

UMA ANTROPOLOGIA ALÉM DA CULTURA E DA SOCIEDADE: ENTREVISTA COM CHRISTINA TOREN

AN ANTHROPOLOGY BEYOND CULTURE AND SOCIETY:
INTERVIEW WITH CHRISTINA TOREN

Entrevista realizada por Guilherme Moreira Fians

*Traduzida por Guilherme Moreira Fians e Caio Pereira Lobato**

A entrevistada dessa edição da Revista Habitus é a antropóloga Christina Toren. Christina é australiana, graduada em Psicologia pelo University College London e doutora em Antropologia Social pela London School of Economics. Atualmente, é professora na University of St. Andrews, Escócia.

Seu interesse pela variedade e complexidade dos seres humanos a levou a estudar o processo pelo qual nós nos tornamos quem somos. Em uma constante interface dos conhecimentos da Psicologia com a Antropologia, e se utilizando principalmente dos dados de seus trabalhos de campo em Fiji, Christina contribuiu enormemente com os estudos de parentesco, hierarquia, rituais, conversão religiosa e epistemologia, e foi uma das principais responsáveis por legitimar a inclusão de crianças como informantes, juntamente com os adultos, e com um foco etnográfico nas ideias daquelas, que passam a ser consideradas objetos legítimos de estudo dos antropólogos.

Ela também formulou importantes críticas aos usos que são dados aos conceitos de *cultura* e *sociedade* na Antropologia. Para ela, quando pensamos em cultura, estamos necessariamente invocando o dualismo natureza-cultura e, ao tomarmos essa oposição como dada, somos incapazes de fazer as categorias de nossos informantes funcionarem analiticamente em nossas etnografias. Conjuntamente a outros antropólogos britânicos contemporâneos, como Marilyn Strathern e Tim Ingold, Christina Toren exerce críticas no sentido de não congelamento e objetificação do conceito de sociedade como uma realidade dada. Essas serão algumas das principais questões abordadas nessa entrevista.

Christina é também membro do Conselho Editorial da Revista Habitus, e nos concedeu essa entrevista por *e-mail* em maio de 2013. Para conhecer um pouco mais de suas pesquisas e trabalhos, visite a página: <http://st-andrews.academia.edu/ChristinaToren>

* * *

Revista Habitus: Em seus estudos em Fiji, a senhora não apenas busca entender Fiji, mas também utiliza seu trabalho de campo como um ponto de partida para propor um modelo

unificado de ser humano. A senhora chegou lá já com essas ideias, ou elas foram surgindo ao longo da pesquisa de campo?

Christina Toren: O modelo unificado, como eu agora o vejo, é o produto final da minha preocupação contínua em entender e explicar como nós nos tornamos quem somos. É um trabalho de muitos anos.

Talvez eu deva dar uma rápida explicação sobre ele aqui. Seu ponto inicial é a questão de como nós teorizamos a mente. Minha formulação é a seguinte: em relação a qualquer um de nós, mente é um fator dependente da pessoa como um todo, sendo constituída ao longo do tempo em relações intersubjetivas com outros no mundo que nos cerca. O processo de constituição deve ser entendido como simultaneamente biológico, social e psicológico, de modo que a todo momento, em todos os aspectos do nosso ser, cada um de nós manifesta a história das relações sociais que continuam a fazer de nós quem nós somos.

Eu devo continuar a pensar e escrever sobre esse modelo unificado porque há aspectos dele que ainda preciso explicar em detalhes. Por exemplo, eu escrevi em outro lugar que nós humanos, como todas outras coisas vivas, por existirmos inseparáveis do mundo, é dado a nós descobrir e objetificar seus aspectos como uma função da consciência. O desafio para as ciências humanas - para a antropologia, em especial - é demonstrar o processo histórico que continua, ao longo do tempo, a originar as ontologias e as epistemologias a elas vinculadas que, ao mesmo tempo, unem e diferenciam nós, humanos, ao longo do tempo e através das regiões do mundo.

Eu fui a campo em 1981 com interesses teóricos frontalmente direcionados à constituição de ideias. No início da década de 1980, nós falávamos do *simbólico* como se fosse um domínio separado. Então, na minha tese de doutorado de 1986, por exemplo, na qual eu analisava a ideia fijiana de que a hierarquia deve ser tomada como fundamental para a organização social, eu fiz uma distinção entre o uso de acima/abaixo para distinguir entre diferentes planos, e o acima/abaixo simbólico, para distinguir hierarquicamente as pessoas. Estou surpresa, olhando esse trabalho novamente, por quanto tempo eu mantive essa distinção desajeitada, e até mesmo impraticável. Quando o livro derivado da tese veio a ser publicado, no entanto, eu abandonei completamente essa distinção porque, naquele momento, percebi que ela apenas confundia a questão. Eu defendi um modelo micro-histórico de aprendizado como um processo cognitivo, mas foi um longo caminho de lá até o modelo unificado que eu defendo agora.

Revista Habitus: O que a levou a fazer trabalhos de campo nas Ilhas Fiji?

Christina Toren: Na verdade, foi por acaso. Naquela época, meu filho era novo, e eu estava especialmente preocupada que o lugar do meu trabalho de campo fosse bom para ele. Eu não poderia ir para um lugar onde ele pudesse pegar uma doença séria - como malária, por exemplo. Então, isso limitou bastante as minhas opções. Além disso, naquela época, eu pensava que o que eu queria fazer seria muito difícil, então eu queria ter em mãos boas fontes linguísticas, bons

estudos de parentesco, e assim por diante, para que eu não tivesse que começar do zero. Meu orientador na London School of Economics era Maurice Bloch. Ele sugeriu o Pacífico, e eu acabei escolhendo Fiji. Acho que fiz a escolha certa. Fiji é um lugar maravilhoso, de interesse inesgotável. Tive sorte também porque George Milner (que depois foi um dos avaliadores da minha tese) tinha escrito uma excelente Gramática Fijiana para a língua Bauan, e o livro incluía diagramas úteis de parentesco. Eu estava trabalhando no centro de Fiji, e esse trabalho foi extremamente útil para mim.

Revista Habitus: Fiji pode ser considerado um lugar fortemente marcado por conflitos, tanto políticos - por conta da ditadura - como também conflitos religiosos, derivados da convivência nem sempre harmoniosa entre crenças tradicionais em ancestrais, indo-fijianos e fijianos convertidos ao Cristianismo. Como é fazer trabalho de campo em Fiji?

Christina Toren: Eu não vejo Fiji como um lugar “fortemente marcado por conflitos”. Fijianos e indo-fijianos vivem lado a lado há mais de cem anos, e pode-se dizer que tem havido muito pouco conflito entre eles, diante do que poderia acontecer. Profundas diferenças políticas - aí sim, certamente. Por lei, os fijianos não podem alienar a terra; a terra é mantida em posse, como se fosse, de clãs e outros grupos, que têm direito a seu uso, mas não podem vendê-la (é uma lei estabelecida pelo governo colonial britânico). Isso parece fundamentalmente injusto, na perspectiva de um indo-fijiano, pois isso significa que eles têm pouco ou nenhum acesso a terra, e têm que ganhar a vida nos setores comerciais e profissionais. Isso, no entanto, pode ser muito difícil, e muitos indo-fijianos passam por momentos difíceis. Outrossim, foi essa lei relativa à posse da terra que salvou os indígenas fijianos do empobrecimento total. Os fijianos rurais mantêm uma mistura de subsistência e economia monetária, na qual o dinheiro está sempre faltando, e a terra é a verdadeira base de suas vidas. Eles pertencem à terra, e sem ela não poderiam viver. Dito isto, o que também ocorre é que, em geral, fijianos e indo-fijianos continuam a levar vidas muito diferentes, e têm pouco conhecimento uns sobre os outros. Dada suas histórias vividas de forma muito diferente e a ausência persistente de um governo democrático e de liberdade de imprensa, é difícil ver como, em um futuro próximo, algum entendimento genuíno poderá ser alcançado.

Quanto às crenças religiosas, todos os fijianos que eu conheço são cristãos e, para eles, os ancestrais aparecem sob o jugo do deus cristão, e o Cristianismo toma uma forma fijiana. Aqui está um conflito em desenvolvimento aparente, exacerbado pela atual situação política, até onde eu posso ver estando à distância, mas, até recentemente, as pessoas se moviam muito livremente entre as denominações e, apesar das diferenças na doutrina e na prática ritual, eles reconheciam uns aos outros como cristãos e como parentes. Isso continua a ser verdade, de modo geral, mesmo diante da competição entre as várias denominações cristãs - Metodista, Pentecostal e Católica, por exemplo - porque o parentesco ainda informa toda a dimensão das vidas dos

indígenas fijianos e todos os fijianos que são parentes uns dos outros. Pelo menos esse é o caso dos fijianos dos quais eu conheço alguma coisa nas cidades e vilas, e também no exterior.

Talvez interesse a você saber que o atual governo decretou que o termo *fijiano* deve ser um termo inclusivo, referindo-se apenas à cidadania, e que indígenas fijianos devem ser chamados *Itaukei*; a tradução original do inglês para esse termo é *proprietário* (“owner”), mas ele poderia ser igualmente traduzido por *aquele que pertence* (“one who belongs”). Certamente é essa a ideia dos indígenas fijianos - que você pertence ao lugar que é ancestralmente seu, onde você tem os direitos de uso da terra que mantém como posse. Então, por exemplo, se você é um indígena fijiano, sua *verdadeira vila* (*koro dina*) se encontra na *vanua* (terra, lugar, campo), da qual você mesmo é uma manifestação, independentemente de você ter nascido naquela vila ou ter efetivamente vivido lá. O domínio ancestral é contínuo com aquele dos seres humanos vivos; então, laços com a terra não estão apenas no passado, eles são vividos como presentes, pois os ancestrais ainda estão aqui, habitando e continuando a se manifestar nos lugares que eram deles em vida.

Respondendo à sua questão: Fiji é um lugar fascinante para fazer trabalho de campo.

Revista Habitus: Quais são as principais influências teóricas de suas pesquisas?

Christina Toren: Eu suponho que o primeiro e principal trabalho de Volosinov - seu *Marxism and the Philosophy of Language* - tenha sido uma revelação; ele demole a distinção saussureana entre *langue* e *parole*, e é simplesmente fantástico em sua demonstração de que significados são unicamente feitos – a todo tempo. Do mesmo modo, *The Making of the English Working Class*, de E. P. Thompson, me fez bastante consciente da história como vivida.

Piaget foi uma grande influência, em grande medida por conta de sua percepção de que, para entender humanos, nós temos que entender como eles chegam às ideias que eles sustentam sobre o mundo e sobre si e os outros - isto é, você precisa estudar como as crianças constituem ideias. O que me fez reconhecer sua genialidade, no entanto, foi seu pequeno livro *Structuralism*, que foi um dos seus últimos trabalhos, e no qual fica claro que seu esquema cognitivo é um sistema de transformações auto-regulador – ele é autopoietico, isto é, que se auto-cria, que se auto-produz. Essa é de fato a visão de um biólogo, e isso torna o trabalho de Piaget maravilhosamente utilizável, pois proporciona uma ideia de desenvolvimento cognitivo ao longo do tempo como um microprocesso histórico - uma ideia que me veio com a minha tese de doutorado. Essa ideia me permitiu lidar simultaneamente com continuidade e mudança nas ideias e práticas de uma mesma pessoa, nas ideias e práticas de diferentes gerações, e assim tornar o *habitus* de Bourdieu operacional. Eu pude ver quando li pela primeira vez (em 1979) *Outline of a Theory of Practice* que o *habitus* não era inerentemente transformacional e que, por essa razão, não podia funcionar, mas, ao torná-lo operacional, eu rapidamente abandonei a ideia como desnecessária. No entanto, eu continuo grata ao Bourdieu por sua observação de que

a tarefa do antropólogo é compreender como as pessoas se encantam pelas ideias que elas próprias criaram.

O trabalho dos biólogos Maturana e Varela, que eu li no início da década de 1990, me permitiu pensar na autopoiese humana em geral como um microprocesso histórico, que toma todos os aspectos do ser humano - nossos genes e nossos pensamentos são inteiramente produtos históricos. Qualquer um de nós não tem opção a não ser ir adiante manifestando nossa história, e fazendo a nossa história. E então temos Merleau-Ponty, especialmente seu *Phenomenology of Perception*, que tem sido extremamente importante para mim. Mas talvez o escritor mais influente para mim seja Proust. Eu tenho lido *In Search of Lost Time* desde que eu tinha 20 anos. Eu li sua obra completa três vezes, do início ao fim, e desde então, de vez em quando, eu pego um volume e leio trechos. A profundidade da compreensão de Proust sobre as pessoas e o tempo é cativante, e ele tem um olhar etnográfico para detalhes - para relações entre pessoas, para todos os aspectos de suas vidas, seus corpos, suas roupas, o que elas comem, como elas se movimentam, como elas se sentem, o que elas pensam; tudo está em Proust.

Revista Habitus: No livro *Key Debates in Anthropology*, organizado por Tim Ingold, a senhora participa de um debate no qual defende, juntamente com a antropóloga Marilyn Strathern, a obsolescência do conceito de *sociedade*. Quais são as críticas que a senhora formula ao uso desse conceito?

Christina Toren: Nós estávamos argumentando que a ideia de sociedade é *teoricamente* obsoleta, no sentido de que ela não pode nos ajudar a entender as pessoas que não têm essa ideia de si próprias. Um problema implicado para nós duas é que *sociedade* carrega consigo a ideia do *indivíduo* - a coletividade caracterizada como sociedade, e a pessoa caracterizada como indivíduo. O trabalho seminal de Strathern em *The Gender of the Gift* defende a primazia das relações sociais como uma ferramenta analítica, e uma ideia da pessoa melanésia como *divíduo* - ideias que estão de acordo com sua brilhante análise etnográfica comparativa sobre ideias e práticas melanésias. Quando Marilyn me convidou para participar do debate de 1989, eu me senti honrada, pois ela era professora titular, ocupando a cátedra de Antropologia Social na University of Manchester, e eu era apenas uma iniciante.

Mas eu estou divagando. A tarefa da antropologia, do modo como eu vejo, é fazer os conceitos que encontramos funcionarem analiticamente. Em outras palavras, você deve fazer conceitos indígenas realizarem o trabalho analítico. Você não pode fazer isso se insistir em usar seus próprios termos analíticos, o que pode de fato distorcer seriamente as ideias e práticas as quais eles são utilizados para transmitir. Logicamente, se você está trabalhando com pessoas que assumem a ideia de *sociedade* - como faz um grande número de pessoas no Reino Unido, por exemplo, ou na França, ou em outros lugares -, então é sua tarefa, como antropólogo, descobrir não só o que esse termo significa para as pessoas (em outras palavras, interpretá-lo), mas também mostrar como se dá o fato de que, entre os seus informantes, *sociedade* é tomada como

uma realidade auto-evidente, material. Tornar um termo analítico é mostrar como, para as pessoas que o utilizam, se trata de um mecanismo material no mundo como vivido, de modo que o mundo o confirma como real.

Revista Habitus: Em alguns de seus trabalhos, a senhora formula críticas ao conceito de *cultura*. Quais seriam os principais problemas trazidos pelo uso desse conceito na antropologia?

Christina Toren: Eu nunca achei a ideia de cultura útil. Consideradas como ferramentas analíticas, *cultura* e *sociedade* trazem problemas bem similares; a sociedade complementa o indivíduo, a cultura complementa a biologia. O uso da cultura como uma ferramenta analítica traz consigo a ideia de que há um outro domínio - o da biologia, ou da natureza - que é seu complemento ou contrapartida. Explicações que dependem da ideia de que os humanos têm uma natureza biológica subjacente e uma cultura sobreposta distorcem o que é ser humano. Eu não posso concordar que exista um domínio do universal (biologia) e um domínio do relativo (cultura); isso não faz sentido para mim. Além disso, você descobrirá, na medida em que começar a examinar essa distinção, que ela não se sustenta. Se a capacidade para a cultura nos é dada biologicamente (o que é necessário, se nós devemos manifestá-la), e se ela tem que ser axiomáticamente diferenciada da percepção (o que é preciso para que a distinção natureza-cultura faça algum sentido), então a ideia de cultura se torna completamente incoerente, e certamente não muito boa como explicação. Essa ideia tem uma retenção poderosa em um grande número de pessoas ao redor do mundo, mas, mais uma vez, não é de forma alguma universal. Eu recomendei acima uma análise etnográfica da ideia de sociedade. Da mesma forma, eu recomendo uma análise etnográfica da ideia de cultura tal como usada por aqueles que a tomam como dada. Um estudo aprofundado seria capaz de demonstrar como a ideia de cultura é constituída e como, sendo constituída, vem a ser vivida como real.

Revista Habitus: Considerando essas questões relativas ao conceito de cultura, o que pode ser mantido, questionado e repensado no pensamento que toma por base o Culturalismo? E qual conceito, ideia ou perspectiva metodológica poderia suplantá-la nos estudos antropológicos?

Christina Toren: Do meu ponto de vista, essa questão é simples, uma vez entendido que literalmente tudo sobre humanos é um produto da história como vivida. Todos os aspectos do meu ser como uma pessoa particular, dos meus genes até as minhas características fisiológicas, até tudo que eu faço e digo, até todos os pensamentos que eu tive e terei, são o artefato da história transformadora que prossegue fazendo de mim quem eu sou. Eu sou o produto de uma longa, longa história de relações sociais que continuam a me transformar ao longo do tempo, do nascimento à morte. Eu manifesto essa história em todas as minhas características fisiológicas, e em tudo que eu faço, digo e penso. Minha continuidade através do tempo é a de um *sistema de transformações autorregulador* - tudo em mim se transforma com o tempo, mas isso se faz

como uma função de um sistema autônomo de auto-regulação que tem a socialidade como seu núcleo.

É importante que fique claro que autopoiese como auto-criação ou auto-regulação não deve ser confundido com escolha, livre arbítrio e agência. Nós não fazemos a nós mesmos à nossa vontade. Nós, humanos, não podemos ser humanos fora de relações com outros que informam quem nós somos, e nós estamos inseridos, junto com esses outros, em um mundo que nos cerca. Intersubjetividade é um processo histórico que proporciona, ao mesmo tempo, continuidade e mudança, de modo que nós humanos transformamos as condições da nossa existência até mesmo quando nós as vivemos. Uma vez que entendamos a história como vivida, fica claro não só que nós não temos necessidade da cultura como uma categoria analítica, mas também que essa categoria fica no caminho da nossa compreensão daqueles que não fazem uso dela.

Revista Habitus: Como a senhora trabalha com a ideia de *epistemologia genética*, de Jean Piaget? Em geral, em grande medida por conta de nossa formação, os antropólogos brasileiros não estão acostumados a lidar com teorias da Psicologia...

Christina Toren: Como eu disse anteriormente, eu considero as ideias de Piaget essenciais. Seu interesse principal é entender como a necessidade que parece ser dada nas nossas categorias de tempo, número, espaço, e assim por diante, poderia ser o resultado de um processo de constituição cognitiva ao longo do tempo, ao invés de uma função dada da mente, como Kant havia defendido. Ele fez um trabalho brilhante ao demonstrar que as pessoas tem que *constituir* suas ideias do mundo. O modelo universal de estágios de desenvolvimento, de Piaget, tem sido há muito desacreditado - realmente, era o que acontecia no final da década de 1970, quando eu estava estudando Psicologia -, e nós temos excelentes estudos que mostram habilidades de bebês recém-nascidos que teriam surpreendido ele. Dito isso, a ideia fundamental de Piaget permanece extraordinariamente útil: (i) ideia do esquema como um sistema de transformações auto-regulador ; (ii) a constituição do esquema ao longo do tempo como uma questão de diferenciação através do funcionamento; (iii) a inevitabilidade desse processo e a necessidade que é seu resultado. O fato de que bebês nascem com habilidades que ele viu como emergindo muito depois não desacredita, por si só, sua abordagem; ao invés disso, torna o desenvolvimento dentro do útero e fora um processo mais rápido e mais complexo do que havíamos sido capazes de reconhecer até então. Além disso, a visão de Merleau-Ponty de que “o corpo é nosso meio geral de ter um mundo” (1994:203) está de acordo com a insistência de Piaget na inteligência sensório-motora ou prática como o fundamento para o desenvolvimento de categorias lógicas. Há uma grande quantidade de psicólogos que podem ser descritos como neo-Piagetianos.

O que eu reivindico para o meu próprio trabalho é que ele mostra como essas ideias podem ser incorporadas em um modelo que reconhece que a história não é algo externo ao que é ser humano, mas, pelo contrário, que tudo sobre nós manifesta o processo histórico no qual nós

vivemos. Então, por exemplo, colocar essas ideias em prática me permitiu revelar como os fijianos rurais, entre os quais eu trabalhei nos anos 1980, chegaram à ideia de que hierarquia é um princípio dado de organização social. Nós devemos fazer um estudo similar entre, digamos, pessoas de classe média no Reino Unido ou nos Estados Unidos para descobrirmos o processo através do qual as pessoas vem a assumir a ideia de que a democracia é, de forma auto-evidente, a única forma adequada de governo.

Revista Habitus: Como a senhora discute a oposição *natureza e cultura*, uma das questões fundadoras da Antropologia, a partir de um diálogo desta com a Psicologia? O que pensar sobre as diversas formas com as quais essas disciplinas, além de outras, como a Genética, lidam com essa oposição?

Christina Toren: Do meu ponto de vista, o maior problema é que a oposição natureza-cultura tende a informar a Antropologia da mesma forma que informa a Psicologia. Afinal, a ideia de *construção cultural* está em toda parte na nossa disciplina, não é? Eu penso estar certa em dizer que sua fonte original se encontra na psicologia acadêmica - ao menos foi onde a encontrei pela primeira vez, em respeito a crianças no trabalho de Kessen (1983). Ficará claro, com certeza, que eu acho as teorias de *construção cultural* e *construção social* igualmente inúteis. Se, como eu defendo, nossa história vivida continuamente se manifesta unicamente em cada um de nós, segue-se que a dimensão genética do meu ser é uma função de uma longa, longa, longa história de relações sociais, assim como todas as outras dimensões do que eu sou. Devo pontuar aqui que a minha é, em grande medida, uma voz isolada. As ciências sociais estão dominadas por cognitivistas que tem muito pouca dificuldade em se acomodar a uma ideia de natureza-e-cultura (apesar de incoerente) como aplicável para além das fronteiras disciplinares. E até mesmo teóricos de sistemas dinâmicos e fenomenólogos biológicos, como Evan Thompson, ainda mantêm uma ideia da cultura como um domínio da explicação.

Há, no entanto, uma abordagem antropológica da etnografia que pode formar a base de uma discussão entre antropólogos e psicólogos e ser usada para lidar com a distinção natureza-cultura. Eu me refiro aqui aos trabalhos de Marilyn Strathern, Nancy Munn, Roy Wagner, Eduardo Viveiros de Castro, Jadran Mimica, Marcio Goldman, Peter Gow, Alexandra Ouroussoff, entre outros, que reconhecem de uma forma ou de outra que ontologia e epistemologia são aspectos uma do outra. Esse é o movimento conceitual crucial, pois nos permite considerar que natureza-cultura é uma ideia historicamente constituída do mundo e do ser humano.

Do modo como eu vejo essa questão, a análise etnográfica dos antropólogos aos quais me refiro mostram que a relação entre ontologia e epistemologia não é propriamente caracterizada como *dialética*, mas, antes, como aparente - como os *dois lados* de uma superfície contínua que é uma fita de Moebius [2], ou os aspectos apresentados da ilusão de percepção causada por um cubo de Necker, no qual, ao se exibir, obvia os outros. Tomemos *From the Enemy's Point of View*, por

exemplo, ou *The Fame of Gawa*, ou *The Incest Passions*, ou *An Amazonian Myth and Its History*, ou *How Democracy Works*, ou *Wall Street at War*. Cada um desses fantásticos trabalhos demonstram como a etnografia é capaz de compreender e trazer para o leitor as realidades históricas que as pessoas vivem - não como sobreposições culturais em uma base biológica, mas como dadas a elas, de forma auto-evidente, como reais, o que certamente não exclui o ceticismo e o questionamento como completamente possíveis e de fato desejáveis.

O problema aqui, com certeza, é que o trabalho desses antropólogos é frequentemente considerado *muito difícil*, até mesmo por antropólogos, do que se segue que tornar esse trabalho acessível para outros cientistas humanos (psicólogos e sociólogos) é algo que provavelmente se mostraria problemático. Ainda assim, acho que não temos opção, a não ser nos esforçarmos por algum tipo de aproximação conceitual, que é o motivo pelo qual eu insisto em me descrever como uma cientista da área de humanas. Eu defendo que o meu modelo unificado é bom tanto para psicólogos quanto para antropólogos, embora eu saiba ser provável sua rejeição imediata pelos psicólogos, pois ele não é passível de ser testado com hipóteses convencionais, no sentido de que ele não pode ser falseado.

Revista Habitus: O que pensar da ideia de *natureza humana*? É possível e válido pensarmos em aspectos inerentes aos seres humanos em geral? Como os estudos sobre ontogenia podem se relacionar com essa questão?

Christina Toren: Sem dúvida, está claro pelo que eu disse até agora que eu não concordo com a ideia de natureza humana. Eu concordo, no entanto, que cada um de nós é, em todos os aspectos, um produto de uma transformação contínua de um passado vivido que nós, de uma só vez, manifestamos e projetamos no nosso presente contínuo. Eu não tenho escolha a não ser atribuir sentido ao mundo e a outras pessoas, e faço isso nos termos das ideias e práticas que eu constituí como *minhas* em função do processo micro-histórico que prossegue fazendo de mim quem eu sou. Eu defendo que este é o caso para cada um de nós.

Revista Habitus: O artigo *O impacto do conceito de homem sobre o conceito de cultura*, publicado no livro *A Interpretação das Culturas*, de Clifford Geertz, exerceu uma grande influência em muitos antropólogos brasileiros na época de sua publicação. O que a senhora acha da forma como Clifford Geertz discute “o que faz os seres humanos serem quem são”?

Christina Toren: Eu tive que ler Geertz também, certamente, quando era estudante, e sua ideia de cultura teve um impacto significativo nos antropólogos do Reino Unido. No entanto, eu não fiquei nem mesmo momentaneamente encantada por ela.

Para mostrar apenas um aspecto, para Geertz “cultura é pública porque o significado o é”. Com certeza isso não pode ser assim. Nós podemos ser irmãos, e podemos viver, digamos, ostensivamente a mesma existência cotidiana e, mesmo assim, apesar da profundidade da

história que nós temos em comum, nós diferenciamos essa história em e através de nossas pessoas e, ao fazer isso, constituímos diferentes ideias relacionadas ao que pode ser considerado como *as mesmas* condições vividas. Certamente esse é o caso de mim e dos meus irmãos.

Geertz se refere a “padrões culturais” como “transmitidos” e “herdados”, mas este nunca é o caso. De fato, “transmissão” e “herança” representam problemas reais até mesmo em relação à nossa fisiologia. Basta-se observar os fatos da reprodução sexual, isto para não falar nada sobre as condições epigenéticas do desenvolvimento no útero. Por exemplo, as condições de existência vividas pela minha mãe durante a minha gravidez foram diferentes daquelas que ela viveu durante a gestação de cada um dos meus cinco irmãos. Isso é óbvio, mas é também crucial. Cada dimensão do nosso ser que alguém pode querer abordar - e aqui eu estou me referindo especificamente a mim e aos meus irmãos - é informada por isso. E nós não somos diferentes de ninguém nesse aspecto. A história produz continuidade em função da diferenciação. Isso é uma observação, não um paradoxo. Continuidade e transformação são aspectos uma da outra. Assim, em se tratando de significado, isso não pode ser mais “transmitido” ou “herdado” do que a nossa fisiologia, exceto em seu sentido mais desprendido. Cada um de nós produz significados a partir de significados que encontramos, e isso é tanto um processo de transformação quanto de continuidade.

Em outras palavras, nós podemos ser falantes nativos da mesma língua, mas isso não pode garantir que eu entenda o que você diz, exceto, talvez, se nos confinarmos às declarações demonstráveis mais simples - “o leite está sobre a mesa”, “está chovendo” -, e até mesmo em relação a esses simples usos da língua leva-se tempo para constituir para si o seu significado. Eu me refiro aqui ao aprendizado de crianças de sua língua nativa como um processo no qual cada criança precisa constituir essa língua para si mesma. O trabalho de Tomasello e outros demonstra precisamente esse processo.

Em suma, a ideia de cultura nunca fez sentido para mim, não só por ser escorregadia, mas porque sua contrapartida - *natureza* ou *biologia* - é tida como sendo uma dimensão do ser humano conceitualmente separada, funcionando de acordo com leis completamente diferentes.

Revista Habitus: No texto *Do babies have culture?*, no qual a senhora faz uma resenha de um livro da antropóloga Alma Gottlieb, a senhora diz que, mais do que uma antropologia da criança ou da infância, a senhora se interessa por pensar uma antropologia mais envolvida com a epistemologia, e que tenha as crianças como principais *nativos*, como objetos de estudo legítimos. A senhora pode comentar essa questão, antropologia sobre crianças e antropologia com/envolvendo crianças?

Christina Toren: De fato, eu sempre argumentei contra a ideia de que o que queremos é uma antropologia da infância. O que eu defendo, no entanto, é a inclusão rotineira de crianças em nossas etnografias, pelo fato de que a pesquisa sistemática com crianças permite ao antropólogo descobrir os processos de conhecimento que dão origem aos conceitos que os adultos usam para

descrever a si mesmos e o mundo. Mas esse tipo de pesquisa é revelador apenas na medida em que se baseia em adultos de todas as idades, assim como em crianças de todas as idades. O que você descobre observando bebês e conversando com crianças de cinco anos (por exemplo) não é o que você vai encontrar observando e conversando com crianças mais velhas, adolescentes, adultos, pessoas de meia idade e idosos. Dito isso, a inclusão de crianças nas nossas pesquisas pode nos dar acesso privilegiado a materiais que você não conseguiria por nenhum outro meio. Crianças têm que produzir significados a partir das condições no mundo criado por adultos, e se, como antropólogo, você descobre qual tipo de significado elas estão produzindo e como elas estão fazendo isso, você pode realmente demonstrar não só o processo que constitui as realidades vividas pelas pessoas, mas também sua necessidade histórica.

Além disso, nós podemos usar esse método para compreender e explicar a nós mesmos, assim como outros. Em todo caso, no entanto, é importante assegurar que os métodos de pesquisa incluam um trabalho de campo de observação participante de longa duração e a escrita obsessiva de notas de campo, assim como, posteriormente, na pesquisa, um estudo de corte transversal de crianças das mais jovens o possível até as de 14 anos de idade ou mais. Ainda que você esteja trabalhando “perto de casa”, em, digamos, um bairro de classe média no Rio de Janeiro, um tempo mínimo de 12 meses de trabalho de campo é crucial exatamente porque você como (talvez) um nativo, está mais suscetível de tomar como evidente o que é tido como evidente pelos seus informantes. Então, você precisa fazer o mesmo trabalho que é rotineiramente feito por antropólogos com povos dos quais eles não sabem nada. Em outras palavras, você precisa descobrir sobre parentesco, religião, economia política cotidiana, rituais e comportamentos ritualizados, personalidade e socialidade, vida doméstica, educação, e assim por diante. Você precisa fazer esse trabalho inicial para descobrir onde você deve, posteriormente, focar seus esforços de pesquisa sistemática com crianças. Só uma análise social profunda é capaz de descobrir como as relações entre as pessoas estão informando a constituição das ideias ao longo do tempo. E sim, é uma tarefa difícil, mas, no final, não mais exigente do que qualquer outro empenho etnográfico profundo.

Revista Habitus: É comum que educadores e psicólogos, entre outros, se proponham a estudar os *processos de socialização da criança*. Por que a senhora considera a noção de *socialização* imprópria?

Christina Toren: Cada criança precisa dar significado por si mesma ao mundo habitado. Nos termos mais simples, o que a criança faz (o que cada um de nós faz) é produzir significados a partir dos significados que outros produziram e estão produzindo. Isso é um processo autopoiético - que se auto-cria, se auto-produz, se auto-regula -, no qual significados são inevitavelmente mais ou menos transformados no próprio processo em que são constituídos. Esse processo não seria corretamente caracterizado como *socialização*, o qual implicaria não

somente certa passividade daquele que é socializado, mas também uma continuidade mais ou menos não problemática ao longo do tempo.

Revista Habitus: Qual o papel ou a importância que a materialidade, a concretude do mundo, tem na nossa atribuição de significados ao mundo? Além disso, a senhora fala que atribuímos nossos próprios significados a partir de significados dados por outros seres humanos, com as quais entramos em contato no mundo habitado, certo? Como pensar também a influência da materialidade e dos não-humanos em geral nesse processo de atribuição de sentidos e significados?

Christina Toren: Eu sou uma materialista por completo. Para mim, tudo sobre o mundo e sobre o ser humano é material. Assim, quando se trata de deuses, ancestrais, espíritos, almas, fantasmas, bruxas, anjos, santos, demônios, e assim por diante, o fundamental é perceber que a existência dessas entidades é materialmente confirmada pelo mundo. Digo isso porque sei, a princípio, que deve ser assim, ainda que eu, pessoalmente, só possa dar crédito a essas existências de segunda mão, como conhecido pelos meus informantes fijianos, por exemplo.

Eu sou uma racionalista e, como qualquer outra pessoa, eu acho que minhas próprias ideias fundamentais são, de forma auto-evidente, corretas e demonstráveis, do que parece se seguir que os outros devem estar errados. Ao mesmo tempo, como antropóloga, eu sei que outras pessoas estão igualmente certas de que eu estou completamente errada, e de que eles sabem mais. E quanto a todas aquelas pessoas que, por exemplo, têm certeza que existe um espírito humano que, na morte, se afasta para outro domínio? O mundo, materialmente, confirma isso como verdade, ainda que confirme a verdade oposta para mim. E por que não? O mundo habitado é inesgotável em suas possibilidades porque nós habitamos nele, projetamos nele nossas próprias certezas historicamente constituídas, e encontramos sua confirmação. Assim, por exemplo, eu tenho certeza que uma dimensão da minha mente, que nós podemos caracterizar como inconsciente, se manifesta materialmente no próprio funcionamento do meu corpo - em dores de cabeça, digamos, ou no esquecimento, ou em deslizamentos da minha língua. Eu defenderia que o inconsciente é materialmente demonstrável. Enquanto isso, muitos neurocientistas e psicólogos cognitivos estão igualmente certos de que eu estou demonstravelmente errada.

Revista Habitus: A senhora ressalta a importância de levarmos em consideração o microprocesso histórico que constitui os seres humanos. Partindo dessa concepção, devemos pensar a história como algo inerente a cada um de nós?

Christina Toren: Sim, de fato. Eu acho que fica claro pelo que eu disse até agora que, para mim, história é o que vivemos e o que manifestamos em todos os aspectos da nossa condição humana.

Revista Habitus: Além de estudos de pós-graduação, a antropologia é ensinada nas universidades brasileiras principalmente por meio de cursos de graduação em Ciências Sociais. Esses cursos são formados por disciplinas das áreas de Sociologia, Antropologia e Ciência Política. Considerando que, em muitos de seus trabalhos, a senhora promove um diálogo entre áreas como Antropologia, Psicologia e Epistemologia, o que a senhora pensa dessa aproximação, comum no Brasil, da Antropologia com a Sociologia e a Ciência Política?

Quando não há incompatibilidade nos pressupostos fundadores, é fácil falar além das fronteiras disciplinares. O problema, no entanto, é que os pressupostos fundadores no trabalho das diferentes disciplinas podem ser realmente incompatíveis. Na medida em que esses pressupostos fundadores são evidenciados e discutidos, pode ser possível promover um diálogo. Eu acho, no entanto, que é uma tarefa difícil.

Em relação à graduação, eu aprovo cursos que atravessam as ciências humanas. Quando esses cursos são bem planejados e bem ensinados, eles podem não só dar aos estudantes acesso a ideias que perpassam as disciplinas e aos debates aos quais deram início, como também, com alguma sorte, podem promover tentativas criativas de aproximações conceituais e de pesquisas genuinamente interdisciplinares. Uma última observação: todas as nossas teorias em antropologia são fundadas em uma ideia de mente e de ser humano mais ou menos explícita. Por esse motivo, é importante para nós, enquanto antropólogos, deixar explícitas nossas ideias mais fundamentais. Só quando nós fizermos isso é que teremos a oportunidade de descobrirmos o que é incoerente, o que, afinal, não faz sentido, e o que funciona. 🌀

* Guilherme Moreira Fians é mestrando em Antropologia Social pelo Museu Nacional - UFRJ, e Caio Pereira Lobato é graduando em Ciências Sociais pelo IFCS - UFRJ. Ambos são membros do Comitê Editorial da Revista Habitus.

NOTAS

[1] Meu diploma de Psicologia do University College London foi obtido em 1979. Eu, então, me transferi para a London School of Economics para o meu doutorado (PhD) em Antropologia - começando com o que, naquela época, era chamado de “ano de qualificação”, durante o qual assisti a todas as aulas de graduação que eu pude, assim como às do mestrado e aos seminários do Departamento. Durante os anos de 1980 e 1981, eu me preparei para o trabalho de campo e, de 1981 a 1983, fiz o meu primeiro trabalho de campo, concluindo o doutorado em 1986. Fui nomeada professora (*Lecturer*, professor conferencista) na Brunel University em 1989.

[2] Uma fita de Möbius ou banda de Möbius é um espaço topológico obtido pela colagem das duas extremidades de uma fita, após efetuar meia volta numa delas [Nota dos Tradutores].

[3] Geertz's “culture concept [...] denotes an historically transmitted pattern of meanings embodied in symbols, a system of inherited conceptions expressed in symbolic forms ...” (1973: 89). Nota dos Tradutores: “denota um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas” (2008:66).