etnográficas, enfatiza a necessidade de sempre as relacionarmos a um contexto mais amplo – que é exatamente o que ele busca fazer em seu livro *Obras e Vidas* ([1988]2009).

sistematização algum elemento de poder, afinal, os sujeitos estão sempre situados. Não há qualquer produção textual que seja neutra.

Na verdade, o que a antropologia interpretativa faz é desmistificar o que anteriormente era produzido sem questionamento na construção de narrativas e de descrições etnográficas. Ela questiona a posição do antropólogo como uma autoridade experiencial. Assim, quando Geertz olha para a cultura como um conjunto de textos a serem interpretados, ele entende a textualização como um pré-requisito à interpretação. (CLIFFORD, 2002).

Trata-se do processo através do qual o comportamento, a fala, as crenças, a tradição oral e o ritual não escritos vêm a ser marcados como um *corpus*, um conjunto potencialmente significativo, separado de uma situação discursiva ou “performativa” imediata. No momento da textualização, este *corpus* significativo assume uma relação mais ou menos estável com um contexto; e já conhecemos o resultado final desse processo em muito do que é considerado como uma descrição etnográfica densa. (CLIFFORD, 2002, p. 39).

Isso significa que o antropólogo vai a campo colher discursos e transformá-los em textos, para depois interpretá-los. Os dados da pesquisa etnográfica podem ser colhidos em campo, mas a elaboração de uma etnografia ocorre em outro lugar: no gabinete, num quarto de hotel ou mesmo numa oca; mas nunca no momento em que o discurso é proferido. A transformação dos discursos em texto apresenta importantes consequências para a autoridade etnográfica. Afinal, os atores e autores são separados de suas produções (os informantes são separados daquilo que eles disseram ou fizeram) e um “autor” generalizado entra em ação, com o intuito de criar um contexto onde os textos foram produzidos, ou seja, uma ficção – essa seria uma característica inerente às etnografias.

2.2.2. Significação e Descrição Densa

Conjuntamente aos seus questionamentos sobre o papel tanto do antropólogo como dos sujeitos estudados pela antropologia, Geertz propõe um novo conceito de cultura – Geertz enfatiza o ser humano como um animal amarrado a teias de significado

que ele mesmo teceu. Entretanto, a discussão e análise deste conceito não se darão neste momento, mas sim no item 2.2.3. *As teias de significados* –, o qual exige um método característico para se trabalhar com ele: a descrição densa das teias de significados e sua interpretação. Por este motivo, decidimos trabalhar o aspecto da significação e da descrição densa conjuntamente, afinal, são pontos complementares. Entretanto, é importante ficar claro que a descrição densa já era praticada por antropólogos como Malinowski, por exemplo, mas Geertz agregou a este método a interpretação dos significados.

O estudo das culturas de outros povos (e também da nossa, mas isso levanta outras questões) implica descrever quem eles pensam que são, o que pensam que estão fazendo, e com que finalidade pensam que o estão fazendo – algo bem menos direto do que sugerem os cânones usuais da etnografia feita de notas e indagações ou, a rigor, o impressionismo exuberante dos “estudos culturais” da *pop art*. (...) Para descobrir quem as pessoas pensam que são, o que pensam que estão fazendo e com que finalidade pensam que o estão fazendo, é necessário adquirir uma familiaridade operacional com os conjuntos de significado em meio aos quais elas levam suas vidas. Isso não requer sentir como os outros ou pensar como eles, o que é simplesmente impossível. Nem virar nativo, o que é uma ideia impraticável e inevitavelmente falsa. Requer aprender como viver com eles, sendo de outro lugar e tendo um mundo próprio diferente. (GEERTZ, [2000]2001, p. 26).

Nesse sentido, vamos buscar compreender o que é a descrição densa para este autor. Afinal, adquirir uma familiaridade operacional com os conjuntos de significados de outros grupos desemboca na capacidade de realizar uma descrição densa de suas teias de significados. Uma das formas de apresentar os dados coletados em campo utilizada pelos antropólogos é a etnografia²⁵. Com ela é possível estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, fazer registros num diário de campo, etc. Porém, não são estas técnicas e processos definidos que determinam o empreendimento etnográfico, mas

²⁵ É importante destacar que a escrita etnográfica possui uma natureza altamente situacional: o dado etnográfico refere-se a tal lugar, em tal época, a partir de informantes específicos, representantes de específica classe social, etc. A antropologia é o estudo das sociedades no tempo e no espaço e, como tal, suas descrições e análises dizem respeito a esta sociedade, localizada geograficamente em um lugar, no período de tempo específico em que o antropólogo lá esteve.

sim o empenho intelectual que ele representa. Geertz define este empenho intelectual como “descrição densa”, conceito que empresta do filósofo Gilbert Ryle (1900-1976).

A descrição densa de Ryle é pensada a partir de um gesto: dois garotos piscando rapidamente o olho direito. Num caso é um tique involuntário e em outro uma piscadela conspiratória a um amigo. Assim, como movimentos, os dois são idênticos, mas há uma imensa diferença entre um tique nervoso e uma piscadela. Este pequeno gesto pode ter variados significados e saber diferenciá-los é o que almeja a descrição densa.

Segundo Geertz, Ryle afirma que existe uma diferença entre a “descrição superficial” e a “descrição densa”. A primeira é simplesmente aquilo que conseguimos apreender a partir de uma observação pouco profunda acerca do grupo que estamos convivendo. Essa observação pouco profunda não significa que os dados colhidos estejam errados, mas sim incompletos. Quando vemos alguém contraindo as pálpebras não é incorreto afirmar que está piscando, porém, falta dizer por que e para quem esta pessoa pisca. Já na “descrição densa”, nós temos uma descrição mais detalhada acerca daquilo que estamos observando. Vemos alguém piscar e sabemos dizer *porquê* essa pessoa está piscando, qual o sentido que atribui à sua ação.²⁶

Em seu livro *Observando o Islã* (2004), Geertz analisa o islamismo no Marrocos e na Indonésia utilizando-se também das lendas referentes aos personagens históricos importantes para a islamização destes países. Este é um estudo de religião comparada, mas não é este nosso foco aqui; o que buscamos é ilustrar com exemplos do próprio autor aquilo que ele afirma realizar: a descrição densa.

Padrões religiosos como os que venho discutindo têm, assim, um duplo aspecto: são molduras da percepção, telas simbólicas pelas quais a experiência é interpretada; e constituem orientações para a ação, guias de conduta. O iluminacionismo indonésio retrata a realidade como uma hierarquia estética culminando num vazio e projeta um

²⁶ Todo e qualquer escrito etnográfico considerado pronto é, na verdade, a construção do próprio antropólogo sobre as construções de outras pessoas, de seus sujeitos e informantes (“Piscadelas de piscadelas de piscadelas...”). Sem contar que as informações necessárias para compreendermos um acontecimento específico (uma briga, um ritual, um casamento, uma ideia, etc.) aparecem como pano de fundo antes mesmo do acontecimento em si ser analisado. Segundo o ponto de vista de Geertz, “fazer a etnografia é como tentar ler (no sentido de “construir uma leitura de”) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escritos não com sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado”. (GEERTZ, [1973]1989, p. 7).

estilo de vida celebrando um equilíbrio mental. O marabutismo marroquino retrata a realidade como um campo de energias em torno de homens individuais e projeta um estilo de vida celebrando a paixão moral. (GEERTZ, [1968]2004, p. 105).

Descrever densamente o islamismo na Indonésia e no Marrocos exige que Geertz busque formas de retratar a realidade e o estilo de vida destes povos, além do impacto de um sobre o outro. De um lado, temos uma hierarquia estética que culmina num vazio e um equilíbrio mental. De outro, as energias em torno de homens individuais e a celebração da paixão moral. O que nos mostra o quão complexa é a empreitada da descrição densa. Pois, afinal, o que significa dizer que na Indonésia o estilo de vida leva a um equilíbrio mental? De mesma forma, como um estilo de vida celebra a paixão moral? Estas perguntas não são simples de serem respondidas e exigem uma leitura cuidadosa de todo o livro de Geertz, para que possamos vislumbrar uma resposta.

A etnografia é uma das formas, ou talvez a principal delas, utilizada por um antropólogo para nos convencer de que foi penetrado por uma cultura específica. Desse modo, temos de refletir sobre a maneira e contexto histórico-cultural em que os textos, nesse caso as etnografias, são produzidos. Afinal, uma etnografia não é *a verdade* sobre este ou aquele grupo, mas apenas *um ponto de vista* sobre ele. James Clifford, na introdução à coletânea *Writing Culture* (1986), salienta que as verdades etnográficas são inerentemente parciais.

Ethnographic truths are thus inherently *partial* – committed and incomplete. This point is now widely asserted – and resisted at strategic points by those who fear the collapse of clear standards of verification. But once accepted and built into ethnographic art, a rigorous sense of partiality can be a source of representational tact. (CLIFFORD, 1986, p. 7).

É exatamente pelo fato dos textos antropológicos apresentarem *um ponto de vista* – o do etnógrafo – que podemos compreendê-los como construídos e modelados, como ficções. Nossas atitudes se relacionam ao contexto em que ocorrem, mas não apenas ao contexto, pois nas nossas interações temos vários parceiros, que ocupam distintos papéis ou posições assumidos em relação ao outro, ou a nós mesmos. A pessoa interpreta o

mundo das mais variadas formas, mas o mundo também a interpreta de distintas maneiras. Nestas relações, a interpretação pode assumir os mais diversos sentidos a respeito de uma mesma circunstância ou um mesmo acontecimento. A nossa indispensável relação com os outros depende da linguagem e da cultura e, principalmente, dos significados das diferentes situações que vivenciamos.

Essa adaptabilidade aos diferentes contextos é que exige uma permanência do antropólogo em campo, um contato direto com o dia a dia do grupo que busca estudar. As sutilezas da vida diária não são simples de serem percebidas e o significado que cada indivíduo ou cada grupo confere aos seus ritos ou mesmo às atitudes mais rotineiras de sua vida, exige uma grande compreensão do contexto em que aconteceram.

É a partir do “círculo hermenêutico” que Geertz vai buscar interpretar as culturas, fazendo sempre uma relação entre a parte e o todo. A antropologia interpretativa de Geertz, baseada na compreensão, fundamenta-se em duas características: “1ª) a tomada intersubjetiva que, no entanto, projeta-se sobre uma base objetiva; 2ª) a decisão de tomar os fenômenos como interpretáveis, casos, e não meramente classificáveis, como leis” (AZZAN JÚNIOR, 1993, p. 92). É nas análises de Geertz, feitas a partir destes pressupostos que encontramos o caráter semiótico de sua abordagem. A intersubjetividade²⁷ deste autor é um recurso que se baseia na objetividade do “círculo hermenêutico” de Dilthey.

O círculo hermenêutico, para interpretar culturas, deve ser conduzido a partir da convergência entre uma descrição de formas simbólicas particulares, como um ritual, uma dança ou mesmo uma estátua, e uma contextualização destas formas dentro da estrutura total de significado do qual elas fazem parte e a partir do qual são definidas. A antropologia interpretativa de Geertz também busca tratar os fenômenos culturais como “símbolos interpretáveis” e não como código ou leis. A análise deve buscar a mensagem transmitida pelo fenômeno cultural e não no código que organiza esta mensagem. É por esse motivo que privilegia os casos e interpretações, pois abrem caminho para a significação.

²⁷ Não podemos deixar de mencionar que Geertz valoriza a intersubjetividade mas rejeita o subjetismo, que ameaça afastar a análise antropológica da superfície dura da vida. Para uma teoria que se pretenda científica, o subjetivismo é sempre um risco, ainda mais neste caso, em que as explicações da realidade sempre levam em conta a subjetividade dos sujeitos sociais. Ver Geertz, 1989, p. 21 – *O problema da busca por tartarugas demasiado profundas*.

Do ponto de vista pragmático, duas abordagens, dois tipos de compreensão, devem convergir se se quer interpretar uma cultura: uma descrição e formas simbólicas específicas (um gesto ritual, uma estátua hierática) enquanto expressões definidas; e uma contextualização de tais formas no seio da estrutura significante total de que fazem parte e em termos da qual obtêm sua definição. No fundo, isto é, obviamente, o já conhecido círculo hermenêutico: a apreensão dialética das partes que estão incluídas no todo e do todo que motiva as partes, de modo a tornar visíveis simultaneamente as partes e o todo. (GEERTZ, [1980]1991, p. 133).

A compreensão das partes e do todo de um acontecimento se dá de maneira simultânea, segundo a perspectiva de Geertz, pois a compreensão da parte está indissociavelmente ligada à compreensão do todo e vice-versa.

2.2.3. As teias de significados

O livro *A Interpretação das Culturas* foi publicado em 1973, entretanto, seus artigos foram escritos na década anterior, como já mencionamos anteriormente. É neste livro que Geertz busca assentar as bases da teoria interpretativa na antropologia, e para tanto não irá poupar esforços.

Por esta compilação de ensaios buscar explicitar e desenvolver a antropologia interpretativa pela primeira vez, é de se esperar que alguns aspectos da teoria nem sempre fiquem claros ou mesmo que a teoria não seja aplicada à prática com perfeição. Geertz está desenvolvendo uma nova hipótese e, às vezes, nem ele tem clareza sobre o que está buscando. Muitos de seus comentadores afirmam – e concordamos com eles –, por exemplo, que apesar dele buscar realizar suas análises sem afastar-se da vida social que inicialmente suscitou a reflexão, muitas de suas apreciações não respeitam esta premissa.

Logo nas primeiras páginas do livro Geertz apresenta seu conceito de cultura. Ao longo da história da antropologia este conceito sofreu inúmeras variações, com cada antropólogo definindo-o a sua maneira. É de se esperar que Geertz também faça o mesmo.

O conceito de cultura que eu defendo, (...) é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura de significados. É justamente uma explicação que eu procuro, ao construir expressões sociais enigmáticas na sua superfície. (GEERTZ, [1973]1989, p. 4).

Ao mesmo tempo em que Geertz toma emprestado da Semiótica sua base teórica, ele também argumenta que sua antropologia é baseada na Hermenêutica, já que vê a cultura como um texto a ser lido. Isso significa que “(1º) o sentido é sempre um sentido-para e, portanto, (2º) compreendê-lo é compreender aquele para quem o sentido se faz”. (AZZAN JÚNIOR, 1993, p.15). Quando entendemos o sentido como sendo sempre um sentido-para, voltamos nossa análise para a Semiótica, teoria que define o significado de um signo a partir da sua situação de uso. Ou seja, é o sujeito que emprega a linguagem, que usa o signo que define o sentido: o sentido do signo é, na verdade, o *sentido-para-ele*. Somado a isso, se para compreendermos o sentido de um signo precisamos compreender aquele que o está usando, a compreensão é um fenômeno que acontece como contrapartida da vida, principalmente da vida de um antropólogo/etnógrafo.

Azzan Júnior (1993) afirma que quando fazemos a leitura de uma leitura, por exemplo a etnografia, é necessário que já haja um campo semântico partilhado. Nesses casos, o intérprete já precisa navegar dentro do universo de significado do outro, pois apenas assim compreenderá seu ponto de vista. Entretanto, o próprio intérprete possui o seu ponto de vista sobre aquilo que está sendo interpretado, o que significa que nenhuma das interpretações está acima das outras, todas elas são possíveis, todas elas concorrem entre si e umas influenciam as outras.

Seguindo sua argumentação, Azzan Júnior complementa que esta é a teia de significados a qual Geertz se refere na introdução de *A Interpretação das Culturas*. A teia é produzida pelo jogo de interpretações e contra-interpretações, feitas pelo intérprete e pelo interpretado, que caminham juntos nos mesmos mundos de significado. Tanto para Geertz como para Weber a ação social é a base do sentido, mas enquanto para aquele a racionalidade de uma ação está em seu sentido, para este a ação guarda uma

racionalidade que produz sentido. Geertz defende que não há sentido sem ação, que a ação social é pressuposto do sentido. Talvez a grande diferença entre os pensamentos de Geertz e Weber, com relação a este tema, seja o fato de que para o primeiro o entendimento sobre o mundo vem apenas pelo sentido e a racionalidade é simplesmente uma expressão desse entendimento. A racionalidade também está dentro de um ponto de vista, o que significa dizer que ela só existe quando existe sentido. Para Geertz, a racionalidade é também uma racionalidade-para (AZZAN JÚNIOR, 1993). Voltando à teia de significados, diferentemente da teia de aranha, que é tecida por apenas um indivíduo, aquela exige a relação com o outro para ser tecida, ela é produzida, ao mesmo tempo, na e pela vida social e na atividade social do homem.

A cultura, ao abordar a condição humana e as grandes questões de vida, de morte e de destino, não o faz de forma oculta, velada. A linguagem simbólica da cultura é pública e, pois, a cultura também o é. Geertz enfatiza a faceta pública da cultura, já que para este autor ela é um documento de atuação. Apenas podemos acessar determinado conjunto de signos se estamos imersos em suas teias de significados e estas teias mostram-se no dia a dia: na rua, na escola, no mercado, numa cerimônia de casamento, numa reunião do Grêmio estudantil, numa assembleia de uma associação de bairro, enfim, a todo o momento e em todos os lugares. A cultura, pois, apenas pode ser apreendida no contato cotidiano com o grupo, no convívio constante. Kuper (2002), ao comentar a obra de Geertz, coloca a questão da seguinte maneira:

A linguagem simbólica da cultura é pública e, conseqüentemente, o analista não precisa fazer de conta que tem percepções intuitivas dos cantos escuros das mentes individuais. A função simbólica é universal, e os seres humanos não poderiam arranjar-se sem esse segundo código, que opera lado a lado com o próprio código genético. A rigor, ser humano é ser culto. Mas não tem sentido buscar (com os estruturalistas ou formalistas) princípios universais que possam estar por trás de toda cognição, pois o fato primordial é que todas as culturas são diferentes. (KUPER, 2002, p. 132).

O conceito de cultura defendido por Geertz exige também um tipo de antropologia específico para trabalhar com ele. O que essa busca por significados faz, na verdade, é tentar compreender o mundo conceitual dos sujeitos, os significados que eles

dão às suas experiências. Apenas assim, afirma Geertz, poderemos conversar com estes sujeitos num sentido lato. Em outras palavras, o que o antropólogo busca não é tornar-se um nativo, mas sim poder *conversar* com eles, o que é muito mais difícil do que simplesmente *falar* com eles. E apenas conseguimos *conversar* com alguém que pertence a um grupo cultural diferente do nosso se realmente estamos imersos nas teias de significados desse grupo.

Segundo nosso ponto de vista, o pressuposto sugerido diz respeito ao fato de que as culturas são, antes de tudo, cenários de uma permanente mudança. Mudam-se os tempos, as pessoas, as vontades. Num movimento contínuo de (re)construção, a história cultural de um povo condensa uma longa narrativa de atividade social, reflete os diferentes ambientes culturais, cristaliza as fantasias de diversas gerações de um cem números de pessoas. Segue, portanto, ritmos variados, de acordo com as necessidades e as estruturas econômicas, políticas e sociais que envolveram a sua própria produção e constituição.

De qualquer forma, o conceito de cultura ao qual eu me ateno não possui referentes múltiplos nem qualquer ambiguidade fora do comum, segundo me parece: ele denota um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida. (GEERTZ, [1973]1989, p. 66).

Os padrões culturais, pois, não foram herdados como um padrão fixo que segue inalterado ao longo dos séculos, intocados pelos processos históricos. Na verdade, são um produto de um longo e constante processo de mudança, ocorrendo quase diariamente, mas passível de percepção apenas após um período de tempo mais longo. Tanto as teias de significados mudam como também os atos que elas suscitam, numa relação dialética e ininterrupta.

2.3. Afinal, o que é o ser humano?

Como já afirmamos anteriormente, compreender a meta-antropologia de Geertz é fundamental para um melhor entendimento das suas monografias etnográficas e da sua concepção de cultura. Afinal, suas reflexões acerca do papel da antropologia e também sua definição de cultura impactam fortemente sua forma de conceber o ser humano.

Quando a antropologia começava a se desenvolver como disciplina acadêmica, muitos se perguntavam se os “nativos” ou os “selvagens” seriam seres humanos. E esta dúvida perdurou durante demasiado tempo nos gabinetes de antropólogos. Geertz não apenas tem certeza de que eles são seres humanos, como também afirma a importância de serem sujeitos leitores de suas próprias manifestações culturais. Neste sentido, este autor afirma que o que nos une como espécie é justamente a variabilidade cultural.

Assim, se quisermos descobrir o “significado” do homem, só poderemos fazê-lo a partir daquilo que os homens são, e o que os homens são é, acima de tudo, variado, ou seja, as ideias, os valores e atos dos seres humanos variam da mesma forma que variam as culturas. Quando conseguirmos compreender o alcance ou a natureza dessa variedade é que poderemos construir um conceito da natureza humana que contemple, de uma só vez, substância e verdade.

Segundo Geertz ([1973]1989), a definição do homem não pode se dar apenas pelas suas habilidades inatas e nem apenas por seu comportamento real – como faz a maioria das Ciências Sociais. O que nós devemos buscar é um ponto de equilíbrio entre estes dois polos: quando as habilidades inatas ou as potencialidades genéricas transformam-se em seu comportamento real, em atuações específicas. O que nós, como seres humanos, temos em comum é o fato de a cultura ter-nos desenvolvido como espécie única – ou pelo menos a única que depende por um longo período de tempo de cuidados de seres mais maduros e que depende deste contato para nos tornarmos únicos e singulares –, da mesma forma que ela também nos desenvolve como indivíduos separados e únicos. Assim, ser humano não é ser *qualquer homem*, mas sim uma *espécie particular* de homem e não há dúvida de que os homens diferem.

Quando vista como um conjunto de mecanismos simbólicos para controle do comportamento, fontes de informação extra-somáticas, a cultura fornece o vínculo entre o que os homens são intrinsecamente capazes de se tornar e o que eles realmente se

tornam, um por um. Tornar-se humano é tornar-se individual, e nós nos tornamos individuais sob a direção dos padrões culturais, sistemas de significados criados historicamente em termos dos quais damos forma, ordem, objetivo e direção à nossas vidas. Os padrões culturais envolvidos não são gerais, mas específicos (...). (GEERTZ, [1973]1989, p. 37).

A especificidade do homem também reside no fato de que ele é capaz de aprender uma grande variedade de coisas, justamente pelo fato de seu organismo oferecer-lhe um grande leque de informações, as quais vão ser “operadas” pelas informações fornecidas pela cultura. Não se pode ignorar, pois, a quantidade de coisas que o homem *ainda* tem de aprender quando nasce.

Incompleto e inacabado, o ser humano é um animal, que se torna “inteiro” por meio da cultura, mas, mais especificamente, por meio de formas altamente particulares de cultura: a brasileira ou a yanomami. O homem é um animal com uma plasticidade enorme e com extrema dependência do aprendizado oferecido pela cultura, que lhe garante atingir conceitos, apreender e aplicar sistemas específicos de significado simbólico. O ser humano *depende* do aprendizado para tornar-se *Homo sapiens*.

O ser humano requer e depende durante bastante tempo de outras pessoas para sobreviver e apropriar-se da cultura na qual nasceu. Além de ter de aprender coisas do ponto de vista intelectual, do ponto de vista emocional ele aprende a amar ou a odiar a partir das imagens públicas de sentimento que lhe são oferecidas pela sua cultura.

Para tomar nossas decisões, precisamos saber como nos sentimos a respeito das coisas; para saber como nos sentimos a respeito das coisas precisamos de imagens públicas de sentimentos que apenas o ritual, o mito e a arte podem nos fornecer. (GEERTZ, [1973]1989, p. 59-60).

Segundo Geertz, o sistema nervoso humano depende do acesso a estruturas simbólicas públicas para poder construir o seu padrão de atividade autônoma e contínua. O que nos faz acreditar que o pensamento humano é um ato aberto, levado em termos de materiais objetivos da cultura comum e apenas depois um ato privado. Estas estruturas simbólicas públicas permitem ao cérebro humano acessar diferentes sistemas de signos,

sistemas estes que constituem a herança de cada cultura e têm de ser dominados – apreendidos, aprendidos e colocados em prática – por cada membro deste grupo específico. Seja no raciocínio orientado ou na formulação dos sentimentos, os processos mentais do homem ocorrem no banco escolar, no campo de futebol, na feira, no Carnaval, nos programas de televisão, numa brincadeira no riacho e assim por diante.

Com relação ao pensamento, Geertz afirma que entendê-lo como um processo essencialmente privado é ignorar o que as pessoas realmente fazem quando raciocinam. A cultura humana não é um suplemento do pensamento humano, mas sim seu ingrediente.

Com efeito, o pensamento como um ato aberto, público, que envolve a manipulação propositada de materiais objetivos, é provavelmente fundamental para os seres humanos; o pensamento como um ato privado, oculto, sem recorrer a tais materiais, parece ser uma capacidade derivada, embora não inútil.²⁸ Observar como os escolares aprendem a calcular revela que somar números na cabeça é uma realização mental muito mais sofisticada do que somá-los com papel e lápis, juntando pauzinhos ou contando os dedos das mãos e dos pés. Ler em voz alta é uma realização mais elementar do que ler para si mesmo, sendo que esta última habilidade só surgiu, de fato, na Idade Média. E o mesmo também ocorre com a fala: exceto em nossos momentos menos ingênuos, somos todos a velha senhora de Forester – não sabemos o que pensamos enquanto não vemos o que dizemos. (GEERTZ, [1973]1989, p. 56).²⁹

A partir da passagem anterior, fica claro que a dimensão social é de extrema importância para entendermos o desenvolvimento do indivíduo. Ele depende dos sistemas de signos no qual está inserido para desenvolver-se; se quisermos compreender o indivíduo, faz-se necessário compreender, primeiro, as relações sociais nas quais está envolto.

Geertz argumenta que os padrões culturais também podem ser denominados de sistemas ou complexos de símbolos que possuem um traço genérico: representam fontes

²⁸ “In fact, thinking as a overt, public act, involving the purposeful manipulation of objective materials, is probably fundamental to human beings; and thinking as a covert, private act, and without recourse to such materials, a derived, though not unuseful, capability” (GEERTZ, 1973, p. 76).

²⁹ Não se poder negar que estas reflexões fazem com que Geertz assemelhe-se a um psicólogo, na busca pela constituição social do indivíduo.

extrínsecas de informação. Extrínsecas pois estão fora dos limites do organismo do indivíduo, ao contrário dos genes, por exemplo, os símbolos encontram-se já em uso na comunidade quando um indivíduo nasce.

Já com “fontes de informação” o autor que dizer que os padrões culturais fornecem uma espécie de “gabarito” responsável por “modelar” o comportamento público a partir de processos sociais e psicológicos específicos. Não se pode negar que os termos “gabarito” e “modelar” causam certo estranhamento. Entretanto, Geertz busca enfatizar a relação substancial entre o DNA (interno) e os símbolos (externos) no processo de formação do sujeito. Ter determinado gene não significa que ele irá se manifestar, da mesma forma que um traço cultural específico pode não ter muita importância para determinado sujeito. Porém, tal traço cultural reflete (ou talvez até exija) um comportamento específico socialmente. Por mais que o sujeito não se sinta compelido a “modelar-se” a este traço cultural, é claro no grupo que ele (não) o está fazendo.

(...) precisamente porque os processos geneticamente programados são tão generalizados nos homens, quando comparados aos animais inferiores, é que os processos culturalmente programados são tão importantes. Como o comportamento humano é tão frouxamente determinado por fontes de informações intrínsecas, as fontes extrínsecas passam a ser vitais. Para construir um dique, o castor precisa apenas de um local apropriado e de materiais adequados – seu modo de agir é modelado por sua fisiologia. O homem, porém, cujos genes silenciam sobre o assunto das construções, precisa também de uma concepção do que seja construir um dique, uma concepção que ele só pode adquirir de uma *fonte simbólica* – um diagrama, um livro-texto, uma lição por parte de alguém que já sabe como os diques são construídos, ou então através da manipulação de elementos gráficos ou linguísticos, de forma a atingir ele mesmo uma concepção do que sejam diques e de como construí-los. (GEERTZ; [1973]1989, p. 69). (Grifo nosso).

Nesta passagem Geertz evidencia a importância e a centralidade que a Semiótica³⁰ tem para a sua forma de compreender a cultura quando afirma a necessidade

³⁰ Geertz baseia-se na tradição Semiótica de Charles Sanders Peirce (1839-1914), filósofo e lógico estadunidense, considerado o pai da semiótica moderna, a ciência dos signos. A semiose de Peirce é

que os seres humanos têm das fontes simbólicas para atuar no mundo, enfatizando os fenômenos culturais como sistemas de significação. Da mesma forma que os genes silenciam a respeito da construção de diques, também silenciam acerca da construção de casas ou mesmo da forma de produzir, ensaiar e apresentar uma peça teatral. Talvez nossos genes não silenciem no que diz respeito a cuidar de um recém nascido: todas as culturas o fazem, ainda que das formas mais variadas.

Porém, se nós nos “modelamos” aos traços culturais, Geertz (1973) adverte que o termo “modelo” tem dois sentidos, um sentido “de” e um sentido “para”. O modelo como sentido “de” refere-se à manipulação dos arcabouços *simbólicos*, colocando-os em paralelo com o sistema não-simbólico preestabelecido – como um mapa que modela as relações físicas no papel – este é um modelo *da* “realidade”. Já o modelo “para” refere-se à manipulação dos arcabouços *não-simbólicos*, a partir das relações expressas no simbólico – como a construção de uma casa a partir de um projeto, um modelo que orienta a organização das relações físicas – este é um modelo *para* a “realidade”.

Segundo este autor, esta diferenciação é importante pois os padrões culturais possuem ambos os modelos, ou seja, *modelam* e *são modelados* pelas realidades social e psicológica. Dito de outra forma, os padrões culturais e seu aspecto duplo – modelo *para* e modelo *de* – dão significado à realidade social e psicológica, modelando esta realidade ao mesmo tempo em que são modelados por ela.

Os modelos *para* são encontrados nas mais diversas formas na natureza, como os genes ou mesmo a dança comunicativa de duas abelhas (onde uma dança para a outra o local onde encontrar néctar, ou um modelo *para* a função encontrar néctar). Já os modelos *de* processos (linguístico, gráfico, mental, mecânico, etc.),

(...) que funcionam não para fornecer fontes de informações em termos dos quais outros processos podem ser padronizados, mas para representar esses processos padronizados como tal, para expressar sua estrutura num meio alternativo – são muito mais raros, e talvez se encontrem apenas no homem, entre os animais vivos. A percepção da congruência estrutural entre um conjunto de processos, atividades, relações, entidades e

composta do signo, seu objeto e sua interpretação. Nos estudos da linguagem, esta seria o signo, a escrita e a fala seriam os objetos, e as várias teorias sobre a linguagem seriam a interpretação. A partir destes ajustes se constroem as infindas roupagens da língua e as oposições conceituais sobre este signo.

assim por diante, e um outro conjunto para o qual ele atua como um programa, de forma que o programa possa ser tomado como uma representação ou uma concepção – um símbolo – do programado, é a essência do pensamento humano. A intertransponibilidade dos modelos *para* e dos modelos *de* que a formulação simbólica torna possível é a característica mais distinta de nossa mentalidade. (GEERTZ, [1973]1989, p. 70).

A intertransponibilidade entre os modelos *de* e *para* provavelmente apenas seja possível porque o ser humano realiza operações com símbolos e signos, marcando e diferenciando a mentalidade humana. Conforme argumentamos anteriormente, se este aspecto duplo dos padrões culturais exerce uma relação dialética sobre a realidade, logo as operações com signos são produto e produtoras do desenvolvimento social humano. Sem elas o homem ainda seria um animal preso a seus instintos, necessitando, da mesma forma que o castor, de seus genes para interagir com o mundo.

A noção de que o ser humano é um animal que simboliza, conceitualiza e que busca significados abre uma nova abordagem para a compreensão das relações entre, por exemplo, religião, arte, ideologia, valores, argumenta Geertz. Da mesma forma que as necessidades biológicas, a necessidade de dar sentido à experiência e também de dar-lhe forma e ordem são extremamente reais. Assim, a arte, a religião ou a ideologia – e não apenas elas – devem ser interpretadas como atividades simbólicas que buscam facilitar a compreensão do mundo por parte do indivíduo. Nas palavras de Geertz: “Tal como os símbolos oníricos, os símbolos religiosos são ricamente polissêmicos (isto é, têm múltiplos sentidos), espalhando-se profusamente o seu significado num emaranhado de direções. E isto aplica-se tanto aos símbolos religiosos balineses como aos de qualquer outra parte do mundo. Eles são prenes de significados”. (GEERTZ, [1980]1991, p. 135).

Se os símbolos são táticas para englobar situações, então devemos procurar entender como as pessoas definem as situações pelas quais passam. As crenças e valores não precisam adquirir um “significado puro”, mas devem ser analisadas como conceitos que buscam explicar e lidar com o material simbólico. Devem ser analisadas em seus contextos psicobiológicos e sociais.

O homem, animal que faz ferramentas, que ri ou que mente, é também um animal incompleto – ou, mais corretamente, um animal que se completa. Agente da sua própria realização, ele cria a capacidade específica que o define a partir de sua capacidade geral para a construção dos modelos simbólicos. (GEERTZ, [1973]1989, p. 124).

A beleza de ver o ser humano como um animal que se completa e como agente da sua própria realização acarreta para nosso desenvolvimento, tanto como indivíduos quanto como espécie, uma enorme responsabilidade. Se somos responsáveis pelo nosso desenvolvimento e também pelo dos membros imaturos da nossa espécie, é com extremo cuidado que os membros maduros da espécie devem refletir sobre as fontes simbólicas e os padrões culturais que têm à sua disposição. O que queremos quando simbolizamos, conceitualizamos e buscamos significados? Onde queremos chegar? Estas perguntas nos remetem a nosso projeto de futuro e não possuem resposta simples.

Nossa argumentação defende que afinal, o ser humano é este ser capaz de influenciar e mesmo definir seu próprio desenvolvimento. Como um animal que sabe da iminência da morte, pode descolar-se do presente, alçando voo entre o passado e o futuro, orientando suas ações para aquilo que almeja conquistar.

2.4. Conceito viável de homem

Geertz (1973) acredita que a antropologia, ao longo de sua história, tem tentado encontrar sua própria direção para um conceito mais viável de homem, onde tanto a cultura como a variabilidade cultural possam estar juntas, mas sem cair num ponto em que a “unidade básica da humanidade” transforme-se em algo vazio. Quando defendemos a noção que a humanidade e a diversidade de costumes e crenças que ela possui, tanto no tempo como no espaço, não é meramente uma questão de vestimenta ou aparência, também defendemos a ideia de que a humanidade é variada na sua essência e na sua expressão. Mas nesse caso, argumenta Geertz, corremos o risco de jogar fora a noção de *Homem*, que se “esconde debaixo” de seus costumes, e “comprarmos” a noção de *homem*, que ao ser visto “dentro” de seus costumes, perde totalmente a perspectiva do homem, no geral.

Entretanto, apesar de suas reflexões, Geertz não argumenta sobre o que, afinal, é o geral no *Homem*. Podemos pensar, inicialmente, que tanto a capacidade de significar como a de interpretar são gerais no *Homem*. Porém, muitos podem objetar que os animais também interpretam e significam; quem seria capaz de negar que um cachorro significa sua coleira e sua guia, querendo sair para passear?

O ser humano possui uma extrema maleabilidade para viver em qualquer lugar do globo terrestre, seja frio, deserto ou rodado por água. Mas esta capacidade apenas existe graças à cultura, aos diferentes padrões de comportamento constituídos ao longo da história da humanidade. Esta maleabilidade proporcionada pela cultura necessita da (língua)gem para se expressar e para possibilitar a comunicação entre os seres humanos. Podemos afirmar, pois, que aqui está o geral: não há *Homem* sem linguagem e tampouco sem cultura. Todavia, há homem sem linguagem e sem cultura, mas neste caso ele permanece quase um animal, guiado e preso aos seus instintos (como as meninas e os meninos-lobo, por exemplo).

Geertz afirma que foram inúmeras as tentativas de localizar o homem no conjunto dos seus costumes, e todas agiram com uma estratégia intelectual em comum. Estratégia esta denominada pelo autor de “estratigráfica”, uma concepção específica das relações entre os fatores biológico, psicológico, social e cultural na vida humana. Nesta concepção, o ser humano é composto por “níveis”, onde cada um deles está superposto aos inferiores e reforçando aqueles que estão acima dele. Cada um destes níveis é complexo e irreduzível a si mesmo e a análise do homem procede de forma que camada após camada seja retirada, revelando algo completamente diferente abaixo dela. Primeiro, retiram-se as mais variadas formas de cultura e encontram-se as regularidades estruturais e funcionais da organização social. Logo abaixo aparecem os fatores psicológicos e, após eles, finalmente, os fatores biológicos (anatômicos, fisiológicos, neurológicos).

Com o intuito de alcançar uma imagem mais exata do homem, Geertz propõe duas ideias para iniciar esta integração do lado antropológico. A primeira é que a cultura estava sendo observada por um ponto de vista errôneo, ou seja, ao invés de pensarmos a cultura como *padrões* sólidos de comportamento (costumes, tradições, hábitos, etc.), devemos pensá-la como um conjunto de mecanismos de controle (planos, receitas,

regras, instruções) para *governar* o comportamento. E a segunda é que o homem é o animal que mais precisa destes mecanismos de controle extragenéticos, destes programas culturais, para ordenar seu comportamento.

Estas duas ideias não são novas, mas as reformulações que fazem do conceito de cultura e do papel da cultura na vida humana mostram que não são as banalidades empíricas do comportamento humano que definem o homem, mas “os mecanismos através de cujo agenciamento a amplitude e a indeterminação de suas capacidades inerentes são reduzidas à estreiteza e especificidade de suas reais realizações. Um dos fatos mais significativos a nosso respeito pode ser, finalmente, que todos nós começamos com o equipamento natural para viver milhares de espécies de vidas, mas terminamos vivendo apenas uma espécie” (GEERTZ, [1973]1989, p. 33).

Não dirigido por padrões culturais – sistemas organizados de símbolos significantes – o comportamento do homem seria virtualmente ingovernável, um simples caos de atos sem sentido e explosões emocionais, e sua experiência não teria praticamente qualquer forma. A cultura, a totalidade acumulada de tais padrões, não é apenas um ordenamento da existência humana, mas uma condição essencial para ela – a principal base de sua especificidade. (GEERTZ, [1973]1989, p. 33).

Porém, sob nosso ponto de vista, afirmar que a cultura é também um mecanismo de controle não significa afirmar que não contestamos o ambiente no qual vivemos ou que simplesmente reproduzimos o que nossa cultura nos transmite. Jean Itard, em 1801, abre o Prefácio ao primeiro relatório sobre *Os primeiros desenvolvimentos do jovem selvagem do Aveyron* com a seguinte passagem:

Lançado neste globo sem forças físicas e sem ideias inatas, sem condições de obedecer por si só às leis constitucionais de sua organização, que o chamam à primeira posição do sistema dos seres, o homem só no seio da sociedade pode encontrar o lugar eminente que lhe foi assinalado na natureza, e seria, sem a civilização, um dos mais fracos e menos inteligentes dos animais: verdade, sem dúvida, muito rebatida, mas que ainda não se demonstrou rigorosamente. Os primeiros filósofos que a emitiram, aqueles que depois a sustentaram e propagaram, deram como prova sua o estado físico e moral de alguns

povos errantes, que eles olharam como não civilizados porque não o eram à nossa maneira, e nos quais foram extrair os traços do homem no puro estado de natureza. Não, digam o que disserem, ainda não é aí que se deve buscá-lo e estudá-lo. Na mais vagabunda horda selvagem bem como na mais civilizada nação da Europa, o homem é apenas *o que o fazemos ser*; necessariamente *criado por seus semelhantes*, ele contraiu-lhes os hábitos e as necessidades; suas ideias já não são dele; usufrui a mais bela prerrogativa de sua espécie, a suscetibilidade de desenvolver seu entendimento pela força da imitação e pela *influência* da sociedade. (ITARD, 2000, p. 125). (Grifos nossos).

Itard, de forma bela, resume como se dá a relação do homem com a sociedade em que se ele desenvolve. Quando afirma que “a suscetibilidade de desenvolver seu entendimento [se dá] pela força da imitação e pela *influência* da sociedade” coloca de maneira simples que a sociedade *influencia* o desenvolvimento humano, mas não o *determina*, que é exatamente o que defendemos.

Podemos considerar que nossas ideias, nossos valores, nossas emoções, nossos ritos, nossa culinária e, também nosso sistema nervoso, são produtos e produtores da cultura. Mas mais que isso, são produtos manufaturados pela relação dialética entre as tendências, as capacidades e as disposições da cultura na qual nascemos.

Chartres³¹ é feita de pedra e vidro, mas não é apenas pedra e vidro, é uma catedral, e não somente uma catedral, mas uma catedral particular, construída num tempo particular por certos membros de uma sociedade particular. Para compreender o que isso significa, para perceber o que isso é exatamente, você precisa conhecer mais do que as propriedades genéricas da pedra e do vidro e bem mais do que é comum a todas as catedrais. Você precisa compreender também – e, em minha opinião, da forma mais crítica – os conceitos específicos das relações entre Deus, o homem e a arquitetura que ela incorpora, uma vez que foram eles que governaram a sua criação. Não é diferente com os homens: eles também, até o último deles, são artefatos culturais. (GEERTZ, [1973]1989, p. 36-37).

³¹ Catedral de Chartres, localizada na cidade de Chartres, França. Sua construção iniciou-se em 1145 e atualmente é considerada Patrimônio Mundial da UNESCO.

Se, conforme discutimos anteriormente, tanto a (língua)gem como a cultura são o geral no *Homem*, e nós nos formamos e somos formados por elas, então a argumentação de Geertz é mais do que fundamentada. Nós, seres humanos, somos artefatos culturais.

Capítulo 3: A cultura em foco

3.1. Dois momentos históricos, duas disciplinas, dois autores

Realizar uma aproximação entre a perspectiva histórico-cultural de Vigotski e a antropologia interpretativa de Geertz não é tarefa fácil. Primeiramente, porque a ambiência cultural em que estes autores viveram é bem diferente. Vigotski (1896-1934) viveu na Rússia no início do séc. XX, além de vivenciar a Revolução Russa, em 1917. Somado a este ambiente cultural efervescente, biograficamente Vigotski também teve uma vida intensa, porém curta. Morreu com apenas 37 anos e ao longo de sua breve vida dedicou-se a inúmeras áreas, dentre elas a psicologia. No momento em que se debruçava sobre as questões centrais da psicologia, na época esta disciplina ainda estava em formação. Além disso, não se pode deixar de destacar que seus pressupostos teóricos são o materialismo histórico e dialético de Marx e Engels.

De outro lado Geertz (1926-2006), norteamericano que viveu 80 anos e dedicou por volta de 50 deles ao estudo da antropologia, na época uma disciplina já consolidada e reconhecida dentro das Ciências Humanas. Apesar de a antropologia ser uma disciplina consolidada, é importante lembrar que na primeira metade do séc. XX ela passou por importantes reflexões e questionamentos, o giro antropológico. Geertz realiza suas discussões meta-antropológicas neste contexto. Principalmente, baseia-se nas teorias de Max Weber, Dilthey e Ricoeur.

Vigotski, pensador russo do início do séc. XX, preocupado em superar a dicotomia individual/social na psicologia, focando suas discussões na apropriação das formas culturais pelo sujeito. Geertz, antropólogo norteamericano do final do séc. XX, preocupado em repensar a antropologia e a autoridade do antropólogo, além de buscar um novo conceito de cultura, bem como um novo conceito de *Homem*. Realmente, estes autores partem de pontos de vista e de lugares distintos. Afinal, não cabe a um psicólogo definir um novo conceito de cultura, da mesma forma que não cabe a um antropólogo se preocupar com o desenvolvimento humano. Entretanto, uma leitura cuidadosa dos dois capítulos anteriores mostra-nos que há sim pontos em que eles aproximam-se.

Mesmo partindo de níveis distintos – a apropriação das formas culturais pelo sujeito e a meta-etnologia – estes dois autores têm em comum a busca por uma compreensão mais acurada do ser humano. Como chegamos a ser o que somos, (in)dependentemente da nossa cultura. Se Vigotski afirma que todo e qualquer ser humano nasce com as funções elementares e a apropriação das formas culturais faz com que as funções superiores desenvolvam-se, Geertz enfatiza que somos todos seres humanos porque a variabilidade cultural nos faz diferentes.

Além desta afinidade apontada no parágrafo anterior, é interessante notar que ambos os autores colocam o foco das suas teorias na cultura. Entretanto, não há qualquer novidade em ver um antropólogo valorizar o aspecto cultural em seus trabalhos. Afinal, se não é isso que um antropólogo faz, o que seria? Todavia, Geertz enfatiza a cultura e seu aspecto relacional, pois as teias de significados são tecidas em/no grupo. Já Vigotski enfatiza o aspecto relacional de toda e qualquer situação social, destacando o papel central da cultura nesta relação.

Partindo desse pressuposto básico, discutiremos outros pontos nos quais uma concepção permeia a outra.

3.2. Cultura como mecanismo de controle

Geertz, ao questionar-se sobre a etnologia e sobre um novo conceito de cultura, enfatiza as teias de significado e a cultura como mecanismo de controle. E ao fazê-lo valoriza uma noção de cultura que rejeita a visão estritamente idealista dela em favor de uma visão que valoriza os artefatos de mediação³², ou os instrumentos técnico-semióticos.

³² Para Cole (2003), um artefato é um aspecto do mundo material que foi modificado ao longo da sua história de incorporação na ação humana. Em virtude das mudanças fundidas no processo de sua criação e seu uso, os artefatos são simultaneamente ideais (conceituais) e materiais. Eles são ideais na medida em que sua forma material foi moldada pela sua participação nas interações, das quais era previamente uma parte. Ao definir os artefatos desta forma, suas propriedades aplicam-se igualmente à linguagem e às formas mais conhecidas de artefatos, constituídas pela cultura material, como mesa, faca, etc. Neste sentido, nenhuma palavra existe sem sua instância material, seja ela as ondas sonoras, os movimentos das mãos ou a escrita; deste modo, toda e qualquer mesa, por exemplo, corporifica uma ordem imposta por seres humanos pensantes.

A perspectiva da cultura como “mecanismo de controle” inicia-se com o pressuposto de que o pensamento humano é basicamente tanto social como público – que seu ambiente natural é o pátio familiar, o mercado e a praça da cidade. Pensar consiste não nos “acontecimentos na cabeça” (embora sejam necessários acontecimentos na cabeça e em outros lugares para que ele ocorra), mas num tráfego entre aquilo que foi chamado por G. H. Mead e outros de símbolos significantes – as palavras, para a maioria, mas também gestos, desenhos, sons musicais, artifícios mecânicos como relógios (...). (GEERTZ, [1973]1989, p. 33).

Cole (2003) enfatiza que Geertz, ao ressaltar a perspectiva da cultura como um “mecanismo de controle” cria uma grande afinidade entre esta noção e a mediação via artefatos/instrumentos técnico-semióticos. Tanto os artefatos como os símbolos significantes³³ sofreram alguma modificação conforme o seu uso pelos grupos humanos, sendo aperfeiçoados para melhor atender às necessidades de uso destes grupos.

Já discutimos no Capítulo 2 que, segundo Geertz, a cultura vista como um mecanismo de controle remete-nos à ideia de que ela governa nosso comportamento, com planos, receitas, regras ou instruções. E estas regras ou receitas estão disponíveis para todo e qualquer indivíduo que pertença (ou não) a uma cultura, afinal são públicas. O fato é que onde quer que o antropólogo vá, irá encontrar a função simbólica nos mais variados grupos, já que esta é universal.

Quando Cole argumenta sobre os aspectos ideais e materiais dos artefatos, busca romper com os enfoques da cultura como algo explicitamente interno – ideal, que ocorre apenas nos pensamentos – ou como algo explicitamente externo – a cultura material. Tanto os artefatos como os símbolos significantes possuem uma dupla natureza, são ideais ao mesmo tempo em que são materiais. São constituídos pela sua porção física e também pela sua porção simbólica. Isso significa que dois extremos devem ser evitados quando buscamos compreender a coesão cultural de determinado grupo: 1. a vida humana seria impossível se cada evento fosse experienciado de forma *sui generis*, como uma instância isolada do todo; 2. não nos ajuda acreditar que um evento de certa cultura é representativo de todos os eventos desta cultura (por exemplo, a briga de galos

³³ Conceito que Geertz toma de G. H. Mead (1863-1931) e que o próprio Geertz define como as palavras, os gestos, os desenhos, os sons musicais, os artifícios mecânicos (relógios, etc.) e os objetos naturais (como joias, etc.). (GEERTZ, [1973]1989, p. 33).

balinesa não representa toda a cultura balinesa, da mesma forma que o futebol não representa toda a cultura brasileira, apesar de ser uma parte importante dela). (COLE, 2003).

The “internal” and “external” approaches to culture, applied to how to locate structure in the cultural medium, veer in predictably different directions. As external sources of coordination one can point to the many material manifestations of human action, the intricate “webs of significance” in its outer aspect. These are clearly visible as embodied symbols, routines, and rituals for coordinating artifacts. The opposite, internal line of explanation posits internal psychological structures or cultural knowledge as the sources of intersubjectivity and coordinated action and seeks to understand the processes of interpretation. (COLE, 2003, p. 124).

Cole propõe, pois, um enfoque histórico cultural que identifique o ponto de articulação entre estes dois lados da cultura na natureza dual dos artefatos/instrumentos técnico-semióticos.

3.3. A cultura é pública

Retomando os dois primeiros capítulos, ambos os autores enfatizam a cultura como algo público. Conforme já discutimos no item 1.7. *Natural, social, cultural: o Histórico-Cultural*, Vigotski defendia que o cérebro humano é capaz de acionar diferentes sistemas de signos. Sistemas estes que são a herança de cada cultura e devem ser apropriados por cada novo membro deste grupo específico.

Independentemente da cultura a qual fazemos parte, todos temos as funções elementares, ou seja, no que concerne o âmbito natural, somos todos iguais. O que nos torna diferentes tanto como indivíduos quanto como grupos culturais é que as funções psicológicas superiores são apropriadas conforme a cultura a qual pertencemos. Os sistemas públicos de signos variam de acordo com a variação das culturas. Segundo Valsiner e Van der Veer:

Esta ideia implicava que o pensamento humano, e processos psicológicos superiores em geral, são primariamente atos manifestos conduzidos em termos dos materiais objetivos de cada cultura comum, e apenas secundariamente uma questão privativa. A origem de todos os processos psicológicos superiores, especificamente os humanos, não pode, portanto, ser encontrada na mente ou no cérebro de uma pessoa individual, mas deve ser procurada nos sistemas de signos sociais “extracerebrais” que uma cultura proporciona. (VALSINER; VAN DER VEER, 1996, p. 244).

Relembrando a discussão realizada no Capítulo 2, Geertz também defende que a cultura é pública, afinal é um documento de atuação. Ou seja, oferece regras ou normas para a atuação do ser humano que vive em sociedade. Geertz afirma que a cultura humana é ingrediente do pensamento humano e que este não é um processo essencialmente privado. Somado a isso, seu conceito de cultura enfatiza um padrão de significados transmitido historicamente e expresso por meio de formas simbólicas. Assim, o pensamento humano necessita de estruturas simbólicas públicas, ou artefatos, no sentido atribuído por Cole (2003), para construir seu padrão de atividades. Sem estas estruturas públicas, o pensamento humano não tem como orientar-se.

A cultura pensada como “mecanismo de controle” exige o pressuposto de que o pensamento humano é tanto social como público, ou seja, seu “ambiente natural” é o mercado, a escola, a sala da família, etc. O pensar não está nos “acontecimentos na cabeça”, mas sim no tráfego existente entre os símbolos significantes ou a qualquer coisa que esteja no plano das ideias e seja usada para dar significado à experiência. Os indivíduos, quando nascem, já encontram estes símbolos em uso corrente na comunidade da qual fazem parte e quando morrem, estes símbolos também continuam em circulação, sofrendo alguns acréscimos, subtrações ou alterações. E enquanto vive, este indivíduo utiliza-se destes símbolos para fazer uma construção dos acontecimentos que permeiam sua vida, autorientando-se no fluxo ininterrupto da vida social.

Ao constatarmos que a cultura é composta por símbolos não podemos esquecer que ambos, cultura e símbolos, são responsáveis por munir de elementos intelectuais o processo social. Somado a isso, ainda articulam o mundo e fornecem as diretrizes para se atuar nele. Da mesma forma que a cultura, a religião também possui um aspecto dual, sendo escolhida por Geertz como a “sinopse” da cultura. Afinal, a religião além de nos

dizer como é o mundo, ainda nos apresenta formas de atuar nele. “Em suma, símbolos sagrados constroem um mundo que faz sentido, e ao compreender o mundo aprendemos a nos conduzir. Mas os símbolos religiosos só podem funcionar dessa forma na medida em que são aceitos e absorvidos” (KUPER, 2002, p. 135).

Da mesma forma, Vigotski afirma que todas as funções psicológicas superiores do sujeito foram, anteriormente, sociais. Afinal, as funções superiores são, primariamente, uma relação social entre pessoas. A noção de apropriação defendida por Smolka (2000) e Clot (2006) é crucial para este entendimento. Os seres humanos apropriam-se daquilo que é partilhado pelo grupo e incorporam a cultura do grupo no qual vivem. É a partir da apropriação que o sujeito adquire e desenvolve as experiências culturais. Mas estas experiências devem estar “disponíveis publicamente” para que o sujeito possa ter acesso a elas. Entretanto, também devemos nos perguntar se esta relação não se dá de maneira oposta, ou seja, será que não são as experiências culturais que permitem ao sujeito apropriar-se da cultura? A partir do que foi discutido até agora, não se pode negar que esta relação entre as experiências culturais e a apropriação da cultura é dialética, de mesma forma que precisamos da cultura para nos apropriar das experiências, sem as experiências é impossível a apropriação da cultura.

A seguinte passagem de Luria sobre o tema é elucidativa:

Não somos, de forma alguma, os primeiros a perceber que a comparação da atividade intelectual em diferentes culturas poderia produzir informações importantes acerca da origem e da organização do funcionamento intelectual do homem. Durante muitas décadas, antes que eu conhecesse Vigotskii, houve um debate muito difundido acerca da questão que consiste em saber se as pessoas que crescem sob circunstâncias culturais diversas serão diferentes no que tange às capacidades intelectuais básicas que se desenvolverão quando adultas. Já no começo do século, Durkheim admitia que os processos básicos da mente não são manifestações da vida interior do espírito ou o resultado da evolução natural; a mente origina-se na sociedade. (LURIA, 2012, p. 39).

Um dos processos básicos da mente é da aquisição da linguagem. Sob este aspecto, Vigotski ([1934]2009) realiza uma interessante discussão acerca da linguagem

egocêntrica da criança³⁴, partindo da concepção piagetiana. No pensamento de Vigotski a linguagem egocêntrica seria um estágio transitório, mas entre a fala exterior e a fala interior, fazendo inclusive um paralelo com a fala interior no adulto. A linguagem interior do adulto é voltada para o próprio sujeito, distinta da linguagem social, voltada para comunicação e relação com o mundo externo. A linguagem egocêntrica não desapareceria com o desenvolvimento da linguagem social – como afirma Piaget – mas sim sofre um processo de apropriação, tornando-se a linguagem interior do adulto.

A fala egocêntrica constitui uma linguagem para a pessoa mesma e não uma linguagem social, com funções de comunicação e interação. Esse “falar sozinho” é essencial porque ajuda a organizar melhor as ideias e planejar melhor as ações. É como se a criança precisasse falar para resolver um problema que, nós adultos, resolveríamos apenas no plano do pensamento.

Assim, quando ocorre uma diminuição da vocalização egocêntrica, a criança passa a abstrair o som, “pensando as palavras” sem precisar dizê-las. Começa então a fase do discurso interior, fase posterior à fala egocêntrica. Aqui, pensam-se as palavras – o pensamento é expresso em palavras. Porém, o pensamento é um plano mais profundo do discurso interior, que tem por função criar conexões e resolver problemas, o que não é, necessariamente, feito em palavras; pode ser feito em imagens ou ideias.

Essa apropriação da fala egocêntrica para fala interna e sua conseqüente transformação em pensamento só é possível pois os recursos culturais são acessíveis a cada novo membro potencial da cultura na forma dos sistemas públicos de signos/símbolos. Como já mencionamos, estes sistemas públicos precisam, primeiramente, ser dominados por meio de um ato manifesto para depois passarem a funcionar internamente, após o processo de apropriação.

Porém, como bem nos lembra Clot (2006), o mundo social possui uma discordância criadora. O simples fato de a cultura ou os sistemas de signos/símbolos serem públicos, por serem um documento de atuação, não faz com que haja sempre

³⁴ A progressão da fala social para a fala interna, ou seja, o processamento de perguntas e respostas dentro de nós mesmos – o que estaria bem próximo ao pensamento –, representa a transição da função comunicativa para a função intelectual. Nesta transição, surge a chamada fala egocêntrica. Trata-se da fala que a criança emite para si mesma, em voz baixa, enquanto está concentrada em alguma atividade. Esta fala, além de acompanhar a atividade infantil, é um instrumento para pensar em sentido estrito, isto é, planejar uma resolução para a tarefa durante a atividade na qual a criança está entretida.

concordância entre os sujeitos envolvidos em uma mesma situação. Sempre colocamos algo de novo nas situações que vivenciamos e esta é a grande beleza da vida em sociedade. Cada indivíduo é capaz de compreender e significar suas experiências de uma forma distinta da de outro indivíduo.

Geertz realiza uma discussão que segue o mesmo princípio quando busca questionar o papel do autor na produção das etnografias. Afinal, se cada sujeito traz algo de si para aquilo que vive, é impossível um antropólogo realizar uma discussão acerca dos costumes de outro povo sem implicar-se nesta discussão. Há sempre algo do antropólogo nas etnografias que escreve e as dúvidas e incertezas experienciadas em campo influenciam na produção do texto final.

Se a etnografia é uma fabricação, é também uma escrita feita a partir do ponto de vista de seu autor. Em muitos textos etnográficos encontramos a preocupação científica do autor em não ser suficientemente neutro; noutros, encontramos a preocupação humanista do autor em não estar suficientemente engajado. Entretanto, em qualquer um dos casos o que vemos são etnógrafos que buscam nos convencer de que realmente “estiveram lá” e que se nós estivéssemos em seus lugares, também teríamos visto o que eles viram, sentido o que sentiram e tirado as mesmas conclusões. Buscam nos persuadir, através da linguagem, de que seu ponto de vista não é passível de questionamento.

O mundo social vive em constante mudança, em movimento. Não pode ser visto como algo pronto, acabado. Assim, o social está sempre em movimento, e nossa forma de dar sentido ao mundo, também. Nesse sentido, a etnografia e os textos antropológicos que são sempre situados, buscam revelar algo que aconteceu em determinado momento e em determinado lugar. Buscam trazer ao leitor algo que o antropólogo, como individualidade que pertence a um contexto histórico-cultural específico, pode apreender em seu trabalho de campo. Estes textos não podem ser vistos como a *verdade*, mas sim como a maneira de um grupo ou de um indivíduo dar sentido ao mundo social em que vive (sentido este “sistematizado” pelo antropólogo), sem esquecer que este sentido está em constante mudança.

Mas devemos sempre ter em conta que toda e qualquer análise cultural é sempre incompleta, e quanto mais profundas as análises, mais incompletas serão. Quando nos

comprometemos com um conceito semiótico de cultura e uma abordagem interpretativa do seu estudo, estamos alinhando-nos com uma etnografia “essencialmente contestável”, defende Geertz.

3.4. Concepções complementares

Os grupos humanos oferecem as mais variadas respostas às perguntas profundas que eles/nós temos, e a maneira como estas respostas são dadas impactam o desenvolvimento dos indivíduos que crescem nestes grupos. Vigotski é enfático quando afirma sobre a importância do meio onde determinado sujeito se desenvolveu para compreendermos justamente este desenvolvimento (cf. 1.3. *Gênese social do pensamento: as funções psicológicas superiores*). Somado a isto, ao longo do desenvolvimento infantil a própria relação da criança com o meio modifica-se. Conforme discutimos no Capítulo 1, devemos buscar sempre os indicadores relativos no que concerne à criança – e também aos adultos – e nunca os absolutos.

Da mesma forma, o antropólogo quando realiza o trabalho de campo também deve buscar indicadores relativos e nunca absolutos. As relações sociais são extremamente dinâmicas para serem cristalizadas e quando as cristalizamos chegamos à noção de cultura como um todo complexo, que tantos já criticaram. Porém, pode-se argumentar que Vigotski busca compreender o desenvolvimento humano, de um lado, e Geertz as teias de significados de outro, o que inviabilizaria esta argumentação. Entretanto, se desenvolvemos as funções psicológicas superiores conforme a cultura na qual estamos inseridos, a compreensão das teias de significado de determinado grupo é essencial para compreendermos o desenvolvimento de suas funções superiores.

Entre os seres humanos, nem o pensamento nem o sentimento são autônomos, um fluxo autocontido de subjetividade, mas cada um deles depende da utilização pelos indivíduos dos “sistemas de significação” socialmente disponíveis, construções culturais incorporadas na linguagem, costumes, arte e tecnologia – isto é, nos símbolos. (...) Sem padrões de significado coletivamente desenvolvidos, socialmente transmitidos e culturalmente objetivados – mitos, ritos, doutrinas, fetiches ou que seja – eles [pensamento e sentimento] não existiriam. E quando estes padrões se alteram, como,

dada a transitoriedade das coisas terrenas, inevitável e continuamente fazem, eles também mudam. (GEERTZ, [1968]2004, p. 32).

O que buscamos mostrar com esta argumentação é que estas duas perspectivas – a antropologia interpretativa e a psicologia histórico-cultural – mesmo partindo de pontos distintos e de objetos distintos, possuem concepções complementares. Quando nosso foco é o desenvolvimento das funções superiores, as teias de significado podem ajudar-nos sobremaneira. E, apesar da preocupação da antropologia não ser o psiquismo humano, quando buscamos compreender as teias de significados de um grupo – normalmente o fazemos a partir de conversas e observações de indivíduos – o entendimento de suas funções superiores e de seu desenvolvimento podem ser de extrema valia.

Nesse sentido, a definição de cultura destes autores complementa-se. Sinteticamente, a cultura para Vigotski é “um produto, ao mesmo tempo, da vida social e da atividade social do homem” (VYGOTSKY, [1931]1997, p. 106). Isso significa que para este autor ela é entendida como prática social e como produto do trabalho social, nos termos de Marx e Engels. Em outras palavras, a cultura resulta das características da dinâmica das relações sociais de certa sociedade.

Para Vigotski a cultura é a totalidade das produções humanas (técnicas, artísticas, científicas, tradições, instituições sociais e práticas sociais). Em síntese, tudo que, em contraposição ao que é dado pela natureza, é obra do homem. Evidentemente, isso não é suficiente para explicar a natureza da cultura. Como aparece em outros textos do autor e na literatura especializada que trata esta questão, a natureza da cultura está relacionada com o caráter duplamente instrumental, técnico e simbólico, da atividade humana. (PINO, 2000, p. 54).

Ao definir a cultura como um produto da vida social, Vigotski enfatiza a atividade produtiva do sujeito e o caráter instrumental duplo – técnico e simbólico – da atividade humana. Como bem enfatiza Pino (2000), a dicotomia natureza-cultura não é suficiente para explicar o caráter da segunda, mas como já mencionamos anteriormente, não se deve esperar que um psicólogo preocupe-se em conceitualizar a cultura. Ademais,

pode-se perceber que esta noção de cultura como a “totalidade das produções humanas” assemelha-se ao “todo mais complexo” que Geertz tanto critica em Tylor (cf. item 2.1. *Introdução*).

Apesar de o conceito de cultura de Vigotski ser análogo ao de Tylor, quando aquele reflete sobre o papel da cultura na vida humana, o aspecto relacional é enfatizado e ao longo de sua obra percebemos que sua concepção de cultura nem sempre corresponde à sua definição do termo. As produções humanas fazem parte e estão intimamente interligadas às teias de significados; entendendo homem como grupo humano, a cultura é o conjunto de produções desse grupo.

Vigotski escreve sua definição de cultura no ano de 1931, ou seja, 60 anos a definição de Tylor, feita em 1871. Como mencionamos no Capítulo 2, foi apenas na década de 1950 que o conceito de cultura foi realmente revisto e redefinido na antropologia, até o momento a definição predominante ainda era a desse antropólogo. É de se esperar, pois, que o conceito de Vigotski assemelhe-se ao de Tylor. Porém, a definição daquele não exclui a cultura como algo que também está no campo das ideias, o que esse não faz. Mais uma vez, enfatizamos o caráter relacional a respeito do papel da cultura, o que torna a concepção do psicólogo diferenciada.

3.5. A linguagem

Outra possível convergência entre os trabalhos de Vigotski e Geertz é a importância que os dois autores atribuem à linguagem. Se, conforme já afirmamos anteriormente – 1.4. *Mediação semiótica* – o que instaura o especificamente humano, na concepção de Vigotski, é a relação com o outro na/pela linguagem, então é também por meio dela que o sujeito, aos poucos, apropria-se das teias de significados de seu grupo e torna-se um indivíduo social, humanizado.

É ao relacionar-se com os membros maduros da espécie que as crianças passam a significar a realidade ao seu redor, o que ocorre por interações sujeito=>sujeito=>objeto. Os instrumentos e os signos são fundamentais neste processo de mediação, auxiliando os seres humanos a organizarem sua atividade instrumental. Entretanto, ao organizar a atividade instrumental, os signos também nos auxiliam a controlar nosso próprio

comportamento. Mais uma vez, se as funções superiores são apropriadas a partir do contato com outros seres humanos, e se a linguagem é central neste contato, sem ela provavelmente não seria possível que esta apropriação fosse bem sucedida.

Já para Geertz, o que o antropólogo busca não é tornar-se um nativo, mas sim poder conversar com os nativos, o que é muito mais difícil do que simplesmente falar com eles. Ao buscarmos a definição destes termos – conversa e fala – no dicionário Houaiss (2008), encontramos uma diferença básica. Fala significa: 1. faculdade ou ação humana de emitir palavras; 2. mensagem feita em público, discurso. Já conversa significa: 1. troca de palavras, de ideias, entre duas ou mais pessoas; diálogo, conversação, palestra; 2. assunto dessa troca. Fica claro, pois, porque Geertz enfatiza a importância do antropólogo buscar conversar com os nativos. Afinal, o trabalho antropológico exige troca, permuta. Não basta simplesmente querer conhecer o outro sem fazer-nos conhecer.

É a partir do diálogo e da troca de ideias que o antropólogo busca alargar o universo do discurso humano, procurando entender as respostas que outros grupos deram a perguntas que nós também temos. Já Vigotski, busca realizar um estudo do psiquismo humano e sua formação num determinado meio histórico-cultural. Luria escreveu a seguinte passagem sobre esta questão:

Para explicar as formas mais complexas da vida consciente do homem é imprescindível sair dos limites do organismo, buscar as origens desta vida consciente e do comportamento ‘categorial’, não nas profundidades do cérebro ou da alma, mas sim nas condições externas da vida e, em primeiro lugar, da vida social, nas formas histórico-sociais da existência do homem. (LURIA, 1987, p. 20-21).

O excerto transcrito acima nos mostra que também para a perspectiva histórico-cultural é essencial conhecer as teias de significados de determinado grupo para entender o significado de um gesto. A linguagem é, antes de tudo, social (cf. Capítulo 1). Se, como afirmam os autores da perspectiva histórico-cultural, a linguagem tem um aspecto constitutivo na consciência humana, sem ela o ser humano não conseguiria relacionar-se com o outro e nem consigo mesmo. Lembrando que nossa relação conosco se dá sempre de forma indireta, cf. *1.2. Homo duplex: a lei de dupla formação*.

Retomando a discussão realizada no item 1.4.1. *Sentido e significado*, quando Vigotski afirma a importância de tomarmos a palavra como unidade de análise, ele quer, mais uma vez, enfatizar que a palavra ou o indivíduo não está fora da cultura ao exprimir-se. Por mais que o sentido de uma palavra relacione-se intimamente com a pessoa que a proferiu, ele não pode ser totalmente desconectado de um contexto mais amplo, no qual esta pessoa se insere.

Quando o antropólogo busca conversar com os nativos, sua busca é justamente pela compreensão, ainda que mínima, dos sentidos das palavras, dos gestos, das cerimônias. Claro que sem o seu significado, sem o que o grupo compreende destas palavras, gestos e cerimônias, é quase impossível entender a forma do sujeito apreendê-las. Tanto para Vigotski como para Geertz o meio do grupo pesquisado é essencial para compreender as atitudes que seus integrantes tomam. Sem conhecermos este meio é impossível interpretar as intenções e os significados das atitudes dos sujeitos.

3.6. Tornar-se humano é tornar-se individual

Quando colocamos a cultura no centro de nossas investigações, percebemos que tanto para Vigotski como para Geertz, tornar-se humano é tornar-se individual; a cultura é responsável por criar e produzir singularidades.³⁵ Não encontramos duas pessoas iguais na sua forma de relacionar-se consigo mesma ou com o mundo, mesmo na sua forma de compreender e tecer as teias de significado ao seu redor. A cultura nos disponibiliza artefatos e nós, a partir do nosso desenvolvimento, vamos lidar com estes artefatos das mais distintas formas. Cada ser humano é único e isto é o que nos une como humanidade, independentemente se comemos carne ou não, se somos monogâmicos ou poligâmicos; da Rússia ao Marrocos cada ser humano é singular. Todavia, todo ser humano relaciona-se de forma dialética com a cultura na qual cresceu, perpetuando algumas concepções e negando outras.

Quando discutimos o desenvolvimento das funções psicológicas superiores no item 1.3., argumentamos que somos biologicamente compatíveis e psicologicamente

³⁵ Alguns estudiosos da obra de Vigotski argumentam que a singularidade do sujeito não é uma das preocupações deste autor, sua busca é pelo universal no ser humano. Entretanto, segundo nosso ponto de vista e também o de Del Río e Álvarez (2007), esta é sim uma leitura possível da obra do pensador russo.

análogos, mas não iguais. A espécie humana desenha a si mesma ao produzir e ser produzida pelas/nas relações sociais, por isso somos análogos psicologicamente, porque é impossível que as pessoas signifiquem e deem sentido a uma situação da mesma forma. Desenhar o próprio desenvolvimento é uma das marcas mais fortes da humanidade, pois podemos olhar para o futuro com aquilo que almejamos alcançar e trabalhar no presente para concretizar nossos planos, ao fim e ao cabo somos responsáveis por dirigir nossa própria conduta. Nossa atividade criadora, ao mesmo tempo em que nos transforma, transforma também o ambiente ao nosso redor.

O fato é que podemos ser qualquer ser humano, mas nos tornamos apenas e exclusivamente um, conforme a cultura na qual nascemos e conforme significamos esta cultura. No Capítulo 2, itens 2.3. *Afinal, o que é o ser humano?* e 2.4. *Conceito viável de homem*, já havíamos discutido esse ponto de vista, a partir da perspectiva de Geertz. Segundo este autor, o que nos une como espécie é justamente a variabilidade cultural, a possibilidade do ser humano de tecer as mais variadas teias de significados, conforme a maneira do grupo relacionar-se com o mundo que o rodeia.

Apesar de enfatizarmos que o ser humano é único e singular, não menosprezamos que os indivíduos de uma mesma cultura têm algo em comum que os une. Conforme discutimos no item 1.4.1. *Sentido e significado* há uma base comum para que exista um mínimo de entendimento entre as pessoas do mesmo grupo. Ser único e singular não faz com que o ser humano se “liberte” da cultura na qual desenvolveu suas funções psicológicas superiores, apenas faz com que ele seja diferente de outra pessoa, com suas próprias idiossincrasias e maneiras de compreender o mundo, maneiras estas marcadas pelo contexto cultural no qual se desenvolveu, claro. A relação dialética entre sujeito e cultura não pode e nem deve ser ignorada tanto pelo psicólogo como pelo antropólogo.

No processo de desenvolvimento humano a mudança é constante e a forma como cada sujeito interage com ela também é responsável por gerar um ser humano singular. Desde o nascimento o homem necessita de outros para sobreviver, o que nos torna seres essencialmente dialógicos, necessitamos do contato com/do o outro para nos tornarmos seres humanos.

O requerer e depender por longo tempo de outros para sobreviver e tornar-se uma pessoa faz do humano um ser dialógico por natureza. Essa dialogia, essa necessária relação com os outros, é concebida como atravessada pela linguagem, pela cultura e pela interpretação que uma pessoa faz da outra e da situação. Como os parceiros de interação são vários, assim como são variados os papéis ou as posições que atribuem ou assumem um em relação ao outro, múltiplas são as interpretações da pessoa para o mundo e do mundo para a pessoa. Isso possibilita a construção de sentidos diversos e até mesmo contraditórios a respeito de um mesmo fenômeno ou de uma mesma situação. (ROSSETTI-FERREIRA, 2004, p. 17).

A compreensão destes sentidos diversos e contraditórios não é tarefa fácil, nem ao antropólogo e tampouco ao psicólogo. Isso se dá porque nos apropriamos e desenvolvemos as funções psicológicas superiores de forma diversa, mas ainda assim, todos os seres humanos o fazem. São as relações sociais nas quais o sujeito se desenvolveu que irão nos ajudar nesta compreensão, mas elas sozinhas não são suficientes, é preciso sempre olhar para o sujeito e buscar também como ele se relaciona com o todo.

O ser humano, como animal responsável por sua própria evolução³⁶, possui uma imensa responsabilidade, principalmente com os membros imaturos da nossa espécie. Se os adultos são os responsáveis por alçar as crianças às teias de significados tecidas pelo grupo, cabe-nos perguntar que teias são essas que oferecemos a elas. A ideia de que desenvolvemos as funções superiores conforme nossa cultura leva-nos a reflexão de quais funções gostaríamos que nossa sociedade adquirisse. Nos capítulos anteriores, ambos os autores ou seus comentadores argumentaram que ler em voz alta é uma função mais elementar do que ler para si próprio, o que apenas se efetuou como habilidade na Idade Média. A leitura para si, como função psicológica superior, precisou de momentos prévios para realmente ser apropriada pela humanidade e sem esses momentos anteriores talvez ela não chegasse a se efetivar.

Da mesma forma, podemos nos indagar sobre o que as novas tecnologias e o mundo virtual estão acarretando ao desenvolvimento das funções superiores das novas

³⁶ Lembrando que este termo possui inúmeras definições, neste caso queremos apenas enfatizar o desenvolvimento gradual da espécie humana e não uma evolução ascendente, com um sentido positivista.

gerações. Velocidade, multiplicidade de informações, superficialidade das/nas relações. Será que a capacidade de concentração das pessoas que estão crescendo neste contexto será a mesma daqueles que cresceram sem estas tecnologias? E a capacidade de solucionar problemas?

Enfim, sem uma pesquisa que busque estas respostas de forma compromissada, apenas nos resta especular. Mas refletir sobre o tema mostra-nos o quão complexa é esta questão.

Considerações Finais

A tarefa que nos impusemos neste trabalho não foi simples; aproximar autores de épocas e de disciplinas distintas requer muito cuidado e moderação. Porém, a centralidade da cultura e, principalmente, das relações sociais que estes autores enfatizam ao longo de suas obras apontam para possibilidade desta aproximação. Ao longo deste texto fica claro, na verdade, que mais do que uma aproximação é possível ver que uma teoria complementa a outra. Basicamente, o desenvolvimento das funções psicológicas superiores e a teia de significados tecida pelos grupos de seres humanos são essenciais para que nos tornemos humanizados, para além de sermos homens.

Além disso, para que estas funções superiores se desenvolvam e que os membros imaturos da espécie sejam alçados às teias de significados é essencial que as crianças aprendam a viver no grupo do qual fazem parte, aprendendo a língua, os hábitos, os ritos, os tabus, etc. O ser humano precisa e depende da aprendizagem para desenvolver-se.

Os aportes que trouxemos aqui nos fornecem apenas um vislumbre das possibilidades de aproximação, outros tantos pontos podem ser encontrados entre as obras de Vigotski e de Geertz. Afinal, cada um a sua maneira buscou compreender como e porque cada cultura constitui seus membros de formas tão diversas, porém de maneira tão impactante. Mesmo negando ou questionando os costumes e hábitos do grupo no qual nascemos, sempre seremos membros deste grupo, pensando e dirigindo nossas atitudes a partir daquilo que (não) aceitamos como padrão de comportamento.

De outro lado, enfatizamos ainda a importância de uma maior compreensão da obra de Geertz para os estudos em educação, muitos dos quais se utilizam dos conceitos de descrição densa e de cultura discutidos por esse autor. O panorama acerca de sua obra e suas reflexões pode ajudar na compreensão de seu programa de trabalho e, principalmente, das suas escolhas metodológicas.

Entretanto, acreditamos que as Ciências Sociais também podem se beneficiar dessas aproximações, reconhecendo a importância de Vigotski como pensador preocupado com o desenvolvimento humano. Suas reflexões como psicólogo que busca

compreender os planos filogenético e ontogenético do desenvolvimento podem agregar à busca pela compreensão da cultura e da coletividade, foco das Ciências Sociais.

Por mais ambiciosas que estas aproximações aparentem ser, o que buscam é simplesmente realizar uma conversa entre esses autores, mostrando que mesmo com contextos e pressupostos teórico distintos, é possível sim encontrar caminhos nos quais eles andam lado a lado.

Referências Bibliográficas

Lev Vigotski

- VIGOTSKI, Lev. Pensamiento y lenguaje. In: VYGOTSKI, Lev. *Problemas de Psicología General – Obras Escogidas* – v. II. (edição dirigida por Alvarez, A. e Del Rio, P.) Madri: Visor, [1934]1993a, p. 11-348.
- _____. The History of the Development of Higher Mental Functions. *The Collected Works*. New York: Plenun Press, vol. 4, [1931]1997.
- _____. *A tragédia de Hamlet, príncipe da Dinamarca*. Tradução Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, [1915]1999.
- _____. *Psicologia da arte*. São Paulo: Martins Fontes, [1925]1999a.
- _____. Manuscrito de 1929. *Educação & Sociedade*, Campinas, v. 21, n. 71, Julho de [1929]2000.
- _____. *Psicologia Pedagógica*. São Paulo: Martins Fontes, [1926]2001.
- _____. *Teoria e método em Psicologia*. São Paulo: Martins Fontes, [Década de 1920]2004.
- _____. *A formação social da mente: o desenvolvimento dos processos psicológicos superiores*. 7ª edição. São Paulo: Martins Fontes, [1984]2007.
- _____. *Pensamento e linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, [1934]2008.
- _____. *A construção do pensamento e da linguagem*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, [1934]2009.
- _____. *Imaginação e criação na infância: ensaio psicológico: livro para professores*. Apresentação e comentários Ana Luiza Smolka. São Paulo: Ática, [1930]2009a.
- _____. *Quarta aula: a questão do meio na pedologia*. Tradução de Márcia Pileggi Vinha. *Psicologia USP [online]*, vol.21, n.4, pp. 681-701, [1933-1934]2010.

Clifford Geertz

- GEERTZ, Clifford. *The Religion of Java*. Free Press of Glencoe, 1960.
- _____. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- _____. *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton, NJ: Princeton University, 1980.

- _____. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books, 1983.
- _____. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC Editora, [1973]1989.
- _____. *Negara: o teatro estado no século XIX*. Lisboa: Difusão Editorial Lda., [1980]1991.
- _____. *Nova luz sobre a antropologia*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., [2000]2001.
- _____. *Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., [1968]2004.
- _____. *Obras e Vidas: o antropólogo como autor*. Tradução Vera Ribeiro. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, [1988]2009.

- AMARAL, Maria Nazaré de Camargo Pacheco. Dilthey – conceito de vivência e os limites da compreensão nas ciências do espírito. *Trans/Form/Ação*. São Paulo, v.27 (2), p.51-73, 2004.
- ANDRÉ, Marli Eliza D. A. *Etnografia da prática escolar*. Campinas: SP: Papyrus, 1995.
- AZZAN JÚNIOR, Celso. *Antropologia e interpretação: explicação e compreensão nas antropologias de Lévi-Strauss e Geertz*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1993.
- BANKS-LEITE, Luci. Resenha - BRAIT, Beth; SOUZA-e-SILVA, Maria Cecília (orgs.). Texto ou discurso? São Paulo: Contexto, 2012. 302 p. *Bakhtiniana*, São Paulo, 8 (2): 241-246, Jul./Dez. 2013.
- BIERSACK, Aletta. Saber local, história local: Geertz e além. In HUNT, Lynn. *A nova história cultural*. Tradução Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- BOAS, Franz. As limitações do método comparativo da antropologia (1896). In CASTRO, Celso (org.). *Franz Boas: Antropologia Cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.
- _____. *Race, Language and Culture*. New York: MacMillan, 1940 [1896].
- BRAGA, Elizabeth dos Santos. *A constituição social da memória: uma perspectiva histórico-cultural*. Ijuí: Editora Unijuí, 2000.

- _____. A constituição social do desenvolvimento. *Revista Educação*. História da Pedagogia: Lev Vigotski. São Paulo, volume 2, p. 20-29, 2010.
- _____. Tensões eu/outro: na memória, no sujeito, na escola. In: SMOLKA, Ana Luiza; NOGUEIRA, Ana Lúcia Horta (org.). *Questões de desenvolvimento humano: Práticas e sentidos*. Campinas: Mercado das Letras, 2010a.
- BRAIT, Beth. Perspectiva dialógica. In BRAIT, Beth; SOUZA-e-SILVA, Maria Cecília (orgs.). *Texto ou discurso?* São Paulo: Contexto, 2012.
- BRUNER, Jerome. *The culture of education*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1996.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. A presença do autor e a pós-modernidade em antropologia. *Novos Estudos*, nº 21, julho de 1988, p. 133-157.
- CLIFFORD, James. Introduction: Partial Truths. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (editores). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley e Los Angeles, California: University of California Press, 1986.
- _____. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Organizado por José Reginaldo Santos Gonçalves. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- CLOT, Yves. Vygotski: para além da Psicologia Cognitiva. *Pro-Posições*, v. 17, n. 2 (50) - maio/ago., p. 19-30, 2006.
- COLE, Michael. *Cultural psychology: a once and future discipline*. Cambridge: Harvard University Press, (1998)2003.
- DA MATTA, Roberto. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- DEL RÍO, Pablo. La creación cultural y la educación como autoevolución. Comentarios al debate. *Cultura y Educación*, 19 (3), p. 267-275, 2007.
- _____. Educación y evolución humana. Contribución al debate: ¿Qué teorías necesitamos en educación? *Cultura y Educación*, 19(3), p. 231-241, 2007a.
- DEL RÍO, Pablo; ÁLVAREZ, Amelia. De la psicología del drama al drama de la psicología. La relación entre la vida y la obra de Lev S. Vygotski. *Estudios de Psicología*, 28(3), p. 303-332, 2007.

- _____. El déficit de actividad como problema de desarrollo. Algunos potenciales educativos del eco-funcionalismo y la psicología histórico-cultural. *Cultura y Educación*, 23 (4), 2011.
- DEL RÍO, Pablo; ÁLVAREZ, Amelia; DEL RÍO, Miguel. *Pigmalión*. Informe sobre el impacto de la televisión en la infancia. Madrid: CNICE e Fundação Infância e Aprendizagem, 2004.
- EAGLETON, Terry. *A ideia de cultura*. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- ERIKSEN, Thomas Hylland; NIELSEN, Finn Sivert. *História da Antropologia*. Tradução de Euclides Luiz Calloni. 2º Edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- FARIA, Thaís Brando B. C. Relações sociais e seus significados no contexto escolar e seu entorno: um estudo etnográfico. *Série Iniciação Científica*. São Paulo: FEUSP, V.6, 2010.
- FRIEDRICH, Janette. *Lev Vigotski: mediação, aprendizagem e desenvolvimento: uma leitura filosófica e epistemológica*. Tradução Anna Rachel Machado e Eliane Gouvêa Lousada. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2012.
- GINZBURG, Carlo. Sinais: Raízes de um paradigma indiciário. In: GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. Tradução Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 2003 (1989).
- GÓES, Maria Cecília R. As relações intersubjetivas na construção de conhecimentos. In: GÓES, Maria Cecília R. e SMOLKA, Ana Luiza. (orgs.) *A significação nos espaços educacionais: interação social e subjetivação*. Campinas, SP: Papyrus, 1997.
- GÓES, Maria Cecília R.; CRUZ, Maria Nazaré da. Sentido, significado e conceito: notas sobre as contribuições de Lev Vigotski. *Pro-Posições*, v. 17, n. 2 (50) - maio/ago., p. 30-45, 2006.
- GOMES, Mércio Pereira. *Antropologia: ciência do homem: filosofia da cultura*. São Paulo: Contexto, 2010.
- HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Minidicionário Houaiss da língua portuguesa*. Elaborado no Instituto Antônio Houaiss de Lexicografia e Banco de Dados da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.

- ITARD, Jean. Da educação de um homem selvagem ou dos primeiros desenvolvimentos físicos e morais do jovem *selvagem* do Aveyron. In: BANKS-LEITE, Luci; GALVÃO, Isabel (orgs). *A Educação de um selvagem: as experiências pedagógicas de Jean Itard*. São Paulo: Cortez, 2000.
- KIDDER, Louise (org.). *Métodos de pesquisa nas relações sociais*. Volume 1: Delineamentos de pesquisa. São Paulo: EPU, 1987.
- _____. *Métodos de pesquisa nas relações sociais*. Volume 2: Medidas na pesquisa social. São Paulo: EPU, 1987a.
- KUPER, Adam. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru, SP: EDUSC, 2002.
- LANNA, Marcos. Sobre a comunicação entre diferentes antropologias. *Revista de Antropologia*. São Paulo, v. 42, n. 1-2, p. 239-265, 1999.
- LEAF, Murray. *Uma História da Antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1981.
- LEDO, Julia. El posmodernismo en antropología. *Aposta: Revista de Ciencias Sociales*. Outubro de 2004, nº 11. (Acesso online).
- LURIA, Alexander Romanovich. *Pensamento e Linguagem: as últimas conferências de Luria*. Tradução de Diana Myriam Lichtenstein e Mário Corso. Porto Alegre: Artes Médicas, 1987.
- _____. Diferenças culturais de pensamento. In: VIGOTSKII, Lev; LURIA, Alexander Romanovich; LEONTIEV, Alexis. *Linguagem, Desenvolvimento e Aprendizagem*. São Paulo: Ícone, 2012.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Os argonautas do Pacífico Ocidental*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1977(1922).
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Tradução de José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. 4ª edição. Ed. Hucetec: SP, 1984.
- MERCIER, Paul. *História da Antropologia*. São Paulo: Ed. Morales, 1966.
- OLIVEIRA, Marta Kohl de. Pensar a Educação: Contribuições de Vigotski. In: LERNER, Delia; FERREIRO, Emilia; CASTORINA, José Antonio; OLIVEIRA, Marta Kohl de. *Piaget-Vigotski: Novas contribuições para o debate*. São Paulo: Ática, 1997.

- _____. *Vygotsky: aprendizado e desenvolvimento: um processo sócio-histórico*. São Paulo: Editora Scipione, 1997a.
- _____. O pensamento de Vygotsky como fonte de reflexão sobre a educação. *Cadernos CEDES*, nº 35, p. 9-14, 1995.
- PINO, Angel. O conceito de mediação semiótica em Vygotsky e seu papel na explicação do psiquismo humano. *Cadernos CEDES*. Campinas: Papyrus, nº 24, p. 32-43, 1991.
- _____. O social e o cultural na obra de Vigotski. *Educação & Sociedade*, Campinas, v. 21, n. 71, Julho de 2000.
- _____. A produção imaginária e a formação do sentido estético. Reflexões úteis para uma educação humana. *Pro-Posições*, v. 17, n. 2 (50) - maio/agosto, 2006.
- _____. Educação estética do sentimento e processo civilizador: um ensaio sobre estética e semiótica. In: Andréa Zanella, Fabíola Costa Katia Maheirie, Silvia da Ros, (orgs.). *Educação estética e constituição do sujeito: reflexões em curso*. Florianópolis: NUP/UFSC, 2007.
- ROSISTOLATO, Rodrigo. “Você sabe como é, eles não estão acostumados com antropólogos!”: uma análise etnográfica da formação de professores. *Pro-Posições*, v. 24, n. 2(71), p. 41-54. Maio-Agosto de 2013.
- ROSSETTI-FERREIRA, Maria Clotilde. Introdução. In: ROSSETTI-FERREIRA, Maria Clotilde; AMORIM, Katia de Souza; SOARES DA SILVA, Ana Paula; CARVALHO, Ana Maria Almeida (orgs.). *Rede de significações e o estudo do desenvolvimento humano*. Porto Alegre: Artmed, 2004.
- SCOCUGLIA, Juvanka Baracuhey Cavalcanti. A hermenêutica de Wilhelm Dilthey e a reflexão epistemológica nas Ciências Humanas contemporâneas. *Sociedade e Estado*. Brasília, v. 17, n. 2, p. 249-281, jul./dez. 2002.
- SMOLKA, Ana Luiza Bustamante. Internalização: seu significado na dinâmica dialógica. *Educação & Sociedade*, nº 42, p. 328-335, agosto de 1992.
- _____. A concepção da linguagem como instrumento: um questionamento sobre práticas discursivas e educação formal. *Temas em Psicologia*, n.2, p. 11-21, 1995.
- _____. O (im)próprio e o (im)pertinente na apropriação das práticas sociais. *Caderno Cedes*, ano XX, nº 50, p. 26-40, abril de 2000.

- _____. Sobre significado e sentido: uma contribuição à proposta de Rede de Significações. In: ROSSETTI-FERREIRA, Maria Clotilde; AMORIM, Katia de Souza; SOARES DA SILVA, Ana Paula; CARVALHO, Ana Maria Almeida (orgs.). *Rede de significações e o estudo do desenvolvimento humano*. Porto Alegre: Artmed, 2004.
- SMOLKA, Ana Luiza Bustamante. *et al.* The collective process of knowledge construction: voices withis voices. In: WERTSCH, James. (Eds.) *et al. Explorations in socio-cultural studies*. Madrid: Fundación Infancia y Aprendizaje, 1994 (volume 1).
- _____. Multieducação: Relações de Ensino. *Secretaria Municipal de Educação*. Rio de Janeiro, 2007. (Série temas em debate).
- TSU, Victor Aiello. A Mitologia de um Antropólogo: entrevista a Clifford Geertz. *Revista de Estudos da Religião*, 2001, nº 3. (Entrevista originalmente publicada na Folha de São Paulo, 18 de fevereiro de 2001).
- VALSINER, Jaan; VAN DER VEER, René. The social mind: construction of the idea. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- _____. *Vygotsky: uma Síntese*. Tradução de Cecília C. Bartalotti. São Paulo: Loyola/Unimarco, 2006.
- VEYNE, Paul. *Como se escreve a história*. Trad. António José da Silva Moreira. Lisboa: Edições 70, 1983.
- VIOTTO FILHO, Irineu A. Tuim; PONCE, Rosiane de Fátima; ALMEIDA, Sandro Henrique Vieira de. As compreensões do humano para Skinner, Piaget, Vygotski e Wallon: pequena introdução às teorias e suas implicações na escola. *Psicologia da Educação*: São Paulo, n. 29, dez. 2009.
- WALLON, Henri. (1959 a). O papel do outro na consciência do eu. In: NADELBRULFERT, J.; WEREBE, M. J. G. (orgs.). *Henri Wallon*. São Paulo: Ática, 1986, p. 158-167.
- WERTSCH, James. *Vygotsky and the social formation of mind*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1985.

Bibliografia consultada

- ALBERTTI, Luiz Antonio. PPG-Unesp/Assis. O papel das práticas Foucaultianas na reflexão teórica de Paul Veyne. ANPUH – XXIII Simpósio Nacional de História. Londrina, 2005. Acessado no dia 8 de outubro de 2012, em <http://anpuh.org/anais/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S23.0613.pdf>
- BAUMAN, Zygmunt. Sobre escrever cartas... de um mundo líquido moderno. In: _____. *44 cartas do mundo líquido moderno*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- BECKER, Howard. Problemas de inferência e prova na observação participante. In: _____. *Métodos de pesquisa em Ciências Sociais*. São Paulo: Hucitec, 1994.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa: DIFEL, 1989.
- BRAGA, Elizabeth dos Santos. *A constituição social da memória: uma perspectiva histórico-cultural*. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2000.
- CORRÊA, Mariza. *Traficantes do simbólico e outros ensaios sobre a história da antropologia*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Volume 1: Uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994. 2v.
- EZPELETA, Justa; ROCKWELL, Elsie. *Pesquisa participante*. Tradução de Francisco Salatiel de Alencar Barbosa. 2. ed. São Paulo: Cortez: Autores Associados, 1986.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1981.
- LARROSA, Jorge. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. *Revista Brasileira de Educação*, nº 19. Jan/Fev/Mar/Abr, 2002.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982(1949).
- _____. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967(1958).
- _____. *Anthropology and Myth: Lectures 1951-1982*. New Jersey: John Wiley and Sons Ltd., 1987.
- _____. *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.
- _____. *A oleira ciumenta*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- _____. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996(1955).

- _____. *De perto e de longe: entrevistas a Didier Eribon*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- MONZANI, Luiz Roberto. O empirismo na racionalidade (Introdução). In: CONDILLAC, Étienne de. *Tratado das Sensações*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993.
- REGO, Teresa Cristina; BRAGA, Elizabeth dos Santos. Dos desafios para a psicologia histórico-cultural à reflexão sobre a pesquisa nas Ciências Humanas: entrevista com Pablo del Río. *Educ. Pesqui.* 2013, vol.39, n.2, pp. 509-540.
- REZENDE, Tânia Maria Asturiano de Campos. *Da criança problema na educação infantil à criança como enigma: uma direção marcada pela psicanálise*. Dissertação Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Educação. Área de Concentração: Psicologia e Educação – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. Orientação Leny Magalhães Mrech. São Paulo: s.n., 2013.
- Revista Educação*. História da Pedagogia: Lev Vigotski. São Paulo, volume 2, 2010.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011[1985].
- SAID, Edward. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2007[1978].
- SILVA, Vagner Gonçalves da; REIS, Letícia Vidor de Souza; SILVA, José Carlos da. *Antropologia e seus espelhos: A etnografia vista pelos observados*. Seminário Temático. São Paulo: FFLCH/USP. 25, 26 e 27 de maio de 1994.
- UNICEF. *Acesso, permanência, aprendizagem e conclusão da educação básica na idade certa – Direito de todas e de cada uma das crianças e dos adolescentes*. Fundo das Nações Unidas para a Infância. Brasília: UNICEF, 2012.
- WALLON, Henri. (1959 b). Os meios, os grupos e a psicogênese da criança. In: NADEL-BRULFERT, J.; WEREBE, M. J. G. (orgs.). *Henri Wallon*. São Paulo: Ática, 1986, p. 158-167.