

“CULTURAS E PERSONALIDADES”: AS EXPERIÊNCIAS ETNOGRÁFICAS DE RUTH BENEDICT E MARGARET MEAD NOS ANOS 20-40

Gilmar Rocha*

Introdução

“A Escola de Cultura e Personalidade”

Os nomes Ruth Benedict e Margaret Mead estão associados ao movimento que, na tradição antropológica norte-americana, ficou conhecido como “*Escola de Cultura e Personalidade*”. E os manuais de antropologia enfatizam a produção norte-americana dos anos 20-40, como constitutiva dessa “*escola*”. Naquele momento, Ralph Linton (1979), chegou a dizer que se tratava de uma “*nova ciência dedicada à dinâmica da conduta humana*” a partir da convergência dos estudos de Psicologia da Personalidade, da Estrutura Social (Sociologia) e da Antropologia Cultural. Mesmo tendo passado já algum tempo, ainda hoje poucos são os autores que

fazem referência à diversidade teórica e metodológica entre os antropólogos daquela escola. Segundo Cuche, “*o termo é talvez um pouco excessivo, pois a diversidade nas orientações e nos métodos dos pesquisadores é grande*” (CUCHE: 1999, p. 75-76). De um modo geral, mesmo quando se enfatizam algumas diferenças entre as diversas etnografias que compõem a “*escola de cultura e personalidade*”, os manuais de antropologia concorrem para a formação de uma visão na qual as diferenças são funcionalmente complementares ao desenvolvimento orgânico do campo como se houvesse uma homogeneidade de objetivos, teorias e métodos antropológicos. A verdade é que o fato de haver uma área de interesses comuns a vários antropólogos

*Doutor em Ciências Humanas pelo Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Professor do Departamento de Ciências Sociais da PUC Minas.

não significa, exatamente, que os mesmos partilhassem *in totum* dos mesmos princípios de investigação etnográfica¹.

Os manuais de antropologia, comumente, apresentam como características principais dessa "escola": 1) ênfase no estudo das especificidades culturais locais em termos de uma totalidade coerente e integrada, mas não necessariamente funcional; 2) ênfase na estratégia metodológica de comparação de sistemas culturais diferentes; 3) ênfase na interdisciplinaridade, sobretudo com a psicologia, sem desprezar todavia, a importância da história e da sociologia; 4) ênfase na relação indivíduo/sociedade transposta para os termos da cultura e personalidade resultando na caracterização de configurações culturais e tipos psicológicos; 5) ênfase nos processos de socialização, em particular, a educação infantil; 6) ênfase no trabalho de campo enquanto metáfora de "laboratório natural" do antropólogo; 7) ênfase, em menor grau, na dimensão político-ideológica do "caráter nacional" no contexto da IIª Guerra Mundial².

Estudando os padrões de cultura e personalidade de sociedades distantes no espaço e no tempo, a antropologia cultural dos anos 20-40 tornava públicas algumas das principais obsessões da sociedade norte-americana: a relação indivíduo e sociedade. Enquanto metáfora, cultura e personalidade ajudam a pensar problemas familiares descrevendo os problemas dos "outros". Assim, cultura e personalidade dizem respeito não só as configurações ou padrões culturais e tipos de personalidades básicas relativas às coletividades de Samoanos, Andamaneses, Alors, Zuñi, Arapesh e outros, mas também, aos modos de representação etnográfica construídos pelos antropólogos norte-americanos dos anos 20-40, acerca dos indivíduos e da cultura de sua própria sociedade.

O problema é que a idéia de uma "escola de cultura e personalidade" colada à antropologia cultural norte-americana dos

anos 20-40 tem como resultado um processo de "objetificação" da produção antropológica da época e a eliminação das diferenças no interior de um vasto "campo etnográfico". Daí, quando vistas em perspectiva comparada, as experiências etnográficas de Benedict e Mead desestabilizam a imagem "disciplinada" da escola de cultura e personalidade no contexto da antropologia norte-americana dos anos 20-40. Nessa perspectiva, é difícil falar de uma "escola de cultura e personalidade", senão de "escolas", "culturas" e "personalidades".

A verdade é que, a partir dos anos 20, a prática do trabalho de campo veio a se tornar fonte privilegiada e legítima de estudo das culturas exóticas, assim como fonte de autoridade etnográfica ao ser realizado por profissionais com formação acadêmica, além de adquirir grande projeção internacional nas antropologias nacionais dos Estados Unidos, Inglaterra e França. Depois de passar por um longo e profundo processo de disciplinarização porém nem sempre livre de vozes dissonantes, a partir dos anos 60/70 serão introduzidas críticas e releituras provocativas e desestabilizadoras dos modos de representação etnográfica³.

A partir de então se passou a problematizar a visão convencional da etnografia como estratégia metodológica de pesquisa antropológica, para uma visão mais hermenêutica na qual o reconhecimento da "experiência indisciplinada" do trabalho de campo e as "retóricas" da escrita etnográfica colocam a etnografia no campo das reflexões epistemológicas. Daí se poder falar hoje em "etnografia do pensamento antropológico", quando a própria etnografia integra o campo do conhecimento epistemológico transformando-se numa estimulante categoria do pensamento sobre a experiência e a escrita do antropólogo.

"Culturas e Personalidades":
As Experiências
Etnográficas de
Ruth Benedict e
Margaret Mead nos
Anos 20-40

Gilmar Rocha

Se, como diz Geertz, o etnógrafo “*inscreve*” o discurso social, anotando-o, objetificando-o, autorizando-o a existir textual e culturalmente, isto é, fixando-o no modo de uma escrita narrativa no “*registro de consultas sobre o que o homem falou*” (GEERTZ: s/d, p. 41), então a etnografia constitui, ela mesma, uma forma de inscrição do discurso antropológico moderno. Pois, através da experiência e da escrita etnográfica a ciência antropológica se modela, cultural e historicamente. Assim, etnografia é mais do que o registro textual de uma fala nativa. Na verdade, ela é também um modo cultural de escrita antropológica. Significa dizer que a etnografia, tal como entendida no pensamento antropológico moderno, tem uma história; seu significado não é o mesmo de sempre.

Etnografias são narrativas, isto é, expressões de um certo tipo de experiência e, portanto, formas de ação e representação. Enquanto um tipo de experiência e narrativa, a etnografia é auto-referencial, pois representa uma forma de ordenar o mundo tanto do “*eu*” quanto do “*outro*”. Daí os conceitos antropológicos de cultura, personalidade, campo etc, ao integrarem narrativas etnográficas organizarem-se de maneira coerente a cultura, dando significado às experiências humanas. Nesse sentido, fica-se muito próximo da idéia de “*invenção da cultura*”, de Roy Wagner (1981). Num movimento dialético de controle (às vezes “*inconsciente*”) do campo etnográfico e invenção cultural, os antropólogos tornam inteligíveis as práticas e experiências dos “*outros*”, na medida em que objetificam “*nativos*” e “*culturas*”. Ao final do processo o que ocorre de fato é, segundo o autor: “*What the fieldworker invents, then, is his own understanding; the analogies he creates are extensions of his own notions and those of culture, transformed by his experiences of the field situations*” (WAGNER: 1981, p. 12). Inventando “*outras*” culturas, os antropólogos constroem para si mesmos o significado

de cultura, afinal: “*the study of culture is in fact our culture; it operates through our forms, creates in our terms, borrows our words and concepts for it is meanings, and re-creates us through our efforts*” (WAGNER: 1981, p. 16). De resto, pode-se afirmar que as etnografias são “*invenções*”, “*ficções*” (no sentido de fictício, “*construções*”) modeladas por certo tipo de escrita e de experiência, nos autorizando a pensar em formas muito diferenciadas de modos de representação etnográfica. Em suma, através dos textos etnográficos expressam-se valores, idéias, sensibilidades, “*estruturas de significados e pensamentos*”, não só dos nativos em cena, como também dos antropólogos em performance⁴.

Nessa perspectiva, as experiências etnográficas de Ruth Benedict e Margaret Mead assumem um colorido especial, elas são “*exemplares*”. As duas se notabilizaram por suas etnografias sobre padrões de culturas e personalidades em sociedades primitivas da Nova Guiné e do Sudoeste Americano ou em sociedades contemporâneas, como o Japão. No entanto, um dos motivos principais de seus significativos sucessos na carreira de antropólogas, conquistando a atenção e respeito tanto da comunidade acadêmica quanto do público em geral, deve-se não somente ao estilo de seus textos etnográficos, mas também à estratégia de comparação com a moderna sociedade americana. De fato, muito das preocupações que atravessam suas antropologias é relativo à “*América*”, engendram problemas de ordem da cultura e identidade na sociedade norte-americana. Talvez mais do que quaisquer outros antropólogos de seu tempo, elas converteram esses problemas em “*best-sellers*”. Em certo sentido, tornaram-nos “*públicos*”. Ao final, como será visto à frente, quem terminam analisados são os norte-americanos⁵.

“*A Modelagem do Antropólogo: Poesia, Antropologia e Pragmatismo*”

Culturas e Personalidades: As Experiências Etnográficas de Ruth Benedict e Margaret Mead nos Anos 20-40

Gilmar Rocha

Um paralelo entre as experiências biográficas e etnográficas de Benedict e Mead aponta uma série de pontos comuns, contudo, inúmeras são as diferenças. Poder-se-ia começar pelas suas diferenças literárias, tendo em vista suas experiências biográficas⁶.

As duas escreveram poesias até certo momento de suas vidas. Desde muito cedo Mead abandonou o projeto literário, mas Benedict praticamente nunca deixou a poesia, tendo sido mais insistente, chegando inclusive a publicar vários poemas e a trocar muitas correspondências sobre poesias com Sapir - ele também, um poeta. As experiências poéticas de Mead, Benedict e Sapir, em relação à modelagem da *persona* do antropólogo, são importantes porque: 1) a partir de suas poesias pode-se penetrar no pensamento social da época; 2) elas podem fornecer categorias de pensamentos chaves na compreensão da maneira como utilizam a linguagem, em especial, a escrita etnográfica; 3) ao mesmo tempo, expõem suas concepções humanistas de cultura e personalidade; 4) encontram no discurso antropológico uma forma de "autorealização" e desenvolvimento da personalidade sem perder de vista seus princípios humanistas e estilo literário⁷.

De acordo com Handler (1986), o que está em jogo nesse processo é a "*autodelagem do eu*" na forma de uma "*personalidade autêntica*". Frente ao mundo fragmentado da civilização industrial e, ao mesmo tempo exigente com relação à realização pessoal, o apelo à busca da autenticidade cultural ou pessoal era um peso nas consciências individuais. Em Benedict, a busca de um "*eu*" "*duro*", inviolável, autêntico, único, "*locus de uma realidade última contra o mundo*" seria conquistado por meio da escrita. Em 1917, ela desabafa: "*anseio por me provar através da escrita*". Sua poesia seria marcada por dilemas de amor e solidão, imagens religiosas e naturalistas e, em comum com

a poesia de Sapir, a dor e a frustração de casamentos mal sucedidos. A poesia significava mais do que um meio de reconhecimento social. Inicialmente, foi a forma de expressão encontrada para expressar seus dilemas existenciais, ao mesmo tempo em que lhes fornecia um sentido para a vida. Embora sentisse, em alguns momentos, atração pela vida doméstica, casamento e a maternidade, foi através da experiência literária que Benedict pôde criar uma ordem num mundo fragmentado e marcado pelas desilusões. Ao transpor os limites impostos pela cultura convencional acerca do papel da mulher e, ao fazer da sua existência uma escolha profissional, descobriu na antropologia um lugar institucional a partir do qual desenvolveu um gênero alternativo de "*modelagem do eu*", encontrando então, um novo sentido para sua vida. Assim, quando ela se inicia na antropologia e, após realizar suas primeiras experiências de campo, pôde, através da escrita etnográfica no estudo da cultura e personalidade em sociedades primitivas, se autorealizar.

Tomando como referência **Padrões de Cultura⁸** e **O Crisântemo e a Espada**, Benedict não se isenta do texto, porém prefere uma posição distanciada em relação aos grupos estudados. No primeiro livro, anuncia ter "*vivido durante varios veranos entre el pueblo Zuñi y entre algunos otros pueblos vecinos, con los cuales he cotejado la cultura Pueblo*" (BENEDICT: 1953, p. 11). De certa forma, afirma sua "*autoridade etnográfica*" através do trabalho de campo, mas logo confessa os limites de sua "*observação-participante*" quando afirma: "*tengo una gran deuda con la doctora Ruth Bunzel, que aprendió el idioma Zuñi y cuyas referencias y colecciones de textos he dicho pueblo son los mejores entre los estudios útiles del mismo*" (BENEDICT: 1953, p. 11). Por sua vez, declara-se devedora de Reo Fortune e Franz Boas para análise dos outros dois grupos comparados no livro. Na verdade, trata-se,

"Culturas e Personalidades":
 As Experiências
 Etnográficas de
 Ruth Benedict e
 Margaret Mead nos
 Anos 20-40

Gilmar Rocha

como diz Geertz (1997), de uma “redescoberta”. Para ele, será a sua escrita, o seu estilo de escrita etnográfico o elemento principal de seu sucesso, uma vez que sua autoridade não se fundamenta na experiência etnográfica do trabalho de campo nem na aplicação de teorias⁹. Tratam-se de dois livros dirigidos ao público, expressivos de uma poderosa retórica e capazes de apresentar “culturas de personalidades” de modo coerente, integrado, autêntico e dinâmico.

A eficácia da narrativa de Benedict pode ser avaliada ainda em vista do argumento de Handler (1986) sobre **O Crisântemo e a Espada** – e extensivo aos **Padrões de Cultura** – o de que a sua performance narrativa se apóia numa aparente objetividade obtida às custas de um efeito de distanciamento da *persona* do antropólogo na medida em que sua individualidade e subjetividade são encompassadas pelo mito da ciência universal. A verdade é que esse distanciamento ou objetividade construída pela *persona* etnográfica de Benedict apoia-se numa postura crítica e cética com relação à ciência e à civilização em geral. No capítulo sobre a “*Natureza da Sociedade*” em **Padrões**, ela resume a questão, dizendo o seguinte:

“Las configuraciones que hemos estudiado no son ‘tipos’ en el sentido de que representan una constelación fija de rasgos. Cada una es una caracterización empírica, y probablemente no hay un duplicado integral de ella en parte alguna del mundo. Nada sería más desafortunado que un esfuerzo por caracterizar todas las culturas como exponentes de un número limitado de tipo fijos y seleccionados. Las categorías se tornan peligrosas cuando se las toma como inevitables e igualmente aplicables a todas las civilizaciones y a todos los acontecimientos” (...) “No hay ‘ley’, y sí sólo caminos diversos, característicamente distintos, para una actitud dominante” (BENEDICT: 1953, p. 250-251)

Ao final dos dois livros, Benedict “*põe o dedo na ferida*” e quem termina questionados são os americanos. Por exemplo, referindo-se ao caso de Middletown, ela sentencia: “*el miedo de ser diferente es la motivación dominante registrada en Middletown*” (BENEDICT: 1953, p. 285). E, mais à frente, emenda: “*En todo caso, no puede haber duda razonable de que uno de los modos más efectivos para hacer frente al peso creciente de las tragedias psicopáticas en Norteamérica al presente, consistiría en un programa educacional que promueve la tolerancia en la sociedad y una especie de autorespeto e independencia, hoy extraña a Middletown y a nuestras tradiciones urbanas*” (BENEDICT: 1953, p. 285-286). Numa América ainda vivendo sob os efeitos e traumas da Depressão de 29, **Padrões de Cultura** provocaria a consciência americana ao dizer para si que culturas são escolhas históricas. Trata-se, no dizer de Geertz, “*el texto adecuado en el momento adecuado*” (GEERTZ: 1997, p. 121).

Daí, o resultado desse processo de realização pela escrita, podendo-se estendê-lo aos nomes de Sapir, Mead e demais antropólogos que, em graus variados, consiste na valorização das individualidades e subjetividades na representação etnográfica das culturas e personalidades. A valorização das experiências culturais de um povo, sociedade e/ou país, produz um “efeito de realidade” que convence o leitor e legitima a interpretação do antropólogo, “*pois*”, diz ela em **O Crisântemo e a Espada**, “*somente quando se percebem os lugares-comuns intensamente humanos da existência de qualquer povo é que se pode avaliar a extrema importância da premissa do antropólogo de que a conduta humana é descoberta na vida diária, seja na tribo primitiva ou numa nação na vanguarda da civilização*” (BENEDICT: 1972, p. 17). Pensar a “*cultura como gente*”, me parece, é a fórmula desenvolvida pela retórica de Benedict. E o público se identifica com o que está lendo.

⁹Culturas e Personalidades: As Experiências Etnográficas de Ruth Benedict e Margaret Mead nos Anos 20-40

Assim, em Benedict, a modelagem da persona do antropólogo se dá através do trabalho de interpretação e, como tal, mostra-se um modo de representação etnográfica capaz de garantir a individualidade de quem interpreta. Além do mais, a interpretação pressupõe um modo, se se pode dizer, “dialógico” ao sugerir um partilhamento democrático de opiniões e reflexões¹⁰.

Não me parece exagero estender tais considerações para o caso de Margaret Mead. Evidentemente, as diferenças em torno da representação da *persona* do antropólogo, na construção do campo etnográfico etc, são grandes. Mas, o processo de modelagem dessa persona está situado no mesmo campo cultural de experiências e “sensibilidade modernista”. Nesse sentido, também Mead buscaria sua autorealização e/ou desenvolvimento de uma personalidade através da escrita etnográfica, porém, uma escrita carregada de outros sentidos. Creio que a melhor maneira de se perseguir a modelagem da *persona* do antropólogo em Mead, ocorre ao se percorrer o caminho inverso dessa construção, ou seja, começando pelos momentos finais de sua carreira de antropóloga.

Mead finaliza a vida falando do tema pelo qual iniciou a modelagem de sua *persona*: a infância. Em **Aspectos do Presente** (1982), uma coletânea de artigos escritos para a revista **Redbook**, organizados por Rhoda Metraux, alguns escritos em parceria com Mead, versando sobre temas os mais variados (família, ecologia, tecnologia, criminalidade, adoção, crenças em bruxas, festas, a experiência de ser avó etc) dão bem o tom de sua concepção de antropologia e do papel que cabia ao antropólogo desempenhar. Significativamente, o último artigo “*O Ano Internacional da Criança: Um Fanal de Esperança*”, datado de maio de 1979, embora escrito em 1978, pouco antes de sua morte, após tecer uma série de considerações sobre a

infância, Mead conclama a população americana a “participar” dos programas que seriam desenvolvidos naquele ano. Também de 1978 é o artigo cujo título pode ser entendido como “*autoreferencial*”, “*Assistência Social: Responsabilidade de Todos*”; já na introdução Mead expunha sua visão antropológica do mundo: “*Há quem pense que o futuro de algum modo cuidará de si mesmo. Mas a maior parte de nós deseja participar de alguma forma na modelagem do mundo em que nós – e especialmente nossos filhos – iremos viver nos anos vindouros. É exatamente o que temos hoje uma excelente ocasião de fazer*” (MEAD: 1982, p. 230 – grifo meu). “*Autoreferencial*”, primeiro, porque o propósito de uma “*modelagem do mundo*” se confunde com a modelagem da sua persona de antropóloga; segundo, porque sua concepção de antropologia, por vezes, fica próxima do “*campo*” do Serviço Social. Segundo Grosskurth, “*como afirmou certa vez a própria Mead, ‘o mundo inteiro é o meu campo. É tudo antropologia’*” (GROSSKURTH: 1989, p. 59). **Aspectos do Presente** parece simbolizar exatamente isso.

Margaret Mead cumpriu sua profecia de adolescente, a de que um dia seria famosa. Desde seu primeiro livro **Coming of Age in Samoa**, de 1928 para alguns, “*clássico*”, para muitos, um best-seller Mead tornou-se uma *persona* pública, isto é, uma “*personalidade*”. Mas a consagração viria com **Male and Female** (“*Macho e Fêmea*”), de 1949. Nesses livros, assim como em **Sexo e Temperamento**, uma preocupação comum os perpassa: a formação das identidades (“*personalidades*”) dos gêneros masculino ou feminino com ênfase nos processos de educação. Em outras palavras, esses livros tratam de como as culturas modelam a personalidade de seus indivíduos. Seus estudos nessa área – ponto esse aberto por Boas nos anos 20, ele que soube ver em Mead alguém com potencial para explorá-lo – fariam-na uma “*especialista*” no assunto; paradoxo para quem

“Culturas e Personalidades”: As Experiências Etnográficas de Ruth Benedict e Margaret Mead nos Anos 20-40

Gilmar Rocha

tinha, como tema o mundo. Mas que, por outro lado, permitiu-lhe entrar em outras áreas como, por exemplo, quando foi convidada pelo governo norte-americano durante a Iª Guerra Mundial para organizar e chefiar o "Comitê de Hábitos Alimentares do Conselho Nacional de Pesquisa", em 1942. Nesse mesmo período ela havia participado do "Comitê para o Moral Nacional", ao lado de Bateson e outros, uma organização com objetivos de produzir estudos sobre o "caráter nacional", com fins a auxiliar os Estados Unidos no combate aos seus inimigos de guerra. Inicialmente, sob a responsabilidade do antropólogo inglês Geoffrey Gorer, realizou estudos sobre "estrutura do caráter japonês"; posteriormente finalizado por Benedict¹¹.

À luz de uma "antropologia aplicada" os esforços de Mead, no período da guerra, uma vez mais a levariam a estabelecer comparações, senão estudos específicos sobre os padrões de personalidade do homem americano. É conhecido desse período o seu livro **And Keep Your Powder Dry** ("E Mantenha sua Pólvora Seca"), de 1942, em que exclui, conscientemente, de sua análise, os elementos de instabilidade como os conflitos raciais do Sul dos Estados Unidos, em nome da integração cultural, de uma suposta "estrutura de caráter" igualitário e em defesa da democracia. O ideal da democracia, segundo Yans-MacLaughlin (1986), para Mead e outros intelectuais americanos era mais uma idéia normativa do que um fato social, além de intimamente relacionado aos predicados da ciência. De acordo com a autora, "by this logic, Mead and others equated democracy – an experimental, open culture, a diverse and pluralistic culture – with science and scientific method. Absolutism in any form, but particular in the form of the totalitarian state, represented the stultification of science. So, for Mead, and many of the American intellectuals, the war against Hitler was not only a war for democracy but also a war for free

inquiry" (YANS-MAcLAUGHLIN: 1986, p. 207). A maneira determinada com a qual Mead construiu sua persona de antropóloga fundamenta-se numa visão da antropologia aplicada orientada pela filosofia pragmatista de John Dewey, para quem o futuro da democracia dependia do desenvolvimento de uma cultura científica. Em tempos de guerra, o pragmatismo de Mead e de certos intelectuais norte-americanos resultaria na construção de um certo tipo de "antropologia aplicada".

Aqui parece funcionar o slogan de que o futuro de uma nação depende do desenvolvimento apropriado de suas crianças. Afinal, a democracia, a ciência, o bem-estar social de uma nação livre de medos, neuroses e outros distúrbios quaisquer, devem ter por princípio o desenvolvimento saudável de seus filhos, isto é, suas crianças. Daí, quando se chega ao começo da carreira de Mead, a modelagem de sua *persona* antropológica não por acaso se ter iniciado pelo estudo das adolescentes samoanas. A educação infantil marca indelevelmente toda a vida de Mead (1994) – ela o confessa em suas memórias.

Poucos antropólogos tiveram a oportunidade de realizar tantas viagens e trabalhos de campos em tão diversas sociedades quanto as que ela realizou. Para Mead, o trabalho de campo representou não só a possibilidade de se testar hipóteses e modelos teóricos sobre problemas específicos, assim como um "laboratório natural", onde se podia encontrar padrões de personalidades culturais mais autênticos e, por fim, que funcionaria como um "rito de iniciação" na modelagem de sua persona de antropóloga. Sua "autoridade etnográfica" se apóia no modo de representação "experencial", no "estar lá". Mas trata-se de uma experiência que exige uma melhor qualificação, porquanto se podem vislumbrar alguns sentidos específicos: 1) é através da experiência no trabalho de campo que Mead visualiza a "autodisciplina" necessária ao ofício do etnógrafo; 2) trata-se de uma

"Culturas e Personalidades":
As Experiências
Etnográficas de
Ruth Benedict e
Margaret Mead nos
Anos 20-40

Gilmar Rocha

experiência que deve ser compartilhada pelos leitores; 3) a experiência do trabalho de campo remete diretamente ao melhor da tradição da disciplina, na medida em que constitui o traço principal na caracterização de uma ciência humanista¹².

Nesse sentido, o texto mais ilustrativo no conjunto das três obras em análise é, sem dúvida, o segundo capítulo de **Macho e Fêmea**, *“Cómo Escreve um Antropólogo”*. A certa altura do texto, Mead nos fornece um exemplo que parece muito significativo da experiência na modelagem da *persona* do antropólogo. Diz ela:

“Tudo isso necessita de planejamento e disciplina de escolha, visando um objetivo, sem contudo transformar o relacionamento com o povo primitivo em frio e negociista. Mas quando se tem nos braços o corpo flácido de uma criança desfalecida, trabalhando-se para revivê-la, tem-se a obrigação de observar a conduta de sua mãe que permanece batendo a cabeça num travesseiro de madeira, em vez de isolar-se na angústia de outros pequenos corpos sem vida que já se tomou no colo. O nosso sentimento pessoal que poderia levar-nos a um poema ou a uma prece para alguém que está longe, ou a vontade de escrever uma carta, ou o desejo de abandonar a cena da morte e buscar um momento a sós que não existe, tudo isso deve estar subordinado à obrigação de apreciar, ouvir, anotar e compreender. Mesmo uma falha de tal autodisciplina, como a vez em que irrompi em lágrimas por um ressentimento irrecuperável de ter passado tôda a noite ao lado de uma criança balinesa muito doente e, voltando para casa na madrugada fria da montanha, fui mordida pelo cachorro da família, deve ser imediatamente usado pelo antropólogo como um estímulo para descobrir o que as pessoas fazem quando o mal-estar se apresenta dêste ou daquele modo” (MEAD: 1971, p. 49-50).

Exatamente por meio das experiências do trabalho de campo – e Mead coleciona

muitas delas – ela autoriza a se apreender de maneira *“intuitiva”* algumas das culturas que estudou¹³. Com base nisso, podemos entender sem questionamento em torno da *“autoridade”* do antropólogo. Para ela, um recurso utilizado pelo antropólogo, pura e simplesmente, com vistas a preencher a lacuna entre suas observações e daqueles que são leigos. Reafirmando a autoridade com base na experiência adverte: *“contudo, quero fazer mais do que isso; quero estar apta a interpor entre o meu argumento e a consideração que faz o leitor sobre ele uma pausa, uma compreensão não do que o meu direito à autoridade me permite fazer em tal ou qual afirmação, mas, em vez disso, como eu cheguei àquelas afirmações e o que é o processo antropológico. Para se ter uma noção da experiência que o antropólogo traz à consideração do problema humano...”* (MEAD: 1971, p. 44). O fato de Mead acatar a ciência como uma crença, não contradiz o valor da experiência, mesmo porque, em sua crença, ciência é sinônimo de democracia. A antropologia é uma ciência humana tão variável quanto o são as culturas. O caráter científico da antropologia reside em seus métodos e não na construção de *“leis”* capazes de aprisionar a *“autonomia moral do espírito humano”*. Isso não a impedia de pensar em ações *“dirigidas”* para promover mudanças sociais em um mundo em crise¹⁴.

Pode-se dizer que foi em função dessa *“autonomia moral do espírito humano”* que, em 1925, ela empreendeu sua primeira viagem e experiência de campo junto à cultura samoana. Seu propósito em **Adolescência y Cultura en Samoa** era o de responder a uma insistente pergunta que parte da antropologia da época se fazia – e nunca deixou de se fazer – inclusive sendo reiterada pela própria Mead, anos mais tarde, em **Sexo e Temperamento e Macho e Fêmea**, a saber: até que ponto a *“natureza humana”* é moldada pela cultura?

“Culturas e Personalidades”:
As Experiências
Etnográficas de
Ruth Benedict e
Margaret Mead nos
Anos 20-40

Gilmar Rocha

A pergunta suscita novas perguntas. Quanto a Mead, jamais deixou de fazê-las. Mas, aproveitando o ensejo, resta a dúvida: fazendo eco aos dilemas de uma *"sensibilidade etnográfica"*, ao mesmo tempo em que Mead modelava sua *persona* de antropólogo com base nas experiências de campo, esse mesmo campo de experiências representava um espaço de relativa autonomia para o que não poderia ser totalmente modelado: sua *"personalidade"*?

A *persona* de antropóloga de Margaret Mead vai sendo modelada ao longo de sua vida, através da construção de uma vasta obra calcada em suas experiências etnográficas na crença da objetividade científica. A verdade é que, de acordo com Yans-MacLaughlin, *"Mead fashioned a career for herself as the public voice of anthropology"* (YANS-MACLAUGHLIN: 1986, p. 214).

"O Campo Etnográfico": Cultura, Pedagogia e o Mundo

Há pouco foi dito da importância da experiência etnográfica de Mead por intermédio do trabalho de campo. De fato, em Mead a extensão de sua *persona* de antropólogo parece ser proporcional a quantidade de suas experiências etnográficas. Por outro lado, isso interpõe alguns problemas para a sua experiência etnográfica. A crítica corrente é a de que muito do trabalho de campo de Mead baseou-se em *"intuições"* e *"simplificações"* das culturas que estudou. Ela se defenderia no prefácio de 1950, para o livro **Sexo e Temperamento**, daqueles que achavam que ela havia apresentado um *"padrão bonito demais"* das culturas Arapesh, Mundugumor e Tchambuli. Segundo ela, *"essa concepção errônea nasce da falta de compreensão do que significa a antropologia, da largueza de mentalidade com que se deve olhar e ouvir, registrar em espanto e admiração, aquilo que a gente não seria capaz de adivinhar"* (MEAD: 1976, p. 10). E mais à

frente, enfatizava: *"é, na realidade, um reflexo da forma que se encontra nessas três culturas..."* (MEAD: 1976, p. 10). Sua ênfase na autenticidade do que foi observado, registrado, textualizado, é o ponto de discórdia em Boon (1993). Segundo ele, *"Margaret Mead en sus primeras obras impulsó una visión excesivamente simplista del trabajo de campo"* (BOON: 1993, p. 23). O problema é que por trás dessa simplificação reside um problema epistemológico de recusa do pensamento filosófico e do pensamento dedutivo por parte de Mead. Quando, na verdade, ela emprega desde o início uma estratégia dedutiva, declara Boon:

Numa perspectiva que envolve o trabalho de campo, a noção de *"campo etnográfico"* constitui-se no eixo central da antropologia. Pode-se dizer, é o núcleo disciplinador da antropologia. Dessa forma, pensar a *"construção"* do campo etnográfico nas antropologias de Benedict e Mead significa, paralelamente, ao processo de modelagem da *persona* do antropólogo, investigar suas concepções de trabalho de campo, suas experiências de viagens e suas representações de cultura. A importância dessa discussão para o pensamento antropológico reside nos questionamentos, tal como faz Boon, sobre a *"natureza"* do campo etnográfico¹⁵.

O *"campo"* pode ser visto como uma espécie de *"cronotopo"*, isto é, na leitura de Clifford desse conceito bakhtiniano, *"denota uma configuração dos indicadores espaciais e temporais num cenário ficcional onde (e quando) certas atividades e histórias acontecem"* (CLIFFORD: 1994, p. 83). Antes de ser um espaço real, o campo consiste num espaço simbólico através do qual se encenam problemas de ordem epistemológica, além de conflitos (*"batalhas"*) ideológicas e/ou relações de poder. Tal como o espaço, lembra nos Clifford em outro texto, parafraseando Certau, o campo *"is never ontologically given. It is discursively mapped and corporeally*

"Culturas e Personalidades": As Experiências Etnográficas de Ruth Benedict e Margaret Mead nos Anos 20-40

Gilmar Rocha

practiced" (CLIFFORD: 1997, p. 54). Nesse sentido, ainda que o campo funcione como "laboratório natural" e "rito de iniciação", carrega consigo outras tantas implicações.

A experiência etnográfica de Margaret Mead em Samoa é bastante ilustrativa. Primeiro, por tratar-se ela de uma das primeiras mulheres antropólogas a realizar um trabalho de campo em grupo distante e bastante diferente do que normalmente se estava acostumado a trabalhar até aquele momento nos Estados Unidos (no caso, os índios norte-americanos) e quando isso ainda parecia configurar uma atividade peculiar aos homens. Segundo, na medida em que opta por estudar os samoanos, entra em rota de coalizão com Radcliffe-Brown, na medida em que isso representava uma ameaça à "propriedade intelectual" do antropólogo inglês, espécie de intrusão em um território já implicitamente demarcado.

Em todas as três etnografias de Mead, em foco, ela afirma categoricamente o fato de elas serem baseadas em trabalho de campo. Em **Macho e Fêmea**, síntese dos resultados dos outros dois trabalhos e mais suas experiências na cultura balinesa e junto aos latmul, ao lado de Gregory Bateson, ela anuncia nos "Agradecimentos" que "o trabalho de campo em que se baseia este livro cobre um período de catorze anos, que vai de 1925 a 1939. O pensamento que o permeia envolve toda a minha vida profissional, que vai de 1923 a 1948" (MEAD: 1971, p. 17). Como se viu antes, para Mead o trabalho de campo é fonte de sua autoridade etnográfica e da construção de sua persona de antropóloga, mas o campo no qual ela se move estende-se à sua própria sociedade. Em outras palavras, não se trata aqui de aplicar a mesma crítica de alguns antropólogos ao trabalho de Lévi-Strauss, quando dizem que o verdadeiro trabalho de campo por ele realizado foi em Nova York ou em São Paulo, salientam Clifford (1994) e Canevacci (1993). O que está em jogo é o significado

da antropologia para Mead. Para ela, o conhecimento produzido pela antropologia acerca das variedades de respostas culturais que as sociedades primitivas eram capazes de fornecer deveria, de alguma forma, servir a uma "conscientização do mundo"¹⁶.

Nessa perspectiva a antropologia, enquanto ciência humana, é tributária de um propósito pedagógico. Os estudos de outras culturas, no mínimo, prestam para iluminar outras realidades. O capítulo final de **Adolescência y Cultura en Samoa** é explícito quanto a isso: "Educación para la Elección". Mas, é na introdução que, explicitamente, encontramos sua promessa pedagógica:

"Dado que nos habíamos planteado un problema especial, cuya solución intentamos, este relato acerca de otro modo de vida se refiere principalmente a la educación, al proceso según el cual el niño llega sin cultura a la escena humana se convierte en un miembro adulto de alta significación en su sociedad. Colocaremos el acento sobre los aspectos en que la educación samoana, en su sentido más amplio, difiere de la nuestra. Y por este contraste quizás podamos llegar, con fresca y vívida autoconciencia y autocrítica, a juzgar de un modo nuevo y tal vez a forjar de manera distinta la educación que damos a nuestros hijos" (MEAD: 1961, p. 35)

Talvez agora se faça mais clara sua afirmação de que o seu campo de trabalho era o mundo e que tudo é antropologia. E também, por isso mesmo, tenha ela estudado tantas culturas, realizado tantas viagens e publicado tantos livros.

Entre os anos 20-40, Mead, assim como Benedict, ajudam a popularizar a antropologia. Mesmo quando escrevem sobre "culturas exóticas", culturas que a primeira vista só interessariam aos iniciados em antropologia, quando muito aos curiosos, foram capazes de torná-los familiares. Essa estratégia, tudo indica, deve-se muito às suas

"Culturas e Personalidades":
As Experiências Etnográficas de Ruth Benedict e Margaret Mead nos Anos 20-40

Gilmar Rocha

concepções de cultura. Como que antecipando a conhecida definição de cultura em Geertz, em introdução a **Sexo e Temperamento**, Mead expõe a sua versão: “*trabalhando com modelos tão universais e tão simples como esses, o homem construiu para si mesmo uma trama de cultura em cujo interior cada vida humana foi dignificada pela forma e pelo significado*”. E finaliza: “*cada povo constrói essa tessitura de maneira diferente, escolhe alguns modelos e ignora outros, acentua um setor diferente da gama total das potencialidades humanas*” (MEAD: 1976, p. 20). Portanto, cultura implica, sim, costumes, padrões etc, mas também escolhas, modos de pensar e significados.

Contudo, em Mead, mais do que em Benedict, a cultura condiciona o comportamento dos indivíduos e a constituição dos tipos de personalidades. O caso dos anormais, “*desviantes*”, nas sociedades primitivas é ilustrativo porque representa experiências de socialização mal sucedida. Mead nunca abandonou o princípio biológico da natureza humana nos seus estudos sobre os padrões da personalidade sexual. Afinal, para ela os indivíduos antes de serem sociais, são “*naturais*”. A consequência lógica desse problema pode ser apreendida nas suas construções dos tipos de personalidade das culturas primitivas e mesmo nas complexas, como a norte-americana, ao fornecer retratos ou perfis de personalidades por vezes bastante rígidos (vale lembrar aqui a crítica de que seus padrões de personalidade são “*bonitos demais*”). O fato de Mead apoiar-se “*autoritariamente*” nas experiências do trabalho de campo parece contribuir para tornar seus padrões “*bonitos demais*”, uma vez que o pressuposto da objetividade científica (“*autodisciplina*”, “*controle das emoções*”) garante sua suposta “*realidade*” e “*autenticidade*”. Aparentemente, deveria ser o contrário, se comparada às construções de Benedict. Acontece que, no caso de Benedict, os padrões ficam muito próximos

de um “*tipo ideal*” weberiano, são construções e não se confundem com a realidade *strictu sensu*. Haja vista que Benedict, apesar de realizar alguns trabalhos de campo, não os toma como um recurso de autoridade. Como lembra Geertz, referindo-se a **O Crisântemo e a Espada**, “*Benedict funda su autoridad en un ‘estar allí’ imaginario*” (GEERTZ: 1997, p. 130), até certo ponto, um argumento que parece válido também para o caso de **Padrões de Cultura**.

O campo etnográfico em Benedict se estrutura de outra maneira. Não tem nas viagens, nem no trabalho de campo – menos ainda nos modelos teóricos – fontes de modelagem e construção de sua perspectiva antropológica. O que se pode apreender de suas etnografias é que o campo não é fixo, ele é modelado tal qual a *persona* do antropólogo, na medida em que é reconstruído textualmente. O campo, assim como a cultura e a personalidade são reconstruções históricas, escolhas sociais e históricas. Partindo do pressuposto de que a cultura não é transmitida geneticamente, são os próprios indivíduos que elegem ou selecionam nem sempre conscientemente seus valores dominantes. A idéia de que cada cultura seleciona e reinterpreta o material que escolheu incorporar, aproxima-se da visão de Geertz (s/d), para quem são os indivíduos os intérpretes primeiros de sua cultura, restando ao etnógrafo interpretar interpretações. Na versão da própria Benedict:

“En la cultura también debemos imaginar un gran arco en el que están colocados los posibles intereses, provistos, ya sea por el ciclo de edades o por el ambiente o las diversas actividades del hombre” (...) “*Su identidad como cultura depende de la selección de algunos segmentos de este arco. Toda sociedad humana, en todas partes, ha hecho tal selección en sus instituciones culturales*” (BENEDICT: 1953, p. 36).

Anteriormente, foi dito que Benedict pensa a “*cultura como gente*”. Isto porque,

“Culturas e Personalidades”: As Experiências Etnográficas de Ruth Benedict e Margaret Mead nos Anos 20-40

Götar Fochs

ao contrário de Mead, que vê nos indivíduos seres naturais modelados pela cultura, em Benedict, por princípio, os indivíduos são seres culturais. Haja vista sua definição de antropologia como *"el estudio de los seres humanos como criaturas de la sociedad"* (BENEDICT: 1953, p. 13); seu objeto são as condutas humanas e os costumes culturais. Portanto, pode-se dizer, seu campo abarca os significados das experiências culturais. Daí, Bruner (1986) localizar as antropologias da cultura e da personalidade de Benedict e Sapir como *"antropologias da experiência"*. De fato, em sua definição de cultura, Benedict salienta que:

"la significación de la conducta cultural no está agotada cuando hemos comprendido claramente que es local, hecha por el hombre y enormemente variable. Tiende también a ser integrada. Una cultura, como un individuo, es una pauta más o menos coherente de pensamiento y acción" [E mais à frente complementa:] "Si estamos interesados en procesos culturales, el único modo en que podemos conocer la significación de un detalle dado de conducta consiste en ponerlo en relación con el fondo de los motivos, emociones y valores instituidos en esa cultura. Lo más esencial, así parece hoy, es estudiar la cultura viviente, conocer sus hábitos de pensamiento y las funciones de sus instituciones; y tal conocimiento no puede resultar de disecaciones y reconstrucciones post-mortem" (BENEDICT: 1953, p. 59-63).

Cultura envolve emoção, pensamentos, ações, sentimentos, costumes e padrões de comportamento. Do ponto de vista do etnógrafo, a cultura consiste em um trabalho de reconstrução quando passa o organizar textualmente seus principais elementos constitutivos, a fim de apresentá-la como um *"todo"* coerente, todavia sem perder de vista o princípio de organização cultural estabelecido pelos seus próprios atores, assim como a compreensão dos significados atribuídos pelos mesmos. O melhor

exemplo, nesse caso, é **O Crisântemo e a Espada**¹⁷.

Sem a possibilidade de realizar *"a mais importante técnica do antropólogo cultural: o trabalho de campo"*, é como se Benedict reconstruísse o campo em casa. Volta os olhos para os japoneses que vivem nos Estados Unidos, utiliza recursos não convencionais para coleta de informações e, como em **Padrões de Cultura**, estende o campo a partir de uma perspectiva comparativa para o plano do *"imaginário"*. Assim, através da literatura, filmes, depoimentos etc, tornou-se possível penetrar o *"coração cultural"* do Japão. E o japonês que vivia nos Estados Unidos pôde lhe fornecer os significados de suas experiências cotidianas. Na medida em que se podia captar seus valores, idéias, categorias de pensamentos e símbolos, o exótico tornava-se familiar. E, conclui Benedict, *"uma vez tendo eu verificado onde meus enfoques ocidentais não se enquadravam na visão das existências, obtendo assim alguma idéia das categorias e símbolos por eles utilizados, muitas contradições que os ocidentais acostumaram-se a ver na conduta japonesa deixaram de ser contradições"* (BENEDICT: 1972, p. 23).

Em suma, em Benedict o *"campo etnográfico"* é, ele mesmo, cultura. Deslocando a noção convencional de cultura como um lugar fixo e a de que *"the field is a home away from home"*, segundo a expressão de Clifford (1997), Benedict realizava um *"experimento"* de reconstrução da cultura japonesa por meio da escrita, ao mesmo tempo em que reconstruía a *"cultura"* enquanto *"campo etnográfico"*, por meio de um pensamento hermenêutico. Enquanto *"campo móvel"* a cultura é o resultado de uma *"autoria múltipla"* em que se convergem os pontos de vistas da tradição herdada, dos japoneses e do próprio antropólogo. Fazendo eco à idéia de Sapir, a autenticidade de uma cultura encontra-se nas pessoas. Necessariamente, não está circunscrita a um determinado espaço

"Culturas e Personalidades":
 As Experiências
 Etnográficas de
 Ruth Benedict e
 Margaret Mead nos
 Anos 20-40

Gilmar Rocha

social. Nesse sentido, talvez agora fique mais clara a idéia de "cultura como gente".

"A Retórica da Diferença": Modo Dialógico e Tropos Exótico

Como e por quê as obras etnográficas de Benedict e Mead tornaram-se verdadeiros *best-sellers* da antropologia cultural norte-americana nos idos dos anos 20-40?

A análise de algumas estratégias narrativas desenvolvidas por Benedict e Mead ajuda a conquistar uma melhor compreensão dos modos de representação etnográfica, ao mesmo tempo em que ilustra a influência de outros gêneros discursivos como a literatura nos escritos etnográficos. Do ponto de vista das "convenções disciplinares" da antropologia, essas relações aparecem como fontes de instabilidade no processo de disciplinamento da ciência antropológica no quadro da "sensibilidade modernista", dos anos 20-40. Entrementes, do ponto de vista da crítica cultural da antropologia contemporânea, a compreensão dos "sucessos literários", ou melhor, editoriais dos antropólogos junto aos meios acadêmicos e, principalmente, ao público em geral, somam no sentido de se "desnaturalizar" o campo da antropologia ou "desmontar" alguns de seus mitos como, por exemplo, a "domesticação da poesia" na escrita científica.

O texto etnográfico não é a descrição da "realidade" das culturas primitivas para ouvintes ou leitores passivos. Eles podem ser vistos como "ficções persuasivas", isto é, de acordo com Strathern (1990) o modo de organização e representação do texto conduz o leitor a uma certa visão de mundo ou "realidade" em que não se pode evitar totalmente a presença da ficção.

Nessa perspectiva, parece-me possível caracterizar os modos de representação etnográfica de Benedict e Mead como "modos dialógicos". Faz-se necessário especificar o sentido de dialogia aqui. Para

Bakhtin (1992) os "gêneros do discurso", primários ou secundários, orais, literários, científicos e outros, são dialógicos na medida em que sempre estão respondendo a um determinado interlocutor. Assim, a dialogia é algo constitutivo de toda e qualquer forma e/ou gênero de discurso. Na perspectiva da antropologia crítica de Clifford (1998) etc, o modo de representação etnográfica corresponde a uma estratégia de construção da autoridade etnográfica fundamentada essencialmente na relação etnógrafo/nativo. Aí a dialogia está circunscrita ao "encontro etnográfico". Entretanto, o modo de representação etnográfica desenvolvido por Benedict e Mead explora fundamentalmente a relação etnografia/público. O expediente "ficcional persuasivo" utilizado por elas, em seus textos etnográficos o "modo dialógico" parece se direcionar para o campo do leitor. Creio que os argumentos expostos na seção anterior subsidiam essa hipótese, uma vez que a construção do "campo etnográfico" para essas antropólogas envolve um "projeto pedagógico".

Benedict mereceu de Geertz (1997) uma leitura instigante e sofisticada. De início, ele coloca a autora de **Padrões de Cultura e O Crisântemo e a Espada**, ao lado de Malinowski, Evans-Pritchard e Lévi-Strauss, como "fundadores de discursividade", isto é, "estudiosos que al mismo tiempo han firmado sus obras con cierta determinación y construido teatros del lenguaje en los que toda una serie de otros, de manera más o menos convincente, actúan aún, y sin duda alguna seguirán actuando durante algún tiempo" (GEERTZ: 1997, p. 31). Parafrazeando Barthes, Geertz distingue, nesses antropólogos, uma espécie de "autor-narrador", cuja característica principal consiste no desejo de criar uma "sedutora estrutura verbal", paralelamente ao desejo de comunicar fatos e idéias, senão troca de informações.

À luz dessas considerações, Geertz levanta a hipótese de que o trabalho de

"Culturas e Personalidades".
As Experiências Etnográficas de Ruth Benedict e Margaret Mead nos Anos 20-40

Gilmar Rocha

Benedict mesmo não se apoiando no percurso do trabalho de campo foi capaz de atingir um notável efeito persuasivo sobre a comunidade acadêmica em geral. Qual, então, a explicação para esses sucessos literários? Segundo Geertz, Benedict conseguiu desenvolver um eficiente "estilo literário" de escrita etnográfica "expositivo a la vez económico, seguro, lapidario, y sobre todo resuelto: puntos de vista bien definidos, expresados con clara definición" (GEERTZ: 1997, p. 117). Estilo claro, objetivo, econômico, com pontos de vista bem definidos, empurram suas descrições para a composição de um quadro (como se fosse uma pintura modernista cubista, na qual se apreendem as linhas ou traços fortes no emaranhado de cores e formas) na qual o "exagero" torna-se a marca dominante. Tanto em **Padrões de Cultura** quanto **O Crisântemo e a Espada**, a caracterização psicológica em termos "apolíneos" e "dionisíaco" quanto em termos metafóricos do "crisântemo" e "espada" conferem o tom desse exagero, assim como lhe empresta muitos mal entendidos. Para Geertz, esse exagero consiste numa maneira "irônica" e "satírica", cujo modelo é fornecido por Swift, o escritor das "Viagens de Gulliver", no qual ela acentua as diferenças culturais num jogo dialético entre o exótico e o familiar, particular e universal, próximo e o distante. Assim, em oposição aos Zuñi, Dobu, Kwakiult, inclusive entre si, é que se visualiza a especificidade de cada uma, assim como a cultura americana se clarifica em oposição à japonesa. O contraste entre culturas acentua as diferenças.

Nos dois livros em questão, Benedict começa falando desses "outros" e conclui com os americanos. Reside aí o que Geertz denomina de estilo "autoindigenista" (self nativization), pois ao fim e ao cabo do percurso, o exótico torna-se mais familiar e o familiar apresenta-se mais exótico; em outras palavras, é onde se dá "la juxtaposición de lo perfectamente familiar y lo salvajemente exótico, de forma que ambos

cambian de lugar" (GEERTZ: 1997, p. 115). Acentuando, exagerando os traços culturais do "outro", acentuamos a percepção sobre nossos próprios exageros. Em outras palavras, se Benedict satiriza o "outro" acentuando seus traços e exagerando-os, por sua vez, como contrapartida reflexiva, termina por "ironizar" o etnocentrismo americano¹⁸.

Salvo engano, a presença da "ironia" em Benedict confirma o "modo dialógico" de representação etnográfica. Chama a atenção nos dois livros o fato de a exposição objetiva e incisiva estar intercalada por diversos questionamentos, perguntas. Como se, mediante as perguntas que faz, convidasse o leitor para dividir as dúvidas e, ao mesmo tempo, exigindo-lhe uma tomada de posição. Esse "modo dialógico" sem dúvida é mais explícito em **Padrões de Cultura**. Como nos lembra Handler (1990) a partir da sua "hermenêutica da cultura comparativa", Benedict estabelece um diálogo com a sociedade americana partindo das culturas que estudou. A análise comparativa torna-se um recurso fundamental para Benedict e Mead. Em todos os trabalhos aqui analisados, além das comparações entre os próprios grupos estudados, o verdadeiro foco das comparações são os Estados Unidos.

"La ciencia al servicio de la nación" que los tiempos parecían requerir" (p. 133), dirá Geertz. Esses tempos de pós-depressão e guerra serão propícios para o aparecimento de obras comparativas como as de Benedict e Mead; mesmo porque, em consonância com os predicados da "ciência humanista", a antropologia deveria servir à nação. Yans-MacLaughlin lembra que os antropólogos desse período estavam convictos de que "allowing them to believe that knowledge gained in simple primitive cultures then transferred to the home front, to complex societies, even to the world forum, could solve human problems - and that those on the side of democracy, including themselves, would use it only in

"Culturas e Personalidades":
 As Experiências
 Etnográficas de
 Ruth Benedict e
 Margaret Mead nos
 Anos 20-40

Gilmar Rocha

positive ways" (YANS-MACLAUGHLIN: 1986, p. 212). No entanto, é preciso diferenciar as posturas de Benedict com as de Mead, nesse processo, pois mesmo reconhecendo que Benedict tivesse se preocupado e atuado a serviço da nação nesse período, o fato é que ela era profundamente cética com relação ao conhecimento científico¹⁹.

Em Mead, a antropologia funciona como um legítimo "campo de poder e persuasão". Fazendo eco à sua biografia, Grosskurth lembra que "Margaret Mead sempre foi dotada de notáveis poderes de persuasão" (GROSSKURTH: 1989, p. 18). Persuasão que marcaria a modelagem de sua persona de antropóloga, seu "campo etnográfico" e, sobretudo, sua "escrita etnográfica". Em sua biografia aparece como um pessoa inteligente e sedutora, apesar da aparência física. Mas mesmo aí (segundo sua biografia) soube tirar vantagem de suas relações pessoais, através dos temas que discutia como **Aspectos do Presente** ilustra, a ponto de tornar-se uma "adoração americana". Já na velhice, "parecia que falava como um profeta, papel este que achava particularmente gratificante. Os americanos gostavam dela por ser gorda e feia; frequentemente diziam-lhe que ela lembrava suas mães" (MEAD: 1982, p. 73). Em seu 75º aniversário, foi capa do *New York Times* com um anúncio de "Feliz Aniversário, Margaret Mead". No campo da etnografia, apresentou Samoa com ressonâncias de uma "ilha paradisíaca" e sem complexos, o que lhe valeu muitas críticas. Mas, do ponto de vista da retórica da escrita, é onde sua "ficção persuasiva" parece atingir maior evidência através do "modo dialógico" de representação etnográfica.

Uma vez mais, **Macho e Fêmea**, enquanto um livro que condensa muito dos temas e problemas discutidos em seus livros anteriores, apresenta de maneira significativa alguns dos pressupostos que orientam sua "ficção persuasiva". Se um texto apresenta uma forma de organização de

um certo tipo de pensamento social e, portanto, se a escrita é capaz de revelar uma visão de mundo, a própria maneira como Mead expõe sua concepção de "cultura" e "personalidade" em seus textos etnográficos confere uma certa estabilidade ao leitor. Em outras palavras, ao depositar ênfase na determinação da cultura na constituição das personalidades, ela sugere a necessidade de "ordem" que fosse capaz de organizar e dar sentido às "anormalidades" e às transformações culturais americanas. Na conclusão de **Sexo e Temperamento** ela discorre o seguinte:

"O atual desenvolvimento deste país [Estados Unidos] apresenta toda a insidiosa ambigüidade da situação que encontramos ilustrada entre os caçadores de cabeça Tchambuli, onde o homem ainda é definido como o chefe da casa, embora a mulher seja treinada para tomar essa posição com maior celeridade e segurança. O resultado é um número crescente de homens americanos que se sentem no dever de gritar a fim de manter suas posições vulneráveis, e um número crescente de mulheres americanas que se apegam infelizmente a uma dominação que sua sociedade lhes concedeu, sem porém lhes dar uma carta de leis e regras segundo as quais elas possam realizá-las sem danos para si, seus esposos e filhos" (MEAD: 1976, p. 294).

Posteriormente, como que assumindo o lugar de "direito" da mulher no mundo contemporâneo, estrategicamente ela procura persuadir o leitor desse direito, uma espécie de "dom natural", para sua contribuição ao mundo enquanto mulher e antropóloga. No capítulo "Como Escreve um Antropólogo", de **Macho e Fêmea**, ela justifica: "Esse livro está sendo escrito do ponto de vista de uma mulher de meia-idade, americana e antropóloga. Isto é parte da argumentação geral do livro: que as mulheres vêem o mundo de maneira diversa do homem e, assim fazendo, ajudam a raça humana a se ver de maneira mais completa"

"Culturas e Personalidades".
As Experiências Etnográficas de Ruth Benedict e Margaret Mead nos Anos 20-40

Gilmar Rocha

(MEAD: 1971, p. 36). Só faltou dizer uma mulher de meia-idade que, além de americana e antropóloga, é mãe. Aqui fica claro o seu ponto de vista, o lugar do qual está falando, o lugar de onde está falando, para quem está falando e qual o propósito de sua fala.

A escrita dos textos de Mead também é clara, objetiva, talvez menos econômica que a de Benedict, mas, a meu ver, por uma razão simples. Como se observa desde o seu primeiro livro, Mead está imbuída de um projeto pedagógico. Isso a leva a realizar uma exposição que além de fundamentada na sua "autoridade etnográfica" afinal, ela realiza trabalhos de campo em mais de sete sociedades primitivas, exige uma imersão no universo cultural da sua própria sociedade a fim de atingir uma maior "eficácia simbólica". É significativo que o primeiro capítulo de **Macho e Fêmea** tenha exatamente por título "O Significado das Perguntas que Fazemos". Com isso ela procura envolver o leitor para partilhar do mesmo "campo de significação", mesmo porque ela justifica: "são perguntas que estão sendo feitas sob centenas de formas na América contemporânea" (MEAD: 1971, p.123). Destarte, ela procura persuadir o leitor de que os seus pontos de vista convergem para o mesmo campo de interesses e que, portanto, estão partilhando de um mesmo tema, estabelecendo aquilo que os hermeneutas chamam de "fusão

de horizontes". Em outras palavras, de "modo dialógico", com base numa "estratégia de perguntas", ela procura seduzir o leitor da importância de seu ponto de vista, isto é, o dela, mas persuadindo-o de que o seu ponto de vista é o ponto de vista dele.

O resultado principal dessa estratégia consiste num certo "populismo antropológico" em torno dos significados das experiências culturais dos problemas e temas comuns à humanidade e, em particular, ao homem americano²⁰. Essa estratégia parece satisfazer às exigências culturais de uma sociedade que, ao longo de todo o tempo reclama da "autorealização" dos indivíduos, do desenvolvimento de personalidades, da integridade do "self", em nome dos princípios de igualdade e liberdade, e de escolha em uma sociedade que se quer democrática. Assim, os livros de Benedict e Mead consistem em verdadeiras lições de "ciência humanista", na medida em que defendem tanto a integridade das culturas primitivas quanto o respeito pela diferença, pela autenticidade, pela escolha e pelos valores da democracia.

Talvez agora ainda fique mais claro "o significado das perguntas que fazemos", diz o antropólogo: respondendo aos problemas colocados pela sua própria sociedade. Reside aí o valor para além do ideológico, mas enquanto experiência humana, das etnografias de Ruth Benedict e Margareth Mead.

"Culturas e Personalidades":
As Experiências
Etnográficas de
Ruth Benedict e
Margaret Mead nos
Anos 20-40

Gilmar Rocha

Notas

¹ Isso não invalida a interpretação meta-etnográfica de Oliveira (1988), sobre o lugar de destaque ocupado pelo "paradigma culturalista" norte-americano junto às outras "escolas" que formam a matriz disciplinar da antropologia.

² Estou tomando como exemplares alguns livros divulgados no Brasil, tais como: Mercier (s/d), Kluckhohn (1963), Kluckhohn et al (1965), Hsu (1974), Linton, (1981), Micela (1984), Azcona (1992), Laburthe-Tolra & Warnier (1997), Cuche (1999).

³ De acordo com Stocking Jr (1996), a "etnografia apolínea" desenvolvida entre os anos 20-40, nos Estados Unidos, é exemplar dessas tentativas de disciplinarização da antropologia. Muitos trabalhos provocaram fortes reações na comunidade antropológica, por exemplo: **Naven**, de Gregory Bateson nos anos 30, **The City of Women**, de Ruth Landes nos anos 40, **Tristes Tropiques**, de Lévi-Strauss nos anos 50, e **The Teaching of Don Juan**, de Carlos Castañeda nos anos 60. Antes de representarem "desvios" frente as convenções disciplinares, tomam-se indicadores do que Cole (1994), parafraseando Clifford, chama de "experiência indisciplinada" da etnografia.

⁴ Enquanto narrativa, as etnografias comportam uma estrutura. Para Bruner, "narrative structures serve as interpretative guides; they tell us what constitute data, define topics for study, and place a construction on the field situation that transforms is from the alien to the familiar" (BRUNER: 1986, p. 147). Embora se refiram a realidades diferentes, creio ser possível buscar uma aproximação da noção "estrutura narrativa" com a idéia de "estrutura performativa"; proposta por Sahlins (1990).

⁵ A compreensão desse sucesso explica-se, em parte, pelo modo como elas construíram suas antropologias, mas é no movimento da crítica cultural vivido hoje pela antropologia social e cultural que devemos situar esse exercício de "reflexividade hermenêutica" sobre suas etnografias. A "autoflexividade" promovida pela chamada "crise dos paradigmas" não é exclusividade da antropologia, mas muitos vêem aí o momento de "pós-modernidade" da disciplina. Controvérsias à parte, tendo em vista a proposta da "etnografia do pensamento", de Geertz (1997), essa investigação toma como referência principal as "histórias" de George Stocking Jr (1996) e James Clifford

(1994; 1997; 1998) sobre a constituição da antropologia moderna.

⁶ Os dados relativos à Margaret Mead podem ser encontrados em seu livro de memórias (1994) e nas biografias escritas por Grosskurth (1989) e Pollard (1992). Quanto à Ruth Benedict estou me baseando nos trabalhos Kardiner & Preble (1964) e, principalmente, Handler (1986; 1990). Sem pretender um resumo de suas vidas, chamo atenção para o seguinte: Ruth Benedict teve uma vida marcada por dilemas existenciais. Dedicou-se à literatura sem sucesso e utilizou-se de pseudônimos ("Stanhope" e "Anne Singleton"), fato esse que parece ilustrar um dos problemas centrais colocados por Handler (1990) em sua análise sobre a "autodelagem do eu": a luta pela autorealização e construção de uma personalidade que só seria conquistada com a sua conversão na antropologia e através da escrita etnográfica. Por outro lado, Phyllis Grosskurth inicia a biografia de Margaret Mead salientando que: "Margaret Mead era tão americana quanto uma torta de maçã. Acreditava em know-how eficiente. Acreditava que o mundo podia ser transformado em um lugar melhor. Ela acreditava que havia respostas para tudo - e que sabia muitas delas. Tal segurança inevitavelmente acabava por inspirar tanto a adoração quanto irritação" (GROSSKURTH: 1989, p. 15). Essas considerações dão bem o tom da personalidade e trajetória biográfica de Mead, se comparada à de Benedict.

⁷ Parafraseando Bennet, Stocking Jr (1996) sugere que a presença da poesia entre os "etnógrafos apolíneos" possibilitou uma "predisposição metametodológica" para uma "integração lógico-estética" dos estudos etnográficos.

⁸ Versão aqui utilizada, em espanhol, foi traduzida como **El Hombre y La Cultura**; antecipando o caso de Mead, **Adolescencia y Cultura en Samoa** é a versão em espanhol de **Coming of Age in Samoa**; ver bibliografia.

⁹ O mesmo acontece em **O Crisântemo e a Espada**. Tendo que "abrir mão da mais importante técnica do antropólogo cultural: o trabalho de campo" (MEAD: 1972, p. 13), Benedict deslocou a noção de campo para os numerosos japoneses residentes nos Estados Unidos, além de utilizar livros, filmes, entrevistas, etc, remodelando sua *persona* de antropólogo.

"Culturas e Personalidades": As Experiências Etnográficas de Ruth Benedict e Margaret Mead nos Anos 20-40

Gilmar Rocha

¹⁰ Vale lembrar que a "dialogia" para Bakhtin (1992), pressupõe uma "atitude responsiva" do "outro" (receptor, leitor) da linguagem mesmo quando somente concorda ou discorda. Por sua vez, o próprio locutor ou autor é um respondente, pois está em diálogo com enunciados anteriores ou contemporâneos.

¹¹ Antes da publicação de **O Crisântemo e a Espada**, a metodologia de "estudo da cultura à distância" já vinha sendo desenvolvida, e o resultado foi um livro editado por Mead e Rhoda Metraux em 1953. Yans-MacLaughlin observa que: "between the summer of 1940 and December 1941, Mead, Bateson, and their colleagues began to develop methods for 'study of culture at a distance', based not simply on existing documents, but on interview procedures 'by which sophisticated human scientists... interview their counterparts, both nationals and in other countries, who had long experience with the peoples in whom we were interested, initially Germans and Japanese..." (YANS-MACLAUGHLIN: 1986, p. 196).

¹² Em todos os três livros em análise, já nas primeiras páginas Mead situa o método do trabalho de campo e sua importância para o mundo civilizado, a ponto de o antropólogo ter de sacrificar às vezes seus interesses pessoais em nome do conhecimento científico. A esse respeito ver apresentação da segunda parte de **Sexo e Temperamento**.

¹³ Essa é uma das críticas dirigidas a Mead já no seu primeiro trabalho de campo, no caso, o estudo da adolescência na cultura samoana; mas, sobretudo, em relação a **Sexo e Temperamento**. Ver Stocking Jr (1996).

¹⁴ Em Apêndice (II) do livro **Macho e Fêmea**, Mead fornece de modo detalhado sua concepção do papel a ser desenvolvido por uma antropologia aplicada.

¹⁵ Para Boon: "la identidad contemporánea de la profesión de antropólogo se centra, y en mi opinión correctamente, en el trabajo de campo, ideal y en acción. Esto no quiere decir que la historia de la disciplina empiece con el trabajo de campo ni que todos los antropólogos tengan que hacerlo, sino solamente que el trabajo de campo es el epítome de lo que hacen los antropólogos cuando escriben" (...) "Parte de la tarea de la antropología es hacer que poblaciones exóticas aparezcan implícitamente familiares y que poblaciones explícitamente familiares nos parezcan implícitamente exóticas. Si bien ambos tipos de poblaciones se sienten antropológicamente 'en el campo', es en los libros donde se interpretan antropológicamente" (BOON: 1993, p. 24-25).

¹⁶ Segundo Handler, também essa era uma crença de Benedict, isto é, "anthropology could teach people to be 'culture-conscious', that is, to avoid believing that 'local' culture traits are natural and inevitable" (HANDLER: 1986, p. 150). Através da educação as pessoas poderiam se tornar mais tolerantes com as diferenças culturais.

¹⁷ Benedict adverte, contudo, para os riscos da descrição de uma cultura como se fosse desorganizada, em função da incapacidade do etnógrafo de apreendê-la em sua integração por "estar fora de nossa experiência". Daí a necessidade de se compreender os significados das experiências culturais.

¹⁸ Ironia, não no sentido de escárnio ou deboche, mas enquanto "modo de consciência histórica" (tomando emprestado uma idéia de Hayden White), para expressar uma visão crítica sobre sua própria sociedade. Por exemplo, nas páginas finais de **O Crisântemo e a Espada**, após discursar sobre a presença americana no Japão no período pós-guerra, ela diz: "O que os Estados não podem fazer - o que nenhum país de fora poderia fazer - é criar por decreto um Japão livre e democrático" (BENEDICT: 1972, p. 263). Por outro lado, apesar de Geertz considerar o relativismo cultural de Benedict mais um resultado do estilo retórico do que metodológico, penso que a questão não está resolvida. É sabido que Benedict sofreu forte influência da filosofia alemã, concomitantemente, sua concepção humanista de cultura era contrária à possibilidade de estabelecer "leis" para a conduta humana. A questão é: a partir do cruzamento dessas posições não seria possível tomar o recurso do exagero como uma saída metodológica à maneira do "tipo ideal" weberiano? Essa questão extrapola os limites desse texto.

¹⁹ De certa forma, o "sucesso literário" de **O Crisântemo e a Espada** parece estar relacionado a essa postura epistemológica de Benedict. Do ponto de vista "ressentido" de Mead, tal sucesso deve-se à relativa independência de Benedict aos modelos teórico-metodológicos da psicologia, tomando o livro digerível aos leitores leigos e, por outro lado, a sua relativa tomada de posição política frente a cultura japonesa satisfazendo a "gregos" e "troianos". Para Geertz esse ceticismo de Benedict não representa uma suposta "neutralidade política". Na verdade, o problema é que, diz ele: "Mead se afana desesperadamente por evitar que ésta escape a ella porque parece presentir, y presente que otros presienten, cuán poco confiadamente Benedict se apoya en ella,

"Culturas e Personalidades": As Experiências Etnográficas de Ruth Benedict e Margaret Mead nos Anos 20-40

Gilmar Rocha

cuán escasamente completa fue de hecho su conversión a la antropología redentora, y cuán fácilmente la imagen de la etnografía para almirantes se diluye cuando uno mira lo que está escrito en la página" (GEERTZ: 1997, p. 136). Um episódio que ilustra bem as disputas pelo reconhecimento público no campo etnográfico, mas que também fornece uma pista para se penetrar na "ficção persuasiva" de Mead.

²⁰ A idéia de "populismo antropológico" não tem aqui um sentido político pejorativo, ao contrário, procura dar conta do processo de popularização da antropologia. Algo semelhante aconteceu com a "Nova História" francesa nos anos 70, inclusive, ganhando o espaço das *mass media*, ver: Le Goff et al (1986). No Brasil, pode-se tomar como exemplo o caso de Roberto DaMatta.

"Culturas e Personalidades":
As Experiências
Etnográficas de
Ruth Benedict e
Margaret Mead nos
Anos 20-40

Gilmar Rocha

Referência Bibliográfica

- AZCONA Jesús. *Antropologia I – História*. Petrópolis, Vozes, 1992.
- BAKHTIN, Mikhail. "O Problema dos Gêneros do Discurso". In: *Estética da Criação Verbal*. São Paulo, Martins Fontes, 1992.
- BENEDICT, Ruth. *El Hombre y La Cultura – Investigación sobre los Orígenes de la Civilización Contemporánea*. 3ª ed. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1953.
- _____. *O Crisântemo e a Espada – Padrões da Cultura Japonesa*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1972.
- BOON, James. "Introducción: La Exageración de las Culturas". In: *Otras Tribus, Otros Escribas: Antropología Simbólica en el Estudio Comparativo de Culturas, Historias, Religiones y Textos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- BRUNER, Edward. "Experience and Its Expressions"; "Ethnography as Narrative". In: BRUNER, E. & TURNER, V. (eds.). *The Anthropology of Experience*. University of Illinois Press, 1986.
- CANEVACCI, Massimo. *A Cidade Polifônica: Ensaio sobre a Antropologia da Comunicação Urbana*. São Paulo, Studio Nobel, 1993.
- CLIFFORD, James. "Colecionando Arte e Cultura". *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 23, 1994.
- _____. "Spatial Practices: Fieldwork, Travel, and the Disciplining of Anthropology". In: *Routes - Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Massachusetts, Harvard University Press, 1997.
- _____. *A Experiência Etnográfica - Antropologia e Literatura no Século XX*. GONÇALVES, José Reginaldo S. (org.). Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 1998.
- COLE, Sally. "Introduction – Ruth Landes in Brazil: Writing, Race and Gender in 1930s American Anthropology". In: LANDES, Ruth. *The City of Women*. Albuquerque, University of New Mexico Press, 1994.
- CUCHE, Denys. *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*. Bauru, EDUSC, 1999.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, LTC, s/d.
- _____. *El Antropólogo como Autor*. Barcelona, Paidós, 1997.
- _____. *O Saber Local – Novos Ensaio em Antropologia Interpretativa*. Petrópolis, Vozes, 1997.
- GROSSKURTH, Phyllis. *Margaret Mead, Uma Vida de Controvérsia*. Rio de Janeiro, Casa Maria Editorial/LTC-Livros Técnicos e Científicos, 1989.
- HANDLER, Richard. "Vigorous Male and Aspiring Female: Poetry, Personality, and Culture in Edward Sapir and Ruth Benedict". In: STOCKING Jr., George W. (ed.). *Malinowski, Rivers, Benedict and Others: Essays on Culture and Personality*. The University of Wisconsin Press, 1986.
- _____. "Ruth Benedict and The Modernist Sensibility". In: MANGANARO, Marc. (ed.). *Modernist Anthropology: From Fieldwork to Text*. New Jersey, Princeton University Press, 1990.
- HSU, Francis L. K. *O Estudo das Civilizações Letradas*. São Paulo; EPU-EDUSP, 1974.
- LE GOFF, Jacques et al. *A Nova História*. Lisboa, Edições 70, 1986.
- KARDINER, Abram. & PREBLE, Edward. "Ruth Benedict: Ciência e Poesia". In: *Eles Estudaram o Homem*. São Paulo, Editora Cultrix, 1964.
- KLUCKHOHN, Clyde. *Um Espelho para o Homem*. Belo Horizonte, Itatiaia, 1963.
- _____. et al. *Personalidade na Natureza, na Sociedade e na Cultura*. Belo Horizonte, Itatiaia, 1965.
- LABURTHE-TOLRA, Philippe & WARNIER, Jean-Pierre. *Etnologia-Antropologia*. Petrópolis, Vozes, 1997.
- LINTON, Ralph. *Cultura e Personalidade*. 3ª ed. São Paulo, Mestre Jou, 1979.
- _____. *O Homem – Uma Introdução à Antropologia*. 11ª ed. São Paulo, Martins Fontes, 1981.
- MEAD, Margaret. *Adolescência y Cultura en Samoa*. 2ª ed. Buenos Aires, Paidós, 1961.
- _____. *Macho e Fêmea – Um Estudo dos Sexos num Mundo em Transformação*. Petrópolis, Vozes, 1971.
- _____. *Sexo e Temperamento*. 2ª ed. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1976.
- _____. & METRAUX, Rhoda. *Aspectos do Presente*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1982.
- _____. *Experiencias Personales y Científicas de una Antropóloga*. 2ª ed. Barcelona, Paidós, 1994.
- MERCIER, Paul. *História da Antropologia*. São Paulo, Editora Moraes, s/d.

MICELA, Rosaria. *Antropologia e Psicanálise – Uma Introdução à Produção Simbólica, ao Imaginário, à Subjetividade*. São Paulo, Brasiliense, 1984.

OLIVEIRA, Roberto C. de. *Sobre o Pensamento Antropológico*. Rio de Janeiro-Brasília, Tempo Brasileiro-CNPq, 1988.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990.

STOCKING Jr., George W. "The Ethnographic Sensibility of the 1920s and The Dualism of the Anthropological Tradition". In: *Romantic Motives: Essays on Anthropological Sensibility*. The University of Wisconsin Press, 1996.

STRATHERN, Marilyn. "Out of Context: The Persuasive Fictions of Anthropology". In: MANGANARO, Marc. (ed.). *Modernist Anthropology: From Fieldwork to Text*. New Jersey, Princeton University Press, 1990.

WAGNER, Roy. *The Invention of Culture*. Chicago, The University of Chicago Press, 1981.

YANS-McLAUGHLIN, Virginia. "Science, Democracy, and Ethics: Mobilizing Culture and Personality for World War II". In: STOCKING Jr., George W. (ed.). *Malinowski, Rivers, Benedict and Others: Essays on Culture and Personality*. The University of Wisconsin Press, 1986.

"Culturas e Personalidades":
As Experiências
Etnográficas de
Ruth Benedict e
Margaret Mead nos
Anos 20-40

Gilmar Rocha

