

A PSICOLOGIA DA CULTURA

Monique Augras
Fundação Getúlio Vargas

RESUMO— Nascida na confluência da psicologia e da antropologia, a psicologia da cultura vem pleiteando seu reconhecimento como área relativamente autônoma. Incorporando a chamada psicologia histórica, dedica-se especificamente ao estudo das modalidades de construção da pessoa, em culturas e épocas diversas. Seu desenvolvimento, além de introduzir visão relativizante, implica a revisão crítica de várias teorias da psicologia tradicional.

THE PSYCHOLOGY OF CULTURE

ABSTRACT - Born from the confluence of psychology and anthropology, the psychology of culture has been demanding its recognition as a relatively autonomous area. As it incorporates the so-called historical psychology, the psychology of culture studies specifically the modalities of construction of the person in different cultures and periods of time. The psychology of culture introduces the perspective of cultural relativity into psychology, and includes a critical revision of various theoretical assumptions.

Delimitar território, é o propósito deste artigo. Faz anos que me venho dedicando, de modo cada vez mais exclusivo, a pesquisas situadas nos confins da antropologia e da psicologia. O compromisso claramente assumido com o estudo da realidade brasileira concreta tem-me levado ao exame crítico de algumas teorias psicológicas e dos métodos que derivam (Augras, 1985). A leitura sistemática da literatura antropológica ora tem esclarecido, ora obscurecido minha visão dos problemas. Tenho travado muitos debates com colegas e alunos de pós-graduação em psicologia. Frequentemente, censuram-me a hibridez da posição. Conversando com antropólogos, porém, percebo com nitidez que meu enfoque, minhas preocupações, são de psicóloga.

O presente artigo constitui tentativa de elucidar, definir, balizar este campo novo que, à falta de outro termo mais adequado, se vem chamando psicologia da cultura.

Não é definitiva a demarcação da área. Gostaria que se iniciasse o debate, que colegas venham aqui expressar críticas e sugestões, para que, juntos, possamos desenvolver uma linha de reflexão e de pesquisas que só pode contribuir para o enriquecimento da psicologia.

DA PSICOLOGIA HISTÓRICA À PSICOLOGIA DA CULTURA

Na Europa Ocidental, há algumas décadas, vêm-se publicando artigos e livros que desenvolvem nova ótica no campo da psicologia. A inserção da dimensão

temporal, ou, melhor dizendo, a preocupação em identificar os passos sucessivos da elaboração das funções psicológicas ao longo da história, tem dado origem a uma produção acadêmica bastante abundante, liderada, ao que parece, pelos trabalhos sobre a Grécia antiga de Jean-Pierre Vernant, filósofo de formação, que se especializou em história das religiões.

Ao tratar das relações entre história e psicologia, Vernant (1979) observa que, a partir dos anos sessenta, vão-se multiplicando os trabalhos de psicologia histórica, e passa a interrogar-se sobre essa nova convergência entre dois ramos das ciências sociais.

Os historiadores contemporâneos, e especificamente aqueles que se dedicaram, na linha de Le Goff e Nora (1974) à chamada **história das mentalidades**, dão particular destaque aos aspectos psicológicos. No entanto, pode-se observar que a utilização de noções oriundas da psicologia não se processa de modo uniforme nem tampouco seguro. Usa-se a linguagem psicanalítica, — aue hoje se tornou quase uma "língua geral" na área das ciências humanas - sem apoiar-se contudo nos conceitos específicos, nem no método de interpretação próprio da psicanálise. Os escritos dos novos historiadores desenvolvem freqüentemente temas tão pouco operacionais (além de antiquados) como "alma coletiva" (Le Goff, 1974) "mentalidade coletiva" (id. ibid), "história inconsciente" (Braudel, 1969). Pode-se dizer portanto que, em sua preocupação com a realidade concreta dos indivíduos, que vem substituir o enfoque da história factual, os historiadores sugerem interessantes campos de estudo para o psicólogo, mas não chegam a oferecer o menor subsídio em nível conceitual ou operacional. Os historiadores podem suprir os psicólogos com quadros de referências, mas por enquanto, sua contribuição pára por aí.

A psicologia histórica, conforme Vernant, configura perspectiva que constitui radical inovação, inaugurando uma ruptura com a orientação tradicional da psicologia. "Psicologia do comportamento (behaviorismo), psicologia da forma (Gestalt) e psicanálise, ao menos concordam, na medida em que, sob diversas formas, permanecem fies à concepção tradicional de uma natureza humana imutável" (1979, p. 65). A essas escolas, que dizem respeito à psicologia da personalidade, podemos acrescentar o campo da psicologia dos processos cognitivos e das aptidões. Seja qual for a orientação teórica dos autores, a "inteligência" é vista como algo transcendente, perene, com características universais. Como bem observa um sociólogo: "quais são as operações fundamentais características da inteligência humana? Serão universais, absolutas, próprias da humanidade em geral, ou produzidas por escolhas sociais e culturais?" (Legrand, 1979, p. 17).

A introdução da dimensão histórica no estudo dos processos psíquicos não apenas estabelece perspectiva relativizante no seio da psicologia tradicional, como também propicia reflexão crítica sobre vários aspectos teóricos. Diversas categorias de análise, que sempre foram consideradas como constituindo óbvias realidades, passam a ser questionadas enquanto produtos históricos e culturais. Exemplo nenhum é para o psicólogo mais melindroso, do que a atual revisão da noção de indivíduo. Em regra geral, as teorias psicológicas da personalidade **partem** desse conceito. Sociólogos e historiadores mostram que é ponto de chegada. Discutindo o modo pelo qual a sociologia enfoca o indivíduo, Dumont adverte: "é preciso usar outra palavra. Evitar-se-á deste modo o descuido que consistiria em generalizar a presença do indivíduo para **sociedades que o desconhecem**, tomando-o como unidade de comparação ou elemento universal de

referência" (1979, p. 22 - o grifo é meu). Até mesmo dentro de nossa sociedade, verifica-se que o conceito de indivíduo foi se construindo ao longo dos séculos.

O primeiro, talvez, a chamar atenção sobre esse problema foi Mauss, que, em muitos aspectos, merece ser considerado como autêntico precursor da psicologia histórica. Ao longo de sua obra, reitera as alusões à necessidade de estudar-se a psicologia humana em relação à especificidade de cada quadro cultural e histórico, em vez de subentender um modelo universal e eterno. Em texto de 1938, "Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção de Eu", Mauss (1974) observa que a estruturação da consciência de si propõe, necessariamente, quadro sócio-cultural de referência, bem como atuação de um sistema simbólico que a expresse e formalize. Tomando por base o conceito de **persona** no direito romano, afirma a conexão entre definição de "pessoa" e elaboração da noção de "Eu".

Trabalhando a partir dos supostos de Mauss, o psicólogo Meyerson aprofunda o estudo da gênese dos conceitos latino de **persona**, e grego de **prosopón**, e chega à conclusão que ambas as noções vão-se cristalizando em sentido próximo ao contemporâneo, a partir dos escritos dos primeiros teólogos cristãos. Na discussão das características das **personae**, vai-se delineando novo conceito: os teólogos "encontraram como características comuns a todos os seres designados como **personae**, 1.º) que são dotados de razão; 2.º) que cada um é independente, igual apenas a ele mesmo, é **individuum**" (1948, p. 166).

Indivíduo e razão, esses dois pilares do pensamento ocidental, nascem conjuntamente. Na perspectiva cristã, cada ser humano é único, indiviso, tendo sido criado à imagem e semelhança de Deus, e merecedor por igual do amor divino, mas, por dispor do livre arbítrio, tem seu caminho específico. Cabe à razão escolher o rumo certo.

Dumont descreveu acuradamente a evolução do conceito de indivíduo e de igualdade a partir do Iluminismo, mas verificamos agora que ambos só fazem sentido em relação à matriz primeva que é a teologia do início da era cristã. No século XVIII, quando o culto da Razão vem suplantar o modelo teológico, surge o individualismo moderno, tão bem encarnado por Rousseau: "cada indivíduo é um todo perfeito e solitário" (cit. por Dumont, 1979, p. 25).

O indivíduo, portanto, não é um dado da experiência imediata. É um constructo ideológico próprio da idade moderna, e se podem legitimamente atribuir à preeminência do individualismo as ambigüidades que permeiam a psicologia tradicional, quando se propõe formular hipóteses acerca do social, fundamentadas em modelos estritamente intra-individuais. Em trabalho recente, Duarte (1984) mostra que muitas inadequações da doutrina freudiana originam-se na assunção acrítica do "Valor Indivíduo" como paradigma do fato humano.

Já em 1948, porém, Meyerson advertia: o psicólogo "até agora só cuidou do homem em geral. Quando passa a considerar as instituições e as obras, ele vê, depois do historiador, que os fatos humanos têm data e lugar" (1948, p. 119). A partir dessa observação, vinha propor a criação de nova área, a psicologia histórica, da qual Vernant é atualmente o mais destacado representante.

No entanto, pode-se observar que a definição de Meyerson não se restringe necessariamente ao aspecto temporal. Ao assinalar a importância do estudo das obras e das instituições, parece-me que, **ipso facto**, inclui a antropologia e a sociologia.

Ocorre que, no mesmo ano de 1948, o antropólogo Herskovits publicava uma síntese das colocações da antropologia cultural norte-americana, sob o significativo título de **Man and his works**, "O Homem e suas obras". Nela, buscava

integrar as reais e possíveis contribuições da psicologia ao campo da antropologia sob a denominação de psicologia da cultura, definida como "estudo do indivíduo submetido ao fenômeno de enculturação, que o adapta às normas de conduta já estabelecidas em sua sociedade quando se torna membro dela" (1967, p. 35). Herskovits forjou o termo "enculturação" (influência cultural da sociedade sobre o indivíduo) à semelhança da noção de "aculturação" (influência recíproca entre duas culturas diferentes), mas não parece que o termo tenha sido conservado no vocabulário da antropologia atual. Hoje seria mais adequado utilizar o conceito de socialização, tal como foi desenvolvido por Bergere Luckmann(1976) na esteira de G.H. Mead, ou seja, interiorização da dialética social, incluindo a aprendizagem dos esquemas interpretativos da realidade. Seja como for, enculturado ou socializado, o membro de determinada sociedade apresentará, em graus mais ou menos variados, um tipo específico de visão do mundo. Dentro da perspectiva dialética ilustrada por Berger e Luckmann, e até mesmo na ótica funcionalista de Herskovits, a aprendizagem dos modelos culturais de conduta e interpretação da realidade não leva necessariamente à manutenção do status quo. Herskovits afirma que o processo "enculturativo" permite que o adulto tenha plena competência social e cultural, e, em consequência, possa desencadear mudanças dentro da sociedade. Do mesmo modo, Berger e Luckmann sublinham que, ao produzir a realidade, o homem se produz a si mesmo, em constante processo de transformação, no qual natureza, cultura, sociedade, realidade objetiva e subjetiva se vão mutuamente opor e integrar. Nessa ordem de idéias, é necessário contar-se com uma área de conhecimento que tenha por objetivo estudar este processo de construção, tal como é vivenciado no nível dos membros de determinada sociedade. Por isso, o termo de psicologia da cultura parece denominação mais adequada do que psicologia histórica.

Quando Detienne e Vernant (1974) analisam Os ardis da inteligência dos antigos gregos ou quando Daraki (1982) descreve a construção da identidade entre os Estóicos, é óbvio que se situam numa perspectiva histórica. Usam documentos escritos e seus informantes faleceram há 2.400 anos. Mas quando Augras (1983) entrevista o povo-de-santo para compreender como é vivenciada a identidade mítica nos terreiros de nação Keto, será que não atende à mesma preocupação? A coleta dos dados obedece a preceitos diversos, é verdade, mas será que o processo de elaboração das informações, em que se opera constante dialética entre estranheza e envolvimento, não participa da mesma hermenêutica?

Diversas vezes, ilustres antropólogos e sociólogos se engalinharam, estes (de obediência marxista) acusando aqueles de desprezarem a diacronia. Esse não é o nosso problema. Ao que tudo indica, a construção sócio-cultural da pessoa é necessariamente histórica, e vice-versa. Quer usemos definição descritiva de cultura ("conjunto das práticas e dos comportamentos sociais inventados e transmitidos no grupo: a língua, os ritos e os cultos, a tradição mitológica, mas também o vestuário, o "habitat" e o artesanato constituem elementos essenciais dela", Favrod, 1977, p. 70) ou semiótica ("acreditando que o homem é um animal amarrado a teias de significado que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e sua análise", Geertz, 1978, p. 15), tanto a construção do significado quanto a transmissão das práticas e comportamentos sociais incluem a diacronia em seu bojo.

Ficaremos, pois, com a psicologia da cultura. Melhor seria talvez, falar em psicologia na cultura, para evitar diversas fontes de ambigüidades. Pois a psicologia tradicional jamais deixou de tratar da cultura. Partindo, como já vimos.

da universalidade do indivíduo e da perenidade da natureza humana, as teorias psicológicas poucas vezes se furtaram a interpretar sistemas culturais a partir de modelos elaborados em função do indivíduo europeu contemporâneo. Hierarquizaram as culturas segundo a escala da evolução (Wundt) ou as etapas do desenvolvimento libidinal (Roheim); encontraram analogias entre as estruturas mentais dos selvagens e das crianças (Levy-Brühl) e entre a gênese das neuroses e as práticas religiosas (Freud). Nos anos 30, a escola americana de "Cultura e Personalidade" tentou construir uma síntese entre os achados da psicanálise e a reflexão etnológica. Obteve grande sucesso na época, pois oferecia hipóteses sedutoras acerca das relações entre "tipos de cultura" (**patterns of culture**, Benedict, 1934) e características das personalidades individuais. Apesar da louvável preocupação em relativizar o conhecimento do homem, a escola "Cultura e Personalidade" acabou caindo em claro reducionismo, com certos laivos de tautologia, como bem viu Rocha (1984, p. 50), ao comentar "a dificuldade de explicar o todo —a cultura—por uma de suas partes, no caso, a personalidade. Outro problema é a dificuldade de trabalhar o complicadíssimo conceito de personalidade com o complicadíssimo conceito de cultura, ainda mais usando um para explicar o outro e o outro para explicar o um".

O problema essencial talvez seja a preocupação em explicar antes de compreender. Descrever as modalidades pelas quais se constrói e se expressa a pessoa **dentro** de determinada cultura, e, a partir dessa observação, tentar compreender aspectos fundamentais da realidade humana, este é o propósito da psicologia da cultura.

A PSICOLOGIA NA CULTURA

A premissa básica da psicologia da cultura considera os homens, cada um deles, como **artefatos culturais**. A expressão é do antropólogo americano Clifford Geertz, que afirma: "**somos animais incompletos e inacabados que nos completamos através de cultura** — não através da cultura em geral, mas através de formas altamente particulares de cultura: dobuana e javanesa, Hopi e italiana, de classe alta e classe baixa, acadêmica e comercial" (1978, p. 71, o grifo é meu).

Vale dizer: cultura e sociedade não são quadros externos dentro dos quais a pessoa vai se desenvolver. **São aspectos constitutivos da própria personalidade.** O homem concreto é produto, além de produtor, de todo o aparato sócio-cultural, tanto nos aspectos simbólicos como estritamente técnicos. Ou, para citar Geertz mais uma vez: "o fato aparente de que os estágios finais da evolução biológica do homem ocorreram após os estágios iniciais do crescimento da cultura implica que a natureza humana "básica", "pura" ou "não condicionada" no sentido da constituição inata do homem, é tão funcionalmente incompleta a ponto de não poder ser trabalhada. As ferramentas, a caça, a organização familiar e, mais tarde, a arte, a religião e a "ciência" moldaram o homem somaticamente. Elas são, portanto, necessárias não apenas à sua sobrevivência, mas à sua própria realização existencial" (1978, p. 97).

Partindo desses supostos, a tarefa da psicologia da cultura é múltipla. Pode pretender repensar muitos temas da psicologia tradicional, e particularmente, aspectos que, classicamente, geraram polêmicas, talvez por terem sido inadequadamente enfocados. A luz desta citação de Geertz, o leitor certamente terá evocado a velha querela que opôs inatistas e ambientalistas, em relação às teorias da aprendizagem (Skinner/Chomsky), e mais recentemente, no campo dos estudos

dos processos cognitivos (Chomsky/Piaget). Na medida em que se considera, com a psicologia da cultura, que os aparatos simbólico e técnico são intimamente intrincados na construção do homem, até mesmo em sua vertente biológica, a oposição entre inatismo e ambientalismo perde consistência. Esse tema está a merecer um desenvolvimento específico, mas, devido a meu maior envolvimento atual com a psicologia da personalidade, restringir-me-ei, por enquanto, a citar trabalhos e pesquisas relativos a esta área. Nesse campo, parece que investigações em torno do tema da **identidade** constituem campo privilegiado para a psicologia da cultura.

Observam Berger e Luckmann que "a identidade é evidentemente um elemento-chave da realidade subjetiva, e tal como toda realidade subjetiva, acha-se em relação dialética com a sociedade (...). Os processos sociais implicados na formação e conservação da identidade são determinados pela estrutura social. Inversamente, as identidades produzidas pela interação do organismo, da consciência individual e da estrutura social reagem sobre a estrutura social dada, mantendo-a, modificando-a ou mesmo remodelando-a. As sociedades têm histórias, no curso das quais emergem particulares identidades. Estas histórias, porém, são feitas por homens com identidades específicas" (1976, p. 228).

No Brasil, marcado pela diversidade cultural, pela situação atual de crise e anomia, o estudo multifacetado das identidades parece merecedor de especial interesse (Augras, **et al.**, 1985). Exemplo de pesquisa situada no âmbito da psicologia da cultura pode ser detalhado na análise do trabalho de campo realizado por uma equipe de psicólogos, de 1974 a 1980, junto a membros de terreiros de candomblé de nação Keto (Augras, 1983). Visávamos estudar as peculiaridades do "modelo nagô" de personalidade e as modalidades de construção da identidade mítica. Como se sabe, a vida ritual do terreiro organiza-se em torno da manifestação de entidades que vêm participar da vida da comunidade, distribuindo a força sagrada, e alimentando-se, elas próprias, dos ritos e das oferendas. No sistema nagô, cada pessoa é considerada como receptáculo de uma constelação de divindades que, não raro, se opõem dramaticamente. A iniciação, em seus diversos graus, tem por objetivo organizar esse drama interior, dar-lhe forma e significação (**o enredo**), fixando hierarquicamente cada entidade no lugar que lhe compete, em torno do orixá principal ("**dono da cabeça**"). Como se vê, o modelo nagô de personalidade é singularmente complexo, e o nosso estudo só fez abordar um aspecto específico, isto é, a vivência pessoal do relacionamento que cada iniciado estabelece com o "dono" de sua cabeça, ou seja, as relações entre identidade mítica e identidade pessoal.

Do ponto de vista estritamente religioso, o conjunto dos rituais visa exclusivamente à construção da identidade mítica. O iniciado é retirado do convívio social mais amplo. Durante sua reclusão, será submetido a um processo de socialização secundária (no sentido de Berger e Luckmann, 1976) no qual todas as modalidades de relacionamento, a linguagem, os gestos, os tratamentos obedecerão a rigorosa ordem simbólica. Seu tempo pautar-se-á pelo ritmo próprio dos diversos rituais. A alternância nictemeral ganhará novo significado. O espaço será redistribuído. Haverá o momento correto para penetrar no lugar certo. Tempo e espaço serão divididos por um jogo de proibições extremamente preciso, e no entanto paradoxalmente ambíguo¹. Seu corpo será moldado para servir de

¹ Estou atualmente desenvolvendo pesquisa de campo visando avaliar importância e o funcionamento da dialética proibição/transgressão na construção da pessoa, em terreiros de candomblé.

receptáculo a divindade. Será "raspado", lavado, pintado, alimentado conforme regras estritas. Aprenderá os gestos convenientes, vestir-se-á conforme as regras, dançará no espaço-tempo mítico e ritual. E na grande festa que consagra a apresentação dos noviços à comunidade, um deus manifestado rodopiará e gritará seu novo nome.

Antropólogos já descreveram este processo, interessados que estão nos sistemas simbólicos. Mas o enfoque do psicólogo é diferente. O que me interessa, são pessoas concretas. Não posso imaginar que o processo de iniciação, por religioso, somente influencie uma determinada franja da auto-imagem do noviço. A ressocialização ritual envolve a totalidade da pessoa. Recuso-me ainda considerar sacerdotes e sacerdotisas como personalidades de antemão desajustadas, por acreditarem em deuses e praticarem culto de possessão. Vejo-as como pessoas que, por pertencerem a grupos sócio-culturais específicos, tiveram acesso a um tipo de construção da realidade, cuja investigação pode propiciar modo privilegiado de compreensão da visão do mundo de significativo estrato da população brasileira. Os mitos me fascinam, mas estou sobremaneira intrigada pelo modo como imagens míticas se tornam vivas, atuam dentro das pessoas e como essas pessoas vivenciam tal atuação.

A investigação que levamos a efeito em seis anos de convivência com o povo-de-santo, além de levantar inúmeros aspectos dos quais nem sequer desconfiávamos ao iniciar a pesquisa, e que serão oportunamente desdobrados em estudos futuros², chegou a concluir que a construção da identidade mítica propicia modalidades diversificadas de elaboração da pessoa. "Ao longo das entrevistas, o dono da cabeça apareceu sucessivamente como Outro estranho e poderoso, como imagem materna ou paterna, como modelo de comportamento (...). Em nível de experiência pessoal, parece ser vivenciado **ao mesmo tempo como alteridade e como identidade**. A função dos rituais, da iniciação secreta como da festa pública, seria de propiciar a realização da síntese" (Augras, 1983, p. 289).

É provável que a atual expansão, na sociedade global, das práticas religiosas da cultura negra brasileira, se deva em grande parte a essa função integrativa. Na anomia reinante, quando todos nós pertencemos a grupos de riscos, modelos que permitem integrar aspectos contraditórios da realidade interna e externa só podem ganhar adeptos.

A metodologia utilizada na pesquisa recorreu à observação participante de campo, para a apreensão da vida cotidiana do terreiro, e ao método de histórias de vida, para a análise das vivências pessoais.

O uso desses métodos, classicamente adscritos ao exercício da etnologia (embora nas origens, o método biográfico tenha sido tomado emprestado da psicologia clínica pelos antropólogos) pode causar espécie. Na medida em que, no entanto, a investigação se situava declaradamente no âmbito da psicologia religiosa no sentido de Mauss, visando "esclarecer o modo como as tradições religiosas atuam no indivíduo" (Augras, 1983, p. 9) e que, sobretudo, assumia o modelo fenomenológico, a utilização de métodos de observação e participação inscrevia-se na lógica de nosso propósito.

2 Além do binômio proibição/transgressão, que me vem ocupando atualmente, citaria a importância do destino pessoal (**odu**) na construção da personalidade. Na verdade este tema surgiu em críticas que sacerdotisas e dignitários (de outros terreiros que não os investigados na pesquisa inicial) formularam ao ler **O Duplo e a Metamorfose**. Esse exemplo ilustra claramente a importância do diálogo e das reavaliações mútuas, no trabalho de campo (ver adiante, nota 3).

Ao longo dos anos, a fecundidade da perspectiva fenomenológica vem aumentando a meus olhos. Quer nos preocupemos com universos de significados, quer pretendamos compreender a visão do mundo de pessoas reais e concretas, a fenomenologia garante um acesso mais objetivo, mais respeitoso da realidade alheia. Incorporando a evidência do envolvimento do observador no campo que observa, relativiza a abrangência do conhecimento que elabora a partir da observação. Move-se no paradoxo. Conjuga familiaridade e estranheza. Reconhece que o único modo de aproximar-se da realidade do outro é construir pelo diálogo, conjuntamente com esse outro, o testemunho do encontro. "A mais importante aquisição da fenomenologia é, sem dúvida, de ter associado o extremo subjetivismo ao extremo objetivismo em seu conceito de mundo e de racionalidade (...). O mundo fenomenológico não é o ser puro, mas sim o significado que transparece na interseção de minhas experiências e das experiências alheias, pela engrenagem de umas com as outras, e portanto inseparável da subjetividade e da intersubjetividade que chegam à unidade pela retomada de minhas experiências passadas em minhas experiências presentes, da experiências alheia na minha" (Merleau-Ponty, 1969, p. XV)

Será dizer que a prática da psicologia da cultura só se pode apoiar no método fenomenológico? Na perspectiva da psicologia tradicional, e especificamente na área das teorias da personalidade, confesso que não encontrei respaldo suficientemente satisfatório para aplicar procedimentos que não violentassem os próprios propósitos da psicologia da cultura. O leitor encontrará discussão pormenorizada desses aspectos em Augras (1985), motivo pelo qual não pretendo desenvolver esse tópico agora. Na medida em que a psicologia da cultura incorpora conceitos de antropologia e pode até mesmo com ela permutar procedimentos metodológicos, a fenomenologia parece oferecer suporte seguro.

Quando Da Matta (1981) situa o ofício do antropólogo social como exercício de liminaridade e estranhamento, enfatizando o "confronto de subjetividade", e ressaltando a importância da discussão de suas interpretações com o próprio grupo em estudo, não estará retratando um processo tipicamente fenomenológico? Quando Gibbal (1982, p. 196) escreve que "a tentativa de apreensão de tão externa realidade deve então conscientizar-se da subjetividade, expressão do lugar do observador, a partir do qual reconstruirá, com seu próprio sistema simbólico, esses fragmentos de um outro lugar para sempre ausente", não estará expressando todo o paradoxo da compreensão?³.

No campo da sociologia, diversos autores buscaram na fenomenologia os alicerces do trabalho de campo. A atitude varia, desde a adesão irrestrita (Strasser, 1967, Schuts, 1970), até a ponderação crítica (Giddens, 1978). Os críticos receiam reencontrar, no âmago da subjetividade assumida, resquícios do modelo individualista (para não dizer solipsista). Não será este um falso problema? A perspectiva inaugurada especificamente por Merleau-Ponty, privilegiando a fenomenologia da palavra, subsidia e complementa a hermenêutica fundamentada na dimensão simbólica do ser humano, que constitui a base das propostas da Giddens.

3 Ver a esse respeito Augras (1978, p. 84). Gibbal chega a propor uma "antropologia do imediato", e enfatiza a importância da elaboração conjunta do material etnológico, por um processo, não só de diálogo, mas de crítica mútua entre o antropólogo e o informante: "Tal relação, a partir do momento em que se processa, supera o relacionamento funcional unívoco, e torna-se lugar de trocas, instáveis por natureza: fase de fusão, de deslocamento, de igualdade/desigualdade das trocas, que favorecem alternativamente cada um dos interlocutores" (1982, p. 352).

O mesmo suposto hermenêutico permeia o discurso de Geertz (1978) cuja "descrição densa" reproduz, no campo da antropologia, o processo da redução no sentido husserliano: "É a experiência (...) que tratamos de levar à expressão pura do seu próprio sentido" (Husserl, 1931, p. 33).

Muito haveria que discorrer sobre a utilização da fenomenologia nas ciências humanas. Esse tema, sem dúvida, ultrapassa os limites do presente artigo. Vale, por enquanto, como ilustração, pois permite verificar que tanto a antropologia, como a sociologia e a psicologia podem legitimamente recorrer a métodos de investigação que - sustentados por um referencial filosófico comum - não pertencem com exclusividade a nenhuma delas.

A psicologia da cultura pretende a relativa autonomia. Aprende com outras áreas das ciências sociais, mas pode igualmente contribuir a seu enriquecimento. Temos exemplos à mão. A antropologia brasileira contemporânea preocupa-se também com a construção da pessoa. Determinados pesquisadores enfatizam os aspectos simbólicos da construção do corpo em sociedades indígenas (Viveiros de Castro, 1979), fornecendo ao psicólogo instigante quadro de reflexões (mormente quando as chamadas "terapias corporais" estão em moda). Outros autores vão além. Ao analisar a construção da pessoa entre os Krahó, Carneiro da Cunha (1978) ressalta a importância da psicologia, na esteira de Meyerson e Vernant: "Tomar a pessoa como objeto de estudo antropológico, embora pudesse cheirar heresia, se justifica enquanto se pretende a procura de uma etnopsicologia, ou seja, tentativa de apreender as categorias a que uma sociedade específica recorre para elaborar sua noção de pessoa. Para tanto, tivemos muito mais a aprender com a chamada corrente de "psicologia histórica" do que com antropólogos..." (1978, p. 1-2). Estimulante declaração, esta. A **etnopsicologia** sonhada por Carneiro da Cunha, que é antropóloga, parece irmã gêmea daquilo que chamo psicologia da cultura. Uma é a cara da outra.

Em sua busca de apoio teórico para estudar a identidade social, a antropóloga, insatisfeita, vai aprender com os psicólogos. Na procura de subsídios para fundamentar o estudo da identidade mítica, não encontro respaldo adequado na psicologia tradicional, e passo a estudar antropologia. O interessante encontro de dois percursos exatamente simétricos mostra, sem a menor dúvida, que há espaço para a psicologia da cultura (ou etnopsicologia), não como simples decorrente de um enfoque peculiar, mas como área autônoma, com seus próprios supostos e, um dia talvez, suas próprias teorias.

A relativização dos conhecimentos, à curiosidade pela diversidade das imagens do homem, a psicologia da cultura poderia acrescentar uma preocupação de cunho epistemológico, que objetivaria gerar novas formulações no campo da psicologia. O estudo da "construção do corpo nas sociedades indígenas brasileiras" (Seeger et al, 1979) tem levado antropólogos a discordar publicamente dos modelos clássicos de interpretação, gerados a partir da descrição de outras sociedades, e propor a elaboração de novos modelos⁴. O pouco que aprendi da construção da identidade em comunidades de terreiro, me fez repensar criticamente certas teorias da personalidade, e acredito que, no campo da psicologia, ainda há muito o que se construir e pesquisar.

Novas propostas teóricas, por enquanto, estão no limbo. O objetivo deste

⁴ "Tudo que sugerimos aqui, na verdade, é a possibilidade de se repensar a Antropologia com os olhos dos índios brasileiros, em vez de olhá-los com os olhos dos Nuer, dos Trobriandeses Ou dos Crow" (Seeger et al., 1979, p. 16).

artigo foi apenas mostrar a existência do território e delimitá-lo. O que vamos plantar e criar nele é assunto para muitos trabalhos futuros.

"O progresso na análise científica da mente humana exige um ataque conjunto de praticamente todas as ciências comportamentais, nas quais as descobertas de cada um forçarão a constante reavaliação teórica de todas as outras" (Geertz, 1978, p. 98)

REFERÊNCIAS

- AUGRAS, M. (1978). *O ser da compreensão. Fenomenologia da situação de psicodiagnóstico*. Petrópolis: Vozes.
- AUGRAS, M. (1983). *O duplo e a metamorfose -A identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis: Vozes.
- AUGRAS, M. (1985). Problemas teóricos (e metodológicos) da pesquisa psicológica em comunidades de terreiro. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 37,21 - 25.
- AUGRAS, M., et al. (1985). A construção da identidade numa perspectiva interdisciplinar. *Cadernos do ISOP n.º 5. Anais do IV Encontro Nacional de Psicólogos e Profissionais de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: FGV. No prelo.
- BENEDICT, R. (1950). *Echantillons de civilisations* (1934). Paris: Gallimard.
- BERGER, P. & LUCKMANN, T. (1976). *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes.
- BRAUDEL, R. (1969). *L'histoire et les autres sciences de l'homme, in Ecrits sur l'histoire*. Paris: Flammarion.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. (1978). *Os mortos e os outros*. São Paulo: Hucitec.
- DA MATTA, R. (1981). *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social*. Petrópolis: Vozes.
- DARAKI, M. (1982). Identité et exclusion en Grèce ancienne. *Revue de l'Institut de Sociologie*, 1/2, 15-25.
- DETIENNE, M. & VERNANT, J.P. (1974). *Les ruses de l'intelligence - la Metis des Grecs*. Paris: Flammarion.
- DUARTE, L.F.D. (1984). Grupo e singularidade: uma reflexão antropológica sobre um texto de Freud. *Religião e Sociedade*, 11/12, 138-145.
- 108 **Psicol., Teori. Pesqui., Brasília V.1 N.2 p. 99-109 Mai.-Ago. 1985**

- DUMONT, L. (1979). *Homo Hierarchicus*. Paris: Gallimard.
- FAVROD, Ch. H. (1977). *antropologia*. Lisboa: Publ. Dom Quixote.
- GEERTZ, C (1978). *A interpretação das culturas*. Rio: Zahar.
- GIBBAL, J.M. (1982). *Tambours d'eau - Journal et enquête sur un culte de possession au Mali occidental*. Paris: le Sycomore.
- GIDDENS, A. (1978). *Novas regras do método sociológico*. Rio: Zahar.
- HERSKOVITS, M.J. (1967). *Les Bases de l'anthropologie culturelle*. Paris: Payot.
- HUSSERL, E. (1931). *Meditations Cartésiennes*. Paris: Colin.
- LE GOFF, J. (1974). Les mentalités: une histoire ambigüe. In Le Goff, J. & Nora, P. *Faire de l'histoire*, vol. 3, *Nouveaux Objets*. Paris: Gallimard, 75-94.
- LE GOFF & NORA, P. (1974). *Faire de l'histoire*, vol. 3, *Nouveaux Objets*. Paris: Gallimard.
- LEGRAND, M. (1979). Le quotient intellectuel-Revelateur d'aptitudes intellectuelles ou instrument de selection sociale? *Revue de l'Institut de Sociologie*, 1/2, 95-122.
- MAUSS, M. (1974). Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção de Eu (1 938). In *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU/EDUSP, vol. 1, 207-240.
- MERLEAU-PONTY, M. (1969). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- MEYERSON, I. (1948). *Les fonctions psychologiques et les oeuvres*. Paris: Vrin.
- ROCHA, E.P.G. (1984). *O que é etnocentrismo*. São Paulo: Brasiliense.
- SCHUTZ, A. (1970). *On phenomenology and social relations*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- SEGER, A. et ai. (1979). A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, 32, 2-19.
- STRASSER, S. (1967). *Phénoménologie et sciences de l'homme*. Paris: Louvain, Ed. Beatrice Nauwelaerts.
- VERNANT, J.P. (1979). *Religions, histoires, raisons*. Paris: François Maspéro.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (1979). A fabricação do corpo na sociedade xinguana. *Boletim do Museu Nacional*, 32, 40-49.

Artigo recebido em julho de 1985.