

EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS SOCIAIS

é publicada três vezes por ano pelo
CENTRO BRASILEIRO DE PESQUISAS EDUCACIONAIS
Rua Voluntários da Pátria, 107 — Rio de Janeiro — Brasil

Diretor — Anísio S. Teixeira

Diretor Executivo — Péricles Madureira de Pinho

Coordenador da Divisão de Estudos e Pesquisas Educacionais — Jayme Abreu

Coordenador da Divisão de Estudos e Pesquisas Sociais — Darcy Ribeiro

Coordenador da Divisão de Aperfeiçoamento do Magistério — Lúcia Marques Pinheiro

Coordenador da Divisão de Informações Pedagógicas — Elza Rodrigues Martins

EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS SOCIAIS

CENTRO BRASILEIRO
Biblioteca
PESQUISAS EDUCACIONAIS

SUMÁRIO

EDITORIAL	3
ESTUDOS E PESQUISAS	7
✓ Necessidade imperiosa de reconstrução de uma Filosofia da Educação — Theodore Brameld	7
✓ O conceito de cultura — Leslie A. White	17
✓ A industrialização e a crescente responsabilidade da Escola — Beatriz Osório	57
✓ John Dewey: Uma Filosofia da Experiência — Newton Sucupira ..	73
DOCUMENTAÇÃO	
Conselho de Educação Superior das Repúblicas Americanas	96
Universidade de Brasília	99
Movimento Popular de Alfabetização do Estado do Rio de Janeiro ..	100
Ensino no Brasil	105
Noticiário do CBPE	116
Centros Regionais de Pesquisas Educacionais	121
Relação das Publicações da UNESCO recebidas pelo CBPE	131

7/56

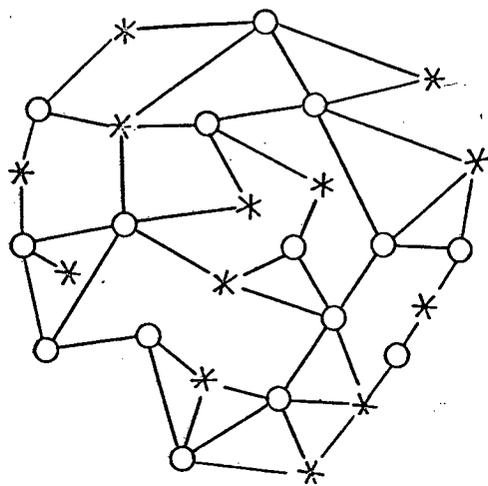


FIG. 3. A localização da cultura.

o = Pessoas

* = Objetos

— = Linhas de interação, ou inter-relação.

“A Cultura consiste em idéias”. Alguns antropólogos gostam de definir cultura apenas em termos de idéias. A razão disso é, aparentemente, a noção de que as idéias são tanto básicas como primárias, que elas são os princípios propulsores, dando, portanto, origem ao comportamento que, por sua vez, poderá produzir objetos tais como tigelas de cerâmica. “A cultura consiste em idéias”, diz Taylor (1948: 98-110, passim), ela “é um fenômeno mental... e não... objetos materiais e comportamento observável... Por exemplo, na mente de um índio encontra-se presente a idéia de uma dança. Esse é o traço de cultura. Essa idéia influencia o corpo do índio e ele se comporta de uma determinada maneira”, i. e., o índio dança.

Essa concepção da realidade sócio-cultural é ingênua. Baseia-se numa metafísica e numa psicologia primitiva, pré-

científica e, atualmente, ultrapassada. Foi a Mulher-Pensamento, entre os índios Pueblos de Keresan, que deu origem a acontecimentos, pensando e querendo que eles acontecessem. Ptah criou a cultura egípcia tornando objetivos seus pensamentos. Deus disse “Faça-se a luz” e a luz apareceu. Nós, porém, não mais explicamos a origem e o desenvolvimento da cultura dizendo simplesmente que ela resultou das idéias do homem. É certo que, quando foi inventada a arma de fogo, havia uma idéia no meio, mas não explicamos nada quando dizemos que as armas de fogo são o produto de pensamento, porque as idéias propriamente ditas não foram registradas. Por que ocorreu a idéia num determinado lugar e numa determinada época, ao invés de em outra época e em outro lugar? Na verdade, as idéias — idéias banais, realistas — penetram na mente do homem vindas do mundo exterior. Foi o trabalho com a terra que deu ao homem, ou à mulher, a idéia da cerâmica; o calendário é um produto derivado da agricultura intensiva. A cultura consiste, na verdade, em parte, em idéias; mas as atitudes, os atos evidentes e os objetos são, também, cultura.

“A Cultura consiste em abstrações”. Voltamos, agora, à definição em voga atualmente: “Cultura é uma abstração, ou consiste em abstrações”. Conforme observamos anteriormente, os que definem cultura nesses termos, não revelam o que querem dizer com “abstração”, e há motivo para acreditarmos que eles não possuem uma idéia muito clara a esse respeito. Entretanto, eles são bastante enfáticos ao declararem que uma abstração não é uma coisa ou acontecimento observável. O fato de terem sido levantadas dúvidas sobre a “realidade” de uma abstração indica que os que usam esse termo não estão muito seguros de seu “significado”, i. e., do que eles próprios querem dizer quando usam o termo. Nós, entretanto, temos algumas idéias.

A cultura é “basicamente uma forma, ou padrão ou maneira”, dizem Kroeber e Kluckhohn (1952: 155, 169), “até um traço cultural constitui uma abstração. Um traço é um “tipo ideal” porque não existem dois vasos idênticos, nem duas cerimônias de casamento são realizadas precisamente do mesmo modo”.

O "vaso" que representa o traço cultural, portanto, parece ser a forma ideal exemplificada por cada vaso destacadamente — uma espécie de idéia ou ideal Platônico. Cada vaso, eles raciocinam, são reais; o "ideal", porém, não é alcançado em nenhum deles. É o caso do "americano típico": 5' 8 1/2" de altura, 164.378 libras de peso, casado, 2,3 filhos, etc. Supomos que isto seja o que eles consideram uma abstração. Se assim for, já a conhecemos bem: trata-se de uma concepção na mente do observador, do cientista.

Existe uma maneira ligeiramente diferente de encararmos uma "abstração". Consideremos duas cerimônias de casamento — elas não são nunca realizadas do mesmo modo. Tabulemos, pois, uma grande amostra de cerimônias de casamento. Vemos que 100 por cento contém o elemento *a* (aceitação mútua dos cônjuges). Noventa e nove por cento contém o elemento *b*. Os elementos *c*, *d* e *e* aparecem apenas em 96, 94 e 89 por cento dos casos, respectivamente. Construimos uma curva de distribuição e determinamos uma média em torno da qual todos os casos são distribuídos. Esta será a cerimônia de casamento típica. Porém, como o norte-americano típico, que tem 2,3 filhos, esse ideal nunca é inteira e perfeitamente realizado em nenhum caso. É uma "abstração", ou melhor, uma concepção elaborada pelo cientista e que existe na sua mente.

O malôgro em reconhecer o fato de que abstrações são concepções resultou em confusão tanto quanto à sua localização e à sua realidade. O reconhecimento do fato de que as chamadas abstrações da ciência (tais como o "corpo rígido" na teoria física: os corpos rígidos, na verdade, não existem) são concepções que existem na mente do cientista, esclarece ambos esses pontos: as "abstrações" culturais são concepções ("idéias") na mente do antropólogo. Quanto à sua "realidade ontológica", as concepções não são menos reais por se encontrarem nas mentes dos homens — nada é mais real, por exemplo, do que as alucinações.

Esse ponto foi bem esclarecido por Bidney (1954: 488: 89) em seu exame de *Cultura, um Exame Crítico etc.*:

"A essência do problema vem a ser o significado de abstração e seu alcance ontológico. Alguns antropólogos sustentam o ponto-de-vista de que estão lidando apenas com abstrações lógicas e que a cultura não tem realidade além da realidade de uma abstração. Eles devem, porém, saber que outros cientistas sociais não irão concordar com eles e admitir que o objeto de seus estudos não possui realidade ontológica e objetiva. *Kroeber e Kluckhohn, portanto, confundiram o conceito de cultura, que é uma estrutura lógica, com a cultura existencial atual...*" (grifo do autor).

Com relação a isso, seria interessante notar que um teórico da antropologia, Cornelius Osgood (1951: 208; 1940), definiu explicitamente a cultura como consistindo em idéias nas mentes dos antropólogos: "A cultura consiste em tôdas as idéias a respeito de manufaturas, comportamento e idéias a respeito do agrupamento dos seres humanos que foram observadas ou comunicadas diretamente à nossa mente e das quais temos consciência." Spiro (1951: 24) assegura, também, que "cultura é uma estrutura lógica, abstraída do comportamento humano e, portanto, existente apenas na mente do *investigador*." (grifo de Spiro)

"A Cultura *material* não existe." Os que definem cultura em termos de idéias, ou como uma abstração, ou como comportamento, são naturalmente obrigados a declarar que os objetos materiais não são e não podem ser cultura. "Rigorosamente falando", diz Hoebel (1956: 176), "a cultura material não constitui realmente cultura." Taylor (1948: 102, 98) vai mais adiante: "... o conceito de 'cultura material' é falaz" porque "a cultura é um fenômeno mental." Beals e Hoijer (1953: 210): "... a cultura é uma abstração do comportamento, e não deve ser confundida com atos do comportamento ou com artefatos materiais, tais como instrumentos...". Essa negação da cultura material é um tanto embaraçosa em vista da tradição há muito estabelecida entre os etnógrafos, arqueólogos e curadores de museu de chamarem os instrumentos, máscaras, fetiches, etc., de "cultura material". (12)

Nossa definição libera-nos desse dilema. Conforme já vimos, não seria absurdo nos referirmos a sandálias ou a vasos de cerâmica como comportamento; o principal atributo deles não é o simples couro ou a argila, e sim o trabalho humano; eles são congelamentos de trabalho humano. Porém, em nossa definição, a simbolização é o fator comum nas idéias, atitudes, atos e objetos. Existem três espécies de simbolados: (1) idéias e atitudes, (2) atos evidentes, e (3) objetos materiais. Todos podem ser situados num contexto extra-somático; todos devem ser considerados cultura. Esse conceito nos traz de volta ao hábito que já há muito estava estabelecido na antropologia cultural: "A cultura é o que está descrito numa monografia etnográfica."

"A materialização da cultura". Há um conceito de cultura apoiado por alguns antropólogos e por outros muito deplorado. Os que o deploram lhe deram o nome de "materialização". Sendo o autor um dos que foram especialmente apontados como um "materializador" da cultura (13), posso dizer que o termo é muito pouco apropriado. Materializar é fazer uma coisa daquilo que não é uma coisa, tal como a esperança, a honestidade ou a liberdade. Não fui eu, porém, quem transformou a cultura em coisas. Eu simplesmente encontrei coisas e acontecimentos reais, no mundo exterior, que podem formar uma classe, por dependerem de simbolização, e que podem ser examinados num contexto extra-somático, e chamei essas coisas e acontecimentos de cultura. Foi exatamente isso o que fez E. B. Taylor. Foi o que fizeram Lowie, Wissler e a maior parte dos primeiros antropólogos norte-americanos. Para Durkheim (1938: xliii) "na base de nosso método encontra-se a proposição de que os fatos sociais (i. e., traços culturais) devem ser considerados coisas". Não fomos nós que materializamos a cultura; os elementos que a compõem, segundo nossa definição, já eram, de comêço, coisas.

Certo é, que se a cultura é definida como consistindo em "abstrações" intangíveis, imponderáveis e ontologicamente irreais transformar esses espectros em corpos reais e sólidos seria,

verdadeiramente, materializá-los. Nós, porém, não subscrevemos tal definição.

"A Cultura: um processo *sui generis*". "A cultura é uma coisa *sui generis*..." disse Lowie há muitos anos (1917: 66, 17). Esse ponto-de-vista foi também sustentado por Kroeber, Durkheim e outros (ver exemplos em White 1949: 89-94). Não tendo sido, porém, compreendido corretamente, encontrou grande oposição. O pensamento de Lowie, entretanto, fica bem claro quando lemos o resto do trecho citado acima (1917: 66): "A cultura é uma coisa *sui generis* que só pode ser explicada em termos de si própria... o etnólogo... relatará um determinado fato cultural, incorporando-o a um grupo de fatos culturais ou demonstrando um outro fato cultural do qual o fato a ser relatado tenha surgido." Por exemplo, o costume de se avaliar a descendência patrilinealmente pode ser explicado em termos de costumes de divisão de trabalho entre os sexos, costumes de residência — patrilocal, matrilocal ou neolocal — de um casal, modo de subsistência, regras de herança, etc. Guiando-nos por nossa definição de cultura, diríamos o seguinte: "Um simbolado, num contexto extra-somático (i. e., um traço cultural) deve ser explicado face à sua relação com outros simbolados no mesmo contexto."

Esse conceito de cultura, igual à "materialização", com a qual se assemelha intimamente, tem sido incompreendido e combatido. Geralmente consideram-no "místico". Como pode a cultura crescer e desenvolver-se por si própria? (A cultura... parece crescer por si própria", Redfield 1941: 134.) "Não há muita necessidade", diz Boas (1928: 235), "de considerarmos a cultura como uma entidade mística, que existe fora da sociedade de seus portadores individuais e que se move por sua própria força." Bidney (1946: 535) estigmatiza esse ponto-de-vista sobre a cultura chamando-o de "metafísica mística da sorte." Ele foi, também, combatido por Benedict (1934: 231), Hooton (1939: 370), Spiro (1951: 23), e outros.

Ninguém, porém, disse ainda que a cultura é uma entidade que existe e se movimenta por si só, independentemente das pessoas. Ninguém disse, também, ao que sabemos, que a origem,

natureza, e funções da cultura podem ser compreendidas sem levar em consideração a espécie humana. É natural que se alguém deseja estudar a cultura dentro desses aspectos, deve examinar a natureza biológica do homem. O que se afirma é que, no caso da cultura, suas variações em tempo e em lugar, e seus processos de transformação devem ser explicados em termos da própria cultura. Foi isso precisamente o que Lowie quis dizer ao escrever que "cultura é uma coisa (processo teria sido um termo melhor) *sui generis*," conforme explica o trecho citado acima (1917: 66). O exame do organismo humano, individual ou coletivamente, não tem importância na explicação dos processos de transformação cultural. "Isso não é misticismo", diz Lowie (1917: 66), e "sim método científico legítimo." Como é do conhecimento de todos, os sábios vêm usando esse princípio de interpretação há dezenas de anos. Não é necessário levarmos em consideração os organismos humanos numa explicação científica sobre a evolução da moeda, da escrita ou da arte gótica. A máquina a vapor e o maquinário têxtil foram introduzidos no Japão durante as últimas décadas do século XIX, e a isso se seguiram certas transformações na estrutura social; nada acrescentamos à nossa explicação desses acontecimentos se observarmos que eles afetaram seres humanos. Os seres humanos naturalmente foram afetados e desempenharam papel importante no desenvolvimento dos acontecimentos, porém, quando se trata de explicar esses acontecimentos, eles já não são importantes.

"O povo, e não a cultura, faz as coisas." "A cultura não trabalha", "não se movimenta", "não se transforma", e sim é trabalhada, movimentada, transformada. O povo é que faz as coisas", diz Lynd (1939: 39). Ele fortalece seu argumento com a ousada asserção: "a cultura não pinta as unhas com esmalte... mas as pessoas sim..." (ibid). Ele poderia ter arrematado, demonstrando que a cultura não tem unhas.

O ponto-de-vista segundo o qual "são as pessoas, e não as culturas, que fazem as coisas" é amplamente sustentado pelos antropólogos. Boas (1928: 236) diz que "as forças que ocasionam as mudanças encontram-se em atividade nos indivíduos que compõem o grupo social e não na cultura abstrata."

Hallowell (1945: 175) observa que "num sentido literal, as culturas nunca se encontraram nem jamais se encontrarão. As pessoas se encontram e, em virtude dos processos de interação social, a aculturação — modificações no modo de vida de um ou ambos os povos — se realiza. Os indivíduos são os centros dinâmicos desse processo de interação." Radcliffe-Brown (1940: 10-11), com profundo desprezo pela noção segunda a qual a interação verifica-se com a cultura e não com as pessoas, diz:

"Há alguns anos, talvez como resultado da redefinição de antropologia social como o estudo não da sociedade e sim da cultura, foi-nos solicitado que abandonássemos esse tipo de investigação em favor do que é agora chamado o estudo do "contacto cultural". Em lugar do estudo da formação de novas sociedades compostas, devemos considerar o que está acontecendo na África como um processo no qual uma entidade chamada cultura africana entra em contacto com uma entidade chamada cultura européia ou ocidental, e uma terceira entidade é criada... que será descrita como cultura africana ocidentalizada. Para mim, isso aparece como uma fantástica materialização de abstrações. A cultura européia, assim como a cultura de uma tribo africana, são abstrações. Acho fantástico imaginar essas duas abstrações entrando em contacto e, por um ato de reprodução, produzindo uma terceira abstração."

Denominamos esse ponto-de-vista, segundo o qual não são as pessoas e sim a cultura que fazem as coisas, de "a falsidade do pseudo-realismo". A cultura, naturalmente, não existe e não poderia existir independentemente das pessoas. (14) Mas, conforme salientamos atrás, os processos culturais podem ser explicados sem se levar em conta os organismos humanos; a consideração dos organismos humanos não tem importância para a solução de certos problemas da cultura. Como exemplo de um tipo de problema que não requer a consideração de organismos humanos, podemos citar a prática da mumificação no Peru, antes de Colombo, que tanto pode ser de origem indígena como pode ter resultado da influência egípcia. Certo é que a prática da mumificação, sua invenção no Peru ou sua difusão do Egito para os altiplanos andinos, não podia ter-se realizado

sem a ação de seres humanos reais, de carne e osso. Nem poderia Einstein ter elaborado sua teoria da relatividade se não respirasse. Não é preciso, porém, levarmos em consideração sua respiração ao relatarmos a história ou explicarmos o desenvolvimento de sua teoria.

Os que dizem serem as pessoas e não a cultura que fazem isso ou aquilo, confundem a descrição dos acontecimentos que vêm por uma explicação dos mesmos. Sentados na galeria do Senado eles vêm homens legislando; nos estaleiros homens constroem cargueiros; nos laboratórios seres humanos isolam enzimas; nos campos plantam milho, etc. Para eles a descrição dos acontecimentos que observam é uma simples explicação dos mesmos; são as pessoas que fazem as leis, constroem cargueiros, plantam milho e isolam enzimas. Isso vem a ser uma forma simples e ingênua de antropocentrismo.

Uma explicação científica é algo mais rebuscado. Se uma pessoa fala chinês, ou evita a sogra, odeia leite, tem residência matrilocal, coloca os corpos dos mortos em palanques, compõe sinfonias, ou isola enzimas, é porque ele nasceu, ou pelo menos foi criado, dentro de uma tradição extra-somática, que chamamos cultura, e que contém esses elementos. O comportamento de uma pessoa é uma resposta à sua cultura, uma função desta. A cultura é a variável independente, o comportamento a dependente; o comportamento varia de acordo com a cultura. Naturalmente, isto é um lugar comum que é geralmente exposto e demonstrado durante as primeiras duas semanas de um curso de introdução à antropologia. Na verdade, são as pessoas que tratam as moléstias com rezas e amuletos ou com vacinas e antibióticos. Mas a pergunta: "Por que uma pessoa usa amuletos ao passo que outra usa vacinas?" não fica explicada quando dizemos que "esta pessoa faz isto e aquela pessoa aquilo outro". É exatamente essa proposição que deve ser explicada: por que fazem eles o que fazem? A explicação científica não leva as pessoas em consideração. No caso da pergunta: Por que uma tradição extra-somática usa amuletos enquanto outra usa vacinas? o exame das pessoas, dos organismos humanos, não tem importância; ela deve ser respondida culturologicamente:

a cultura, segundo observou Lowie, deve ser explicada em termos de cultura.

A cultura "não pode ser desligada realisticamente das organizações de idéias e sentimentos que constituem o indivíduo", i. e., a cultura não pode ser realisticamente desligada dos indivíduos, diz Sapir (1932: 233). Claro que ele está certo; na verdade, a cultura é inseparável dos seres humanos. Mas se a cultura não pode ser realisticamente (na realidade) desligada dos indivíduos, ela certamente pode ser desligada numa análise lógica (científica), e ninguém realizou um "desligamento" melhor do que Edward Sapir — não aparece um único índio — nem um nervo, um músculo ou órgão sensorial, em sua monografia, *Paiute Meridional, uma Linguagem Shoshoneana* (1930) — nem encontramos pessoas vagando pelo seu livro *Perspectiva de Tempo na Cultura Aborigene Americana* (1916). "A ciência deve extrair alguns elementos e negligenciar outros", diz Morris Cohen (1931: 226) "porque nem todas as coisas que existem juntas têm importância recíproca." (grifo do autor). A compreensão e o reconhecimento desse fato constituiria uma enorme vantagem para a teoria etnológica. "A cidadania não pode ser realisticamente desligada da cor dos olhos", i. e., todos os cidadãos têm olhos e cada olho tem uma cor. Mas, nos Estados Unidos pelo menos, a cor dos olhos não têm importância com relação à cidadania: "coisas que existem juntas nem sempre têm importância recíproca".

É a pura verdade, conforme dizem Hallowell, Radcliffe-Brown e outros, que "são as pessoas que se encontram e realizam interação". Isso, porém, não deve impedir que concentremos nossa atenção, quando empenhados na solução de certos problemas, nos simbolados num contexto extra-somático: nos instrumentos, utensílios, costumes, crenças e atitudes, em suma, na cultura. O encontro e a fusão da cultura européia com a cultura africana e a criação de uma mistura, a cultura euro-africana, pode aparecer como "uma fantástica materialização de abstrações" para Radcliffe-Brown e outros. Os antropólogos, porém, vêm há dezenas de anos preocupando-se com problemas dessa espécie, e continuarão a preocupar-se com eles.

A mistura de costumes, tecnologias e ideologias é um problema científico tão válido quanto a mistura de organismos humanos ou genes.

Nós não afirmamos, nem queremos dar a entender, que os antropólogos, em geral, não tratam a cultura como um processo sui generis, i. e., sem levar em consideração os organismos humanos; muitos, senão a maioria, dos antropólogos culturais fizeram isso. Alguns deles, entretanto, ao cuidarem da teoria, negam a validade desse tipo de interpretação. O próprio Radcliffe-Brown nos dá exemplos de problemas puramente culturais e as soluções culturoológicas dos mesmos — em “A Organização Social das Tribos Australianas” (1930: 31); “O Irmão da Mãe na África do Sul” (1924), etc. Porém, quando assume o papel de filósofo, ele nega que esse modo de proceder seja cientificamente válido. (15)

Alguns antropólogos reconheceram, entretanto, em nível teórico, que a cultura pode ser estudada cientificamente sem levar em conta os organismos humanos, que a consideração dos organismos humanos não tem importância para a solução de problemas que tratam de tradições extra-somáticas. Citamos vários — Taylor, Durkheim, Kroeber, Lowie, et al — que fizeram isso. (16) Podemos, entretanto, acrescentar aqui uma ou duas referências. “O melhor meio... de se chegar a uma descrição e “explicação” parcimoniosa dos fenômenos culturais”, dizem Kroeber e Kluckhohn (1952: 167) “parece ser o estudo das formas e processos culturais como tais, quase inteiramente... abstraídos de indivíduos e personalidades.” E Steward (1955: 46) observa que “certos aspectos de uma cultura moderna podem ser mais bem estudados completamente separados do comportamento individual. A estrutura e o funcionamento de um sistema monetário, de um sistema bancário ou de crédito, por exemplo, constituem aspectos supra-individuais de cultura”. Diz ele também: “Uma forma de governo, um sistema legal, instituições econômicas, organizações religiosas, sistemas educacionais”. etc., “possuem aspectos que são nacionais... em escopo

e que devem ser compreendidos independente do comportamento dos indivíduos com elas relacionados” (ibid.: 47).

Não há aí nada de novo; antropólogos e outros cientistas sociais têm feito isso há dezenas de anos. Alguns, porém, parecem ter dificuldade em aceitar isso como uma questão de teoria e princípio, assim como de prática.

“São necessárias duas ou mais pessoas para formar uma cultura”. Existe um conceito, que não é estranho à teoria etnológica, segundo o qual, para que um fenômeno constitua um elemento de cultura, ele deve ser expresso por um, dois, ou “vários” indivíduos. Assim, Linton (1945: 35) diz que “qualquer item de comportamento... peculiar a um único indivíduo, na sociedade, não pode ser considerado parte da cultura da sociedade... Desse modo, não poderíamos classificar como pertencendo a uma cultura uma nova técnica de fabrico de cestos de vime, se apenas uma pessoa a conhecesse.” Wissler (1929: 358), Osgood (1951: 207-08), Malinowski (1941: 73), Durkheim (1938-lvi), et al, apoiaram esse ponto-de-vista.

Pode-se levantar duas objeções a esse conceito de cultura:

(1) se a pluralidade de expressão do comportamento aprendido constitui a distinção importante entre cultura e não-cultura, os chimpanzés descritos por Wolfgang Kohler em *A Mentalidade dos Macacos* (New York 1925) possuiriam cultura, pois as inovações introduzidas por um único indivíduo eram logo adotadas pelo grupo inteiro. De acordo com este critério, outras espécies subhumanas também teriam cultura. (2) A segunda objeção é: se a expressão por uma única pessoa não é bastante para qualificar um ato como um elemento cultural, quantas pessoas serão necessárias? Linton (1936: 274) diz que “logo que essa nova coisa tenha sido transmitida a uma outra pessoa na sociedade, e por ela é partilhada, deve ser considerada como parte da cultura.” Osgood (1951: 208) exige “duas ou mais”. Durkheim (1938: lvi) requer “vários indivíduos, pelo menos”. Wissler (1929: 358) diz que um item não atinge o nível de traço cultural, até que seja estabelecido, no grupo, um procedimento estandardizado. Malinowski (1941: 73) declara que “um

fato cultural começa quando um interesse individual se transforma em sistemas públicos, comuns e transferíveis de esforço organizado”.

É óbvio que tal conceito não atende às exigências da ciência. Seria possível chegarmos a um acordo com relação ao ponto em que um “interesse individual transforma-se em sistemas públicos, comuns e transferíveis de esforço organizado”? Suponhamos, por exemplo, que um ornitólogo tivesse dito que, havendo um único espécimen de um tipo de pássaro, este não poderia ser um pombo-correio ou uma cegonha, mas, havendo um número indeterminado, eles poderiam, então, ser pombos ou cegonhas. Ou, suponhamos que um físico tenha dito que, havendo um só átomo de um certo elemento este não poderia ser cobre, mas havendo “uma quantidade desses átomos” então o elemento poderia ser chamado cobre. Queremos uma definição que diga que o item x pertence à classe y ou não, não obstante quantos itens x possam existir (e, na lógica, uma classe pode ter apenas um elemento, ou mesmo nenhum).

Nossa definição atende às exigências de uma definição científica: um item — um conceito ou crença, um ato ou um objeto — deve ser considerado um elemento de cultura (1) se depende de simbolização, e (2) quando é examinado num contexto extra-somático. Certo é que todos os elementos culturais existem num contexto social, mas existem, também, numa matriz social, traços não-humanos (não dependentes de simbolização), tais como “grooming”, a amamentação e o cruzamento. Não é, porém, a socialidade, a dualidade ou a pluralidade que distinguem um fenômeno humano ou cultural de um fenômeno não-humano ou não-cultural. A característica que os distingue é a simbolização. Em segundo lugar, o estudo de uma coisa ou um acontecimento num contexto extra-somático não depende do fato de existirem uma, duas ou “várias” dessas coisas ou acontecimentos. Uma coisa ou acontecimento pode ser considerado um elemento de cultura mesmo sendo o único de sua classe, assim como um átomo de cobre continuaria a ser um átomo de cobre mesmo se fôsse o único de sua espécie no cosmos.

Naturalmente poderíamos ter dito logo que a noção segundo a qual um ato ou uma idéia, na sociedade humana, pode resultar inteiramente do trabalho de um único indivíduo é uma ilusão, uma das tristes armadilhas do antropocentrismo. Cada membro da sociedade humana está, naturalmente, sujeito a estímulo sócio-cultural por parte dos membros de seu grupo. Tudo que um homem faz na sua qualidade de ser humano, e muito do que faz como simples animal, é uma função de seu grupo assim como de seu organismo. Qualquer ato humano, mesmo em sua primeira expressão na pessoa de um único indivíduo, é, logo de início, um produto de grupo.

A cultura como traços “característicos”. “A cultura pode ser definida”, diz Boas (1938: 159), “como a totalidade das reações e atividades mentais e físicas que caracterizam o comportamento dos indivíduos que compõem um grupo social...” (grifo do autor). Herskovits (1948: 28) diz-nos que “quando a cultura é analisada minuciosamente, encontramos apenas uma série de reações padronizadas que caracterizam o comportamento dos indivíduos que constituem um determinado grupo.” (Não está claro o que tem a ver, com esse conceito, uma “análise minuciosa”.) Sapir (1917: 442): “Um amontoado de reações típicas chamadas cultura...”. Esse ponto-de-vista foi, naturalmente, apoiado por outras pessoas.

Pode-se levantar duas objeções a esse conceito de cultura: (1) como determinaremos os traços que caracterizam um grupo e os que não o caracterizam — como estabeleceremos o limite entre as duas classes, cultura e não-cultura? E, (2) se chamamos os traços que caracterizam um grupo de cultura, como chamaremos aqueles traços que não o caracterizam?

É provável que os antropólogos, que defendem esse ponto-de-vista, estejam realmente pensando numa cultura, ou culturas, no plural, ao invés de cultura em geral, cultura como um tipo particular de fenômenos. Assim, a “cultura francesa” será distinta da “cultura inglesa”, em virtude dos traços que caracterizam cada uma. Porém, se, por um lado, os franceses e os ingleses se distinguem uns dos outros pelas diferenças de traços, por outro lado, eles assemelhar-se-ão muito uns aos outros em

virtude de possuírem traços semelhantes. Os traços iguais, nuns e outros, constituem uma parte do "modo de vida" de cada povo, do mesmo modo que os traços diferentes. Por que chamamos de cultura apenas a uma dessas classes?

Essas dificuldades e incertezas desaparecem com nosso conceito de cultura: a cultura consiste em todos os modos de vida de cada povo, dependentes de simbolização e que possam ser examinados num contexto extra-somático. Se desejássemos distinguir os ingleses dos franceses à base de seus respectivos traços culturais, poderíamos, facilmente, especificar "aquêles traços que caracterizam" o povo em questão. Mas não poderíamos assegurar que os traços não-típicos não constituem cultura.

Nesse sentido, podemos citar uma interessante distinção, feita por Sapir (1917: 442), entre o comportamento de indivíduos e a "cultura".

"É sempre o indivíduo que realmente pensa, age, sonha e se revolta. Os pensamentos, atos, sonhos e rebeliões dêsse indivíduo, que contribuem de alguma maneira para a modificação ou retenção da massa de reações típicas chamada cultura, são denominados dados sociais; o resto, embora de um ponto-de-vista psicológico não sejam diferentes dêstes, são denominados indivíduo e não lhe atribuímos sentido histórico ou social (i. e., eles não são cultura). É muito importante observar-se que a diferenciação dêstes dois tipos de reação é essencialmente arbitrária, repousando inteiramente, como é o caso, num princípio de seleção. A seleção depende da adoção de uma escala de valores. Escusado será dizer que o limiar do social (ou histórico), i. e., cultural, *versus* o indivíduo varia de acôrdo com a filosofia do avaliador ou intérprete. Acho inteiramente inconcebível a existência de um limite rígido e eternamente válido entre eles". (grifo do autor)

Sapir encontra-se frente a uma pluralidade ou agrupamento de indivíduos. Acreditamos que ele teria preferido essa terminologia ao invés de "sociedade", pois ele fala de "uma comunidade teórica (fictícia?) de seres humanos", acrescentando que "o termo "sociedade" por si só é uma construção cultural"; (Sapir,

1932: 236). Esses indivíduos fazem coisas: sonham, pensam, agem ou se revoltam. E "é sempre o indivíduo", e não a sociedade ou cultura, que faz essas coisas. A conclusão a que chega Sapir é, então, a seguinte: indivíduos e seu comportamento; nada mais.

Parte do comportamento dos indivíduos é cultura, diz Sapir. Outros elementos de seu comportamento, porém, são não-cultura, embora, conforme diz ele, quando considerados psicologicamente, eles não sejam em nada diferentes daquêles elementos que ele chama de cultura. Assim, o limite estabelecido entre "cultura" e "não-cultura" é puramente arbitrário, e depende da avaliação subjetiva de quem o estabelece.

Seria difícil encontrarmos um conceito de cultura meos satisfatório do que êsse. Ele, na verdade, pode ser expresso da seguinte forma. "Cultura é o nome que damos a parte do comportamento de alguns indivíduos, a seleção sendo arbitrária e feita de acôrdo com critérios subjetivos."

No ensaio que estivemos citando, "Temos necessidade de um Super-Orgânico?" (1917), Sapir opõe-se ao ponto-de-vista culturoológico apresentado por Kroeber em "O Superorgânico" (1917). Ele (Sapir) faz com que a cultura virtualmente desapareça; ela é dissolvida na totalidade das reações dos indivíduos. A cultura transforma-se numa "ficção estatística", conforme ele a denominou em outro trabalho (Sapir 1932: 237). Se não existe uma realidade significativa a que possamos chamar cultura, não pode haver, então, a ciência da cultura. O argumento de Sapir era hábil e persuasivo. Mas era, também, defeituoso, ou pelo menos enganador.

O argumento de Sapir era persuasivo porque ele o protegeu com fatos autênticos, demonstráveis. Era defeituoso ou enganador porque dava a entender que a única distinção importante entre o comportamento de indivíduos e cultura era a que ele havia feito.

É perfeitamente certo, serem os elementos que compõem o comportamento humano dos indivíduos e os elementos que compõem a cultura, classes idênticas de coisas e acontecimentos. Todos são simbolados — dependentes da singular habilidade do

homem para simbolizar. É verdade, também, que, "considerados psicologicamente", eles são todos semelhantes. Sapir, porém, não levou em consideração — e com seu argumento chegou mesmo a obscurecer — o fato de que existem dois tipos de contexto fundamentalmente diferentes, dentro dos quais esses "pensamentos, atos, sonhos e revoltas" podem ser examinados, para fins de interpretação e explicação científica: o somático e o extra-somático. Examinados num contexto somático, i. e., face à sua relação com o organismo humano, esses atos dependentes de simbolização constituem *comportamento humano*. Examinados num contexto extra-somático, i. e., face às relações existentes entre eles, esses atos constituem *cultura*. Portanto, em vez de colocar arbitrariamente alguns na categoria de cultura e o resto na categoria de comportamento humano, colocamos todos os atos, pensamentos e coisas dependentes de simbolização, ou num contexto ou no outro, somático ou extra-somático, dependendo da natureza de nosso problema.

SUMARIO

Entre as inúmeras e importantes classes de coisas e acontecimentos perceptíveis pela ciência, existe uma para a qual a ciência não tem um nome. Trata-se da classe de fenômenos dependentes de simbolização, uma faculdade peculiar à espécie humana. Propomos chamar de simbolados essas coisas e acontecimentos dependentes de simbolização. O nome dessa classe, entretanto, não é tão importante quando o fato dela receber um nome qualquer que a distinga claramente das outras classes.

As coisas e acontecimentos, dependentes de simbolização, compreendem idéias, crenças, atitudes, sentimentos, atos, padrões de comportamento, costumes, códigos, instituições, trabalhos e forma de arte, línguas, instrumentos, implementos, máquinas, utensílios, ornamentos, fetiches, amuletos, etc.

As coisas e acontecimentos, dependentes de simbolização, têm sido, e, por tradição, sempre foram, relacionados a dois contextos

fundamentalmente diferentes, para fins de observação, análise e explicação. Esses dois contextos podem ser designados, adequadamente, de somático e extra-somático. Quando um ato, objeto, idéia ou atitude é examinado no contexto somático, o importante é a relação entre a coisa ou acontecimento e o organismo humano. As coisas e acontecimentos dependentes de simbolização, examinados no contexto somático, podem muito bem ser chamados comportamento humano — pelo menos as idéias, atitudes e os atos podem ser assim denominados; os machados de pedra e as tigelas de cerâmica não são, geralmente, chamados de comportamento, mas sua importância provém do fato de que foram fabricados pelo trabalho humano; eles são, na verdade, congelações de comportamento humano. Quando as coisas e acontecimentos são examinados no contexto extra-somático, eles são considerados face às suas inter-relações, em vez de face à sua relação com o organismo humano, individual ou coletivamente. A cultura é o nome das coisas e acontecimentos dependentes de simbolização, examinados num contexto extra-somático.

Nossa análise e nossas distinções têm essas vantagens. As distinções são claras e fundamentais. A cultura é claramente diferenciada do comportamento humano. A cultura foi definida como todas as ciências devem definir o objeto de seus estudos, ou seja, em termos de coisas e acontecimentos reais, observáveis, direta ou indiretamente, no mundo em que vivemos. Nosso conceito salva o antropólogo do pesadelo das "abstrações" intangíveis, imperceptíveis, imponderáveis e sem realidade ontológica.

Nossa definição livra-nos, também, dos dilemas em que muitos outros conceitos nos colocam, tais como saber se a cultura consiste em idéias, e se essas idéias têm sua localização nas mentes das pessoas estudadas ou nas mentes dos antropólogos; se os objetos materiais podem ou não ser cultura; se um traço deve ser partilhado por duas, três ou várias pessoas a fim de ser considerado cultura; se os traços devem caracterizar ou não um povo a fim de serem considerados cultura; se a cultura é ou não uma materialização, e se a cultura pode pintar as unhas com verniz.

Nossa distinção entre comportamento humano e cultura, entre psicologia e culturologia, é exatamente igual à que vem sendo feita há dezenas de anos entre a fala e a língua, entre a psicologia da fala e a ciência da lingüística. Se é válida para um caso, também o será para o outro.

Finalmente, nossa distinção e definição está em íntimo acôrdo com a tradição antropológica. Foi a isso que Taylor chamou cultura, conforme poderá ser verificado numa leitura de *Cultura Primitiva*. É a mesma que tem sido usada por quase todos os antropólogos não-biólogos. Que estudaram entre os povos primitivos e descreveram em suas monografias os pesquisadores de campo? Resposta: coisas e acontecimentos reais e observáveis, dependentes de simbolização. Será difícil dizermos que eles estudavam e descreviam abstrações imperceptíveis, intangíveis, imponderáveis e ontologicamente irreais. Certo é que o pesquisador de campo pode se interessar por coisas e acontecimentos em seu contexto somático, em cujo caso ele estará fazendo psicologia (o que aconteceria, também, se ele considerasse as palavras em seu contexto somático). A antropologia, conforme é empregado o termo, abrange vários tipos diferentes de estudos: anatômicos, fisiológicos, genéticos, psicológicos, psicoanalíticos e culturoológicos. Isso, porém, não significa que a distinção entre psicologia e culturologia não seja fundamental. Ela é fundamental.

A tese apresentada neste trabalho não é nenhuma novidade. Não se trata de um afastamento radical da tradição antropológica. Ao contrário, trata-se, em grande parte, e num sentido muito verdadeiro, de uma volta à tradição, à tradição estabelecida por Taylor e seguida, na prática, por inúmeros antropólogos desde seu tempo. Nós apenas a expressamos de modo sucinto e claro.

NOTAS

- (1) Na declaração de Murdock encontramos um dos primeiros exemplos em que a cultura é considerada uma abstração: "compreendendo que a cultura é uma mera abstração de semelhanças, observadas no comportamento de indivíduos..." (1937:xi).

- (2) Vários dos ensaios na "A Ciência da Cultura" (1949): "Interpretações Culturoológicas x Interpretações Psicológicas do Comportamento Humano", "Determinantes Culturais da *Mente*", "O Gênio: suas Causas e Incidência", "Ikhnaton: O Grande Homem vs. o Processo Cultural", "A Definição e Proibição do Incesto", etc. — tratam dessa distinção.
- (3) Eu fiz essa observação em minha apreciação do livro de Kroeber e Kluckhohn "Cultura: um Exame Crítico, etc." (1954:464:65). Quase ao mesmo tempo Huxley escrevia (1955:15-16): "Se a antropologia é uma ciência, então a cultura para os antropólogos deve ser definida não filosófica ou metafisicamente, não como uma abstração ou em termos puramente subjetivos, mas como algo que pode ser investigado pelos métodos de pesquisa científicos, um processo fenomenal que ocorre no espaço e no tempo."
- (4) "A crença num mundo exterior, independente do sujeito perceptível, é a base de toda ciência natural", diz Einstein (1934:6).
- (5) Segundo Einstein (1936:350), o pensamento, na ciência, significa "operações com conceitos, a criação e uso de relações funcionais definidas entre eles e a coordenação de experiências dos sentidos com esses conceitos. Nesse ensaio Einstein tem muito que dizer a respeito da maneira e processo do pensamento científico.
- (6) Entendemos por "simbolização" o conferir-se significado a uma coisa ou um ato, ou compreender e apreciar os significados assim conferidos. A água benta é um bom exemplo de tais significados. O atributo da santidade é conferido à água por um ser humano, e esse atributo pode ser compreendido e apreciado por outros seres humanos. A fala articulada é a mais característica e importante forma de simbolização. Simbolização consiste no tráfico de significados não-sensoriais, i.e., significados que, como a santidade da água sacramental, não podem ser compreendidos apenas pelos sentidos. A simbolização é uma espécie de comportamento. Apenas o homem é capaz de simbolização. Discutimos extensamente esse conceito em "O Símbolo: a Origem e a Base do Comportamento Humano", publicado originalmente em *Filosofia da Ciência*, Vol. 7, pp. 451-63, 1940. Foi reproduzido com algumas revisões em *A Ciência da Cultura*. Foi também reproduzido em *Etc.*, um Exame de Semântica Geral, Vol. 1, pp. 229-37, 1944; *Lingua, Significado e Maturidade*, S.I. Hayakawa ed. (Nova Iorque, 1954); *Estudos de Antropologia*, E. Adamson Hoebel et al. eds. (Nova Iorque, 1955); *Estudos de Antropologia Preliminar*, Elman R. Service ed. (Ann Arbor, Michigan, 1956); *Teoria Sociológica*, Lewis A. Coser e Bernard Rosenberg eds. (Nova Iorque, 1957); e *Estudos dos Costumes da Humanidade*, Walter Goldschmidt ed. (1957).

- (7) "Como podemos dizer que a fabricação de uma flecha depende de simbolização?", alguém poderá perguntar. Respondi a essa pergunta em "Sobre o Uso de Ferramentas pelos Primatas" (Revista de Psicologia Comparada, Vol. 43, pp. 369-74, 1942; reimpresso em White, *A Ciência da Cultura*; em *O Homem na Sociedade Contemporânea*, preparada pelo grupo de Civilização Contemporânea da Universidade de Colúmbia (Nova Iorque, 1955); e em *Estudos de Antropologia Preliminar*, E. R. Service, ed. (Ann Arbor, Michigan, 1956). Existe uma diferença fundamental entre os processos instrumentais na espécie humana e os processos instrumentais entre os primatas sub-humanos. A diferença deve-se à simbolização.
- (8) "Fazer ciência" é, também, uma espécie de comportamento. Ver nosso ensaio, "A Ciência é Fazer Ciência" (Filosofia da Ciência, Vol. 5, pp. 369-89-1938; reimpresso em *A Ciência da Cultura*).
- (9) A importância do contexto pode ser ilustrada pelas atitudes contrastantes com relação à mesma classe de mulheres: como mães elas são veneradas e como sogras, ultrajadas.
- (10) "Segundo (Ferdinand) de Saussure, o estudo da fala humana não é assunto de estudo de uma ciência, e sim de duas ciências... De Saussure estabeleceu um limite claro entre *la langue* e *la parole*. A Língua (*la langue*) é universal, ao passo que o processo da fala (*la parole*)... é individual" (Cassirer 1944: 122). Huxley (1955: 16), citando a discussão de Cassirer a respeito da distinção de Saussure entre *la langue* e *la parole*, refere-se à primeira como "o sistema superindividual de gramática e sintaxe", e à segunda como "as palavras propriamente ditas ou o modo de falar, usado por determinados indivíduos." Ele acrescenta "encontramos a mesma distinção em toda atividade cultural — na advocacia,.... na arte.....; na estrutura social,; na ciência...." (grifo do autor).
- (11) "A verdadeira localização da cultura", diz Sapir (1932:236), "encontra-se nas interações de... indivíduos e, do lado subjetivo, no mundo de significados que cada um desses indivíduos pode inconscientemente abstrair para si própria de sua participação nessas interações." Essa declaração é semelhante à nossa, exceto que omite objetos: cultura material.
- (12) É interessante notar que Durkheim (1951:313-14), que emprega o termo "sociedade" quando muitos antropólogos norte-americanos empregariam cultura, ou sistema sócio-cultural, observa que "não é verdade que a sociedade seja constituída apenas de indivíduos; ela inclui, também, coisas materiais que desempenham um papel importante na vida comum." Ele cita como exemplos coisas tais como casas, instrumentos e máquinas usadas na indústria, etc. "A vida social... está,

- pois, cristalizada... e fixada em suportes materiais... exteriorizados...".
- (13) Murdock (1951:470), diz que Max Gluckman "materializa a estrutura do mesmo modo que White materializa a cultura...". Strong (1953:392) é de opinião que "White materializa e, algumas vezes, quase diviniza, a cultura...". Ver, também, Herrick (1956:196).
- (14) Certo é que esses acontecimentos culturais não poderiam ter se realizado sem os organismos humanos... o culturólogo sabe muito bem que os traços culturais não saem a passear como almas desencarnadas, atuando umas sobre as outras...". (White, *A Ciência da Cultura*, pp. 99, 100).
- (15) Cf. White, *A Ciência da Cultura*, pp. 96-98, para maiores esclarecimentos sobre esse ponto.
- (16) Em nossos ensaios "A Expansão e o Escopo da Ciência" e "A Ciência da Cultura", em *A Ciência da Cultura*.
- (17) Há mais de cem anos Karl Marx escreveu: "O homem é, no sentido mais literal da palavra, um *zoon politikon*, não apenas um animal social, mas um animal que somente na sociedade pode se transformar num indivíduo. A produção de indivíduos isolados, fora da sociedade... é um absurdo tão grande como a idéia do desenvolvimento da língua sem indivíduos que vivam junto e falem uns com os outros", *Contribuição à Crítica da Economia Política* (Charles H. Kerr & Co., Chicago, 1904), p. 268.

REFERÊNCIAS CITADAS

- BEALS, RALPH L. e HARRY HOIJER
1953 An introduction to anthropology. New York, The MacMillan Co.
- BENEDICT, RUTH
1934. Patterns of culture. Boston and New York, Houghton, Mifflin Co.
- BIDNEY, DAVID
1946 The concept of cultural crisis. *American Anthropologist* 48:534-552.
1954 *Review of Culture*, a critical review etc., by Kroeber and Kluckhohn, *American Journal of Sociology* 59:488:489.
- BOAS, FRANZ
1928 Anthropology and modern life. New York, W. W. Norton and Co., Inc.

- 1938 The mind of primitive man, revised edition. New York, The Macmillan Co.
- CASSIRER, ERNEST
1944 An essay on man. New Haven, Yale University Press.
- COHEN, MORRIS R.
1931 Fictions. Encyclopedia of the Social Sciences 7:225-228. New York, The Macmillan Co.
- DURKHEIM, EMILE
1938 The rules of sociological method, George F. C. Catlin ed Chicago, The University of Chicago Press.
1951 Suicide, a study in sociology, George Simpson ed. Glencoe, Ill., The Free Press.
- EINSTEIN, ALBERT
1934 The world as I see it. New York, Covici, Friede.
1936 Physics and reality. Journal of the Franklin Institute 221:313-347, in German; 349-382 in English.
- HALLOWELL, A. IRVING
1945 Sociopsychological aspects of acculturation. In The Science of man in the world crises, Ralph Linton ed. New York, Columbia University Press.
- HERRICK, C. JUDSON
1956 The evolution of human nature. Austin, University of Texas Press.
- HERSKOVITS, MELVILLE J.
1945 The process of cultural change. In The science of man in the world crisis, Ralph Linton ed. New York, Columbia University Press.
1948 Man and his works. New York, Alfred A. Knopf.
- HOEBEL, E. ADAMSON
1956 The nature of culture. In Man, culture and society, Harry L. Shapiro ed. New York, Oxford University Press.
- HOOTON, EARNEST A.
1939 Crime and the man. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- HUXLEY, JULIAN S.
1955 Evolution, cultural and biological. Yearbook of Anthropology, Wm. L. Thomas, Jr., ed.

- KEESING, FELIX M.
1958 Cultural anthropology. New York, Rinehart and Co., Inc.
- KLUCKHOHN, CLYDE e Wm. H. KELLY
1945 The concept of culture. In The science of man in the world crisis, Ralph Linton ed. New York, Columbia University Press.
- KROEBER, A.L.
1917 The superorganic. American Anthropologist 19:163-213; reprinted in The nature of culture. Chicago, University of Chicago Press.
- KROEBER, A. L. e CLYDE KLUCKHOHN
1952 Culture, a critical review of concepts and definitions. Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology, Harvard University, 47(1):1-223. Cambridge, Mass.
- LINTON, RALPH
1936 The study of man. New York, D. Appleton-Century Co.
1945 The cultural background of personality. New York, D. Appleton-Century Co.
- LOWIE, ROBERT H.
1917 Culture and ethnology. New York, Boni and Liveright.
- LYND, ROBERT S.
1939 Knowledge for what? Princeton, N.J., Princeton University Press.
- MALINOWSKI, BRONISLAW
1941 Man's culture and man's behavior. Sigma Si Quarterly 29:170-196.
- MURDOCK, GEORGE P.
1937 Editorial preface to Studies in the science of society, presented to Albert Galloway Keller, New Haven, Conn., Yale University Press.
1951 British social anthropology. American Anthropologist 53:465-473.
- OSGOOD, CORNELIUS
1940 Ingalik material culture. Yale University Publications in Anthropology No. 22.
1951 Culture: its empirical and non-empirical character. Southwestern Journal of Anthropology 7:202-214.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R.
1924 The mother's brother in South Africa. South African Journal of Science, 21:542-555. Reimpresso em Structure and function in primitive society.

- 1930-31 The social organization of Australian tribes. *Oceania* 1:34-63; 206:246; 322-341; 426-456.
- 1940 On social structure. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 70:1-12; reimpresso em *Structure and function in primitive society*. Glencoe, Ill., The Free Press.
- 1952 *Structure and function in primitive society*. Glencoe, Ill., The Free Press.
- REDFIELD, ROBERT
- 1941 *The folk culture of Yucatan*. Chicago, The University of Chicago Press.
- SAPIR, EDWARD
- 1916 *Time perspective in aboriginal American culture*. Canada Department of Mines, Geological Survey Memoir 90. Ottawa.
- 1917 Do we need a superorganic? *American Anthropologist* 19:441-447.
- 1930 *Southern Paiute, a Shoshonean language*. *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences* 65:1-296.
- 1932 *Cultural anthropology and psychiatry*. *Journal of Abnormal and Social Psychology* 27:229-242.
- SPIRO, MELFORD E.
- 1951 *Culture and personality*. *Psychiatry* 14:19-46.
- STEWART, JULIAN H.
- 1955 *Theory of culture change*. Urbana, Ill., University of Illinois Press.
- STRONG, Wm. DUNCAN
- 1953 *Historical approach in anthropology*. In *Anthropology today*, A. L. Kroeber ed. Chicago, The University of Chicago Press, pp. 386-397.
- TAYLOR, WALTER W.
- 1948 *A study of archeology*. *American Anthropological Association Memoir No. 69*.
- TYLOR EDWARD B.
- 1881 *Anthropology*. London.
- 1913 *Primitive culture*. 5ª edição, London.
- WHITE, LESLIE A.
- 1949 *The science of culture*. New York, Farrar, Straus and Cudahy; 1958, New York, the Grove Press.
- 1954 *Review of Culture*, apreciação crítica, por Kroeber e Kluckhohn. *American Anthropologist* 56:461-468.
- WISSLER, Clark
- 1929 *Introduction to social anthropology*. New York, Henry Holt and Co.

BEATRIZ OSÓRIO

Escola Normal Heitor Lira

Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais

A industrialização e a crescente responsabilidade da Escola

"...com a mudança da civilização de agrária para industrial, recebem cada vez menor ênfase as características da personalidade dos indivíduos em idade escolar. Eles não participam diretamente da vida da comunidade industrial de modo a poder desenvolver tais qualidades, como acontecia aos jovens das gerações que participavam das comunidades agrícolas. O lar, a igreja e outras instituições sociais emprestam cada vez menor ênfase às qualidades pessoais consideradas desejáveis. Assim, a responsabilidade pela formação desses traços se torna de modo crescente uma função da escola moderna, da mesma maneira que a realização de certos objetivos relacionados às matérias de ensino haviam já se tornado, de modo cada vez mais acentuado, uma função da escola tradicional."

JOHN P. WYNNE (1)

INTRODUÇÃO

Muito já se tem dito e escrito, em nosso meio inclusive, a respeito da necessidade imperiosa e urgente de se fazer a escola de nossos dias *verdadeiramente eficiente*. no preparo do homem, para enfrentar a vida profissional cada vez mais complexa,

(1) "...with the change from an agricultural to an industrial civilization, the personality traits... receive less and less emphasis among people of school age. They do not share directly in the life of the industrial community in such a way as to develop these qualities as did the young people of the generations that shared in the agricultural communities... the