

## A CONSTITUIÇÃO DE SUJEITOS E EDUCAÇÃO NA ANTROPOLOGIA DO IMAGINÁRIO

Julvan Moreira de Oliveira - UFJF

### Introdução

A etnografia educacional difere de outras etnografias sobre temas que são estudados e não se distingue em termos de seu objetivo teórico: a cultura. Esta deve ser estudada na sua totalidade e em todas as suas faces. Mas, embora a etnografia tenha sido tradicionalmente responsável pelos estudos culturais de diversas comunidades, etnógrafos definem um campo de pesquisa, estudando unicamente a religião, o parentesco, a organização tecnológica. Segundo Pierre Emny (1982, p. 24):

Outra característica formal da etnologia reside na necessidade que ela experimenta de relacionar cada elemento parcial a uma totalidade, a uma percepção global da realidade cultural (...) para dar sentido àquilo que lhe é exterior há necessidade de se forjar uma visão de conjunto integrada e coerente, pois esta não lhe chega desde o início com essa familiaridade vivida que decorre da intimidade do contato. O etnólogo que se interessa pela educação só se sentirá satisfeito se chegar a percebê-la como um sistema, ele próprio articulado no sistema sócio-cultural global e recebendo dele sua significação.

Neste sentido, salas de aula e escolas estão sendo submetidas a este tipo de pesquisa etnográfica, o que torna importante discutir sobre as áreas e problemas que estão sendo estudadas por meio de pesquisa antropológica no campo da educação. A genuinidade desta pesquisa não são os temas ou campos de estudo, mas a forma de se abordar os problemas pesquisados. Estudos que observam o papel de gênero e etnia no cotidiano escolar. Pesquisas sobre a educação das minorias, fornecendo explicações válidas sobre o fracasso escolar desproporcional de grupos como negros e índios, em escolas públicas. A ausência destes grupos étnicos na gestão e na política educacional. Em um sentido amplo, os estudos antropológicos da inculturação e aculturação, os estudos sobre socialização e educação institucionalizada e estudos psicológicos no âmbito da cognição e aprendizagem cultural e desenvolvimento das crianças e adultos. Há também a pesquisa etnográfica na educação não-formal. As experiências educativas presentes no interior de comunidades tradicionais afro-brasileiras e indígenas (capoeira, jongo, escolas de samba, comunidades quilombolas etc.).

Embora os temas acima sejam estudados sob perspectivas teóricas diversas, nós nos posicionamos a partir da Antropologia Cultural com inspiração no Imaginário de Gilbert

## **A CONSTITUIÇÃO DE SUJEITOS E EDUCAÇÃO NA ANTROPOLOGIA DO IMAGINÁRIO**

**Julvan Moreira de Oliveira - UFJF**

### **Introdução**

A etnografia educacional difere de outras etnografias sobre temas que são estudados e não se distingue em termos de seu objetivo teórico: a cultura. Esta deve ser estudada na sua totalidade e em todas as suas faces. Mas, embora a etnografia tenha sido tradicionalmente responsável pelos estudos culturais de diversas comunidades, etnógrafos definem um campo de pesquisa, estudando unicamente a religião, o parentesco, a organização tecnológica.

Segundo Pierre Erny (1982, p. 24):

Outra característica formal da etnologia reside na necessidade que ela experimenta de relacionar cada elemento parcial a uma totalidade, a uma percepção global da realidade cultural (...) para dar sentido àquilo que lhe é exterior há necessidade de se forjar uma visão de conjunto integrada e coerente, pois esta não lhe chega desde o início com essa familiaridade vivida que decorre da intimidade do contato. O etnólogo que se interessa pela educação só se sentirá satisfeito se chegar a percebê-la como um sistema, ele próprio articulado no sistema sócio-cultural global e recebendo dele sua significação.

Neste sentido, salas de aula e escolas estão sendo submetidas a este tipo de pesquisa etnográfica, o que torna importante discutir sobre as áreas e problemas que estão sendo estudadas por meio de pesquisa antropológica no campo da educação. A genuinidade desta pesquisa não são os temas ou campos de estudo, mas a forma de se abordar os problemas pesquisados. Estudos que observam o papel de gênero e etnia no cotidiano escolar. Pesquisas sobre a educação das minorias, fornecendo explicações válidas sobre o fracasso escolar desproporcional de grupos como negros e índios, em escolas públicas. A ausência destes grupos étnicos na gestão e na política educacional. Em um sentido amplo, os estudos antropológicos da inculturação e aculturação, os estudos sobre socialização e educação institucionalizada e estudos psicológicos no âmbito da cognição e aprendizagem cultural e desenvolvimento das crianças e adultos. Há também a pesquisa etnográfica na educação não-formal. As experiências educativas presentes no interior de comunidades tradicionais afro-brasileiras e indígenas (capoeira, jongo, escolas de samba, comunidades quilombolas etc.).

Embora os temas acima sejam estudados sob perspectivas teóricas diversas, nós nos posicionamos a partir da Antropologia Cultural com inspiração no Imaginário de Gilbert

Durand. Este antropólogo pertenceu ao Círculo de Eranos<sup>1</sup> (ORTIZ-OSÉS, 2004; BADIA, 1999). Em sua primeira fase, de 1933 a 1945, Eranos se articulou em torno da busca de sentido mediante a hermenêutica simbólica e os modelos que plasmam a *coincidentia oppositorum* (a união dos opostos: oriente/ocidente; yin-yang). A partir de 1945, em sua segunda fase, o tema central foi “*O Homem*”. Os estudos se centraram na reconstrução do homem vítima da desconstrução (pelas ciências, pela guerra etc.). Entre 1970 e 1988, última fase de Eranos, os estudos ficaram em torno do pensamento simbólico.

Com o fim de Eranos, Durand fundou, na Universidade de Grenoble, o Centre de Recherches sur l'Imaginaire (CRI)<sup>2</sup>, onde toda sua reflexão se limitou ao campo da antropologia, com valorização do símbolo e do mito.

E, assim, tendo como base a Antropologia do Imaginário, que desenvolveremos uma reflexão sobre Sujeito e de Educação.

## **I – O Sujeito na Antropologia do Imaginário**

### **1.1: A Dimensão Complexa do Humano**

O humanismo desenvolveu a ideia da unidade do homem, considerando este como um ser superior, digno de respeito e possuidor de direitos inalienáveis. As ideias humanistas serviram de fundamento para as reivindicações e lutas, contra o etnocentrismo, contra a homofobia, contra o machismo, contra a exploração do proletariado etc.

No entanto, estas mesmas ideias são criticadas, pois não oferecem um fundamento bioantropológico da unidade humana:

Os vícios do pensamento dominante (formado por um sistema de ensino que pratica a compartimentalização do saber em disciplinas isoladas e que não opera exceto por disjunção ou redução) conduziram à incapacidade de reconhecer e de conceber o complexo (os aspectos múltiplos e opostos de um mesmo fenômeno), à incapacidade de tratar o fundamental e o global, ou seja, de tratar os problemas vitais e mortais de cada um e de todos.

No fundamento de nossa visão antropológica, existe também a incapacidade de conceber que o *Homo sapiens* seja, ao mesmo tempo, *Homo demens*, que a

<sup>1</sup> Grupo criado em 1933, pelos filósofos Rudolf Otto e Olga Fröbe-Kaptein e pelo psicólogo Carl Gustav Jung. Dentre os pesquisadores de ERANOS, estiveram: Paul Tillich; Gerardus van der Leew; Gilbert Durand; Carl Gustav Jung; Marie Louise von Franz; James Hillman; Mircea Eliade; Erich Neumann; Adolf Portmann; Herbert Read; Max Knoll; Schrödinger; Niels Bohr; Wolfgang Pauli; Joseph Campbell e Andrés Ortiz-Osés.

<sup>2</sup> Entre 4 e 6 de outubro de 2012, pesquisadores de 12 países, reunidos em Cluj-Napoca, Romania, discutiram a transição do CRI para o CRII (Centre de Recherches Internationales sur l'Imaginaire), reunindo pesquisadores sobre o Imaginário. Neste ano de 2013 o ANIME (Grupo de Estudos e Pesquisas em Antropologia, Imaginário e Educação, criado em 2012, inscrito no CNPQ, e que somos líder) se filiou ao CRII.

Durand. Este antropólogo pertenceu ao Círculo de Eranos<sup>1</sup> (ORTIZ-OSÉS, 2004; BADIA, 1999). Em sua primeira fase, de 1933 a 1945, Eranos se articulou em torno da busca de sentido mediante a hermenêutica simbólica e os modelos que plasmam a coincidentia oppositorum (a união dos opostos: oriente/ocidente; yin-yang). A partir de 1945, em sua segunda fase, o tema central foi “O Homem”. Os estudos se centraram na reconstrução do homem vítima da desconstrução (pelas ciências, pela guerra etc.). Entre 1970 e 1988, última fase de Eranos, os estudos ficaram em torno do pensamento simbólico.

Com o fim de Eranos, Durand fundou, na Universidade de Grenoble, o Centre de Recherches sur l’Imaginaire (CRI)<sup>2</sup>, onde toda sua reflexão se limitou ao campo da antropologia, com valorização do símbolo e do mito.

E, assim, tendo como base a Antropologia do Imaginário, que desenvolveremos uma reflexão sobre Sujeito e de Educação.

## **I – O Sujeito na Antropologia do Imaginário**

### **1.1: A Dimensão Complexa do Humano**

O humanismo desenvolveu a ideia da unidade do homem, considerando este como um ser superior, digno de respeito e possuidor de direitos inalienáveis. As ideias humanistas serviram de fundamento para as reivindicações e lutas, contra o etnocentrismo, contra a homofobia, contra o machismo, contra a exploração do proletariado etc.

No entanto, estas mesmas ideias são criticadas, pois não oferecem um fundamento bioantropológico da unidade humana:

Os vícios do pensamento dominante (formado por um sistema de ensino que pratica a compartimentalização do saber em disciplinas isoladas e que não opera exceto por disjunção ou redução) conduziram à incapacidade de reconhecer e de conceber o complexo (os aspectos múltiplos e opostos de um mesmo fenômeno), à incapacidade de tratar o fundamental e o global, ou seja, de tratar os problemas vitais e mortais de cada um e de todos. No fundamento de nossa visão antropológica, existe também a incapacidade de conceber que o Homo sapiens seja, ao mesmo tempo, Homo demens, que a

1

Grupo criado em 1933, pelos filósofos Rudolf Otto e Olga Fröbe-Kapteyn e pelo psicólogo Carl Gustav Jung. Dentre os pesquisadores de ERANOS, estiveram: Paul Tillich; Gerardus van der Leew; Gilbert Durand; Carl Gustav Jung; Marie Louise von Franz; James Hillman; Mircea Eliade; Erich Neumann; Adolf Portmann; Herbert Read; Max Knoll; Schrödinger; Niels Bohr; Wolfgang Pauli; Joseph Campbell e Andrés Ortiz-Osés. 2 Entre 4 e 6 de outubro de 2012, pesquisadores de 12 países, reunidos em Cluj-Napoca, Romania, discutiram a transição do CRI para o CRII

(Centre de Recherches Internationales sur l'Imaginaire), reunindo pesquisadores sobre o Imaginário. Neste ano de 2013 o ANIME (Grupo de Estudos e Pesquisas em Antropologia, Imaginário e Educação, criado em 2012, inscrito no CNPQ, e que somos líder) se filiou ao CRII.

racionalidade e da demência sejam os dois polos do espírito humano e, até mesmo, que a racionalidade isolada, dominante hoje em dia, esteja inconscientemente a serviço da loucura humana. Existe a redução dos comportamentos humanos aos do *Homo economicus*, animado unicamente pelo interesse material, enquanto os humanos também agem de maneira afetiva, apaixonada, passional (MORIN, 2011, pp. 181-182).

O humanismo considera o homem como um ser “divinizado”, o separando da natureza e concebendo-o como um sujeito absoluto na natureza, *res*, que deve ser conquistada e dominada. Esta divisão ocorre pelo paradigma disjuntor que separa e opõe o *anthropos* biológico ao *anthropos* cultural.

A imagem e o protótipo de homem construídos no Ocidente se identificam também com a ideia do homem supostamente racional, branco, técnico, adulto e masculino, enquanto o afetivo, o irracional, o indígena e o africano, a criança e a mulher foram considerados como seres infantis, imperfeitos, malditos e decadentes da humanidade. Mais que isso, o pensamento ocidental se afastou da tradicional figura do homem.

Para Occidente, el siglo XII es un siglo de oro, en el que se equilibran razonamientos sagrados y razonamientos profanos, tal y como se ve en el sistema pedagógico; el *trivium* (las voces) equilibra plenamente el *quadrivium* (las res). Pues bien: en siete siglos, la pedagogía de Occidente verá sus *voces* paulatinamente reabsorbidas por las *res*, e el *homo sapiens* o incluso *philosophans* perderá poco a poco sus “*voces*” em beneficio de las “*cosas*” (DURAND, 2011, p. 131).

Os universais antropológicos não são somente biológicos no sentido reducionista e biologistista do termo, mas bioculturais, e esta unidade biocultural não pode separar-se da diversidade e da variabilidade. O biológico e o sociocultural da espécie humana não devem ser concebidos como duas dimensões separadas ou meramente justapostas. O homem se constitui como um sistema global, uma unidade complexa organizada, constituído por um conjunto de interações e interdependências entre múltiplos e diversos fatores biopsicossociais.

O conceito de homem não nos remete a uma essência fixa e imutável, mas é o resultado de uma organização dinâmica de interações.

O núcleo dos universos antropológicos se situa no nível de uma estrutura complexa organizadora e transformadora que concerne à inter-relação entre o sistema genético, o sistema cerebral e o sistema sociocultural, e cada um desses sistemas remete e interage com o outro, fazendo que sejamos bio-psico-antropo-sociológicos (MORIN, *op. cit.*).

Assim, não basta reunir interdisciplinarmente diversas disciplinas (biologia, psicologia, antropologia, sociologia etc.) desconectadas entre si, mas é necessário elaborar um

---

racionalidade e da demência sejam os dois polos do espírito humano e, até mesmo, que a racionalidade isolada, dominante hoje em dia, esteja inconscientemente a serviço da loucura humana. Existe a redução dos comportamentos humanos aos do Homo economicus, animado unicamente pelo interesse material, enquanto os humanos também agem de maneira afetiva, apaixonada, passional (MORIN, 2011, pp. 181-182).

O humanismo considera o homem como um ser “divinizado”, o separando da natureza e concebendo-o como um sujeito absoluto na natureza, res, que deve ser conquistada e dominada. Esta divisão ocorre pelo paradigma disjuntor que separa e opõe o anthropos biológico ao anthropos cultural.

A imagem e o protótipo de homem construídos no Ocidente se identificam também com a ideia do homem supostamente racional, branco, técnico, adulto e masculino, enquanto o afetivo, o irracional, o indígena e o africano, a criança e a mulher foram considerados como seres infantis, imperfeitos, malditos e decadentes da humanidade. Mais que isso, o pensamento ocidental se afastou da tradicional figura do homem.

Para Occidente, el siglo XII es um siglo de oro, en el que se equilibran razonamientos sagrados y razonamientos profanos, tal y como se ve em el sistema pedagógico; el trivium (las voces) equilibra plenamente el quadrivium (las res). Pues bien: en siete siglos, la pedagogia de Occidente verá sus voces paulatinamente reabsorbidas por las res, e el homo sapiens o incluso philosophans perderá poco a poco sus “voces” em beneficio de las “cosas” (DURAND, 2011, p. 131).

Os universais antropológicos não são somente biológicos no sentido reducionista e biologistista do termo, mas bioculturais, e esta unidade biocultural não pode separar-se da diversidade e da variabilidade. O biológico e o sociocultural da espécie humana não devem ser concebidos como duas dimensões separadas ou meramente justapostas. O homem se constitui como um sistema global, uma unidade complexa organizada, constituído por um conjunto de interações e interdependências entre múltiplos e diversos fatores biopsicossociais. O conceito de homem não nos remete a uma essência fixa e imutável, mas é o resultado de uma organização dinâmica de interações.

O núcleo dos universos antropológicos se situa no nível de uma estrutura complexa organizadora e transformadora que concerne à inter-relação entre o sistema genético, o sistema cerebral e o sistema sociocultural, e cada um desses sistemas remete e interage com o

outro, fazendo que sejamos bio-psico-antropo-sociológicos (MORIN, op. cit.).

Assim, não basta reunir interdisciplinarmente diversas disciplinas (biologia, psicologia, antropologia, sociologia etc.) desconectadas entre si, mas é necessário elaborar um

autêntico saber transdisciplinar. A especialização e a separação disciplinar das ciências e dos saberes deram lugar a fragmentação do conceito de homem, contribuindo assim para uma falsa identidade do homem.

A antropologia não pode construir-se dentro do paradigma simplificador, sendo o campo de estudo que nos permitiria mostrar e fundamentar a unidade do homem. Esta antropologia só poderá ser desenvolvida a partir do paradigma da complexidade (*idem*, 1998; 2002; 2003).

A humanidade que se aspira não deve consistir numa uniformização e homogeneização antropofágicas e antropológicas (PAULA CARVALHO, 1994, p. 182) das diversidades e das diferenças culturais e individuais, mas que há de ser capaz de acolher em seu seio as diversidades e singularidades. A sociedade universal deve ter como base a diversidade e não a homogeneidade. A nova civilização não pode se fundar sobre a imagem hegemônica do macho branco, adulto, ocidental, ao contrário, deve despertar a força civilizacional feminina, da criança, do irracional, do multiétnico, do multicultural. A nova forma de sociedade só pode ser fundada horizontalmente, na proliferação de todas as formas possíveis, e não verticalmente, na hierarquia rígida.

Nós temos um duplo imperativo, que carrega consigo contradições: em todas as partes preservar, estender, cultivar, desenvolver a unidade; em todas as partes preservar, estender, cultivar, desenvolver a diferença (MORIN, 1996, pp. 186-187).

## 1.2: A dimensão afetiva do humano

A racionalidade científica é um elemento constitutivo da dominação social. Esta racionalidade abstrata, quantitativa e formal, característica da modernidade, é estéril ao decifrar os aspectos da vida social.

A modernidade impôs um totalitarismo da razão, reduzindo a realidade a critérios de utilidade e cálculo, substituindo, através de um processo de aparente desmitologização, o mito pelo número. Assim, a racionalidade moderna seria o mecanismo sobre o qual se daria a consolidação do ideal produtivo e o mito do progresso:

Note-se o fanatismo de tal pretensão. Mas foi esse fanatismo que, em fins do século XIX, permitiu que esses valores específicos se tornassem valores universais. E, quando o imperador Meiji do Japão abriu seus portos aos navios europeus ou quando o Brasil escreveu em sua bandeira a célebre frase de Augusto Comte, “Ordem e

---

autêntico saber transdisciplinar. A especialização e a separação disciplinar das ciências e dos saberes deram lugar a fragmentação do conceito de homem, contribuindo assim para uma falsa identidade do homem.

A antropologia não pode construir-se dentro do paradigma simplificador, sendo o campo de estudo que nos permitiria mostrar e fundamentar a unidade do homem. Esta antropologia só poderá ser desenvolvida a partir do paradigma da complexidade (idem, 1998; 2002; 2003).

A humanidade que se aspira não deve consistir numa uniformização e homogeneização antropofágicas e antropeômicas (PAULA CARVALHO, 1994, p. 182) das diversidades e das diferenças culturais e individuais, mas que há de ser capaz de acolher em seu seio as diversidades e singularidades. A sociedade universal deve ter como base a diversidade e não a homogeneidade. A nova civilização não pode se fundar sobre a imagem hegemônica do macho branco, adulto, ocidental, ao contrário, deve despertar a força civilizacional feminina, da criança, do irracional, do multiétnico, do multicultural. A nova forma de sociedade só pode ser fundada horizontalmente, na proliferação de todas as formas possíveis, e não verticalmente, na hierarquia rígida.

Nós temos um duplo imperativo, que carrega consigo contradições: em todas as partes preservar, estender, cultivar, desenvolver a unidade; em todas as partes preservar, estender, cultivar, desenvolver a diferença (MORIN, 1996, pp. 186-187).

### **1.2: A dimensão afetiva do humano**

A racionalidade científica é um elemento constitutivo da dominação social. Esta racionalidade abstrata, quantitativa e formal, característica da modernidade, é estéril ao decifrar os aspectos da vida social.

A modernidade impôs um totalitarismo da razão, reduzindo a realidade a critérios de utilidade e cálculo, substituindo, através de um processo de aparente desmitologização, o mito pelo número. Assim, a racionalidade moderna seria o mecanismo sobre o qual se daria a consolidação do ideal produtivo e o mito do progresso:

Note-se o fanatismo de tal pretensão. Mas foi esse fanatismo que, em fins do século XIX, permitiu que

esses valores específicos se tornassem valores universais. E, quando o imperador Meiji do Japão abriu seus portos aos navios europeus ou quando o Brasil escreveu em sua bandeira a célebre frase de Augusto Comte, “Ordem e

Progresso”, pode-se dizer que a homogeneização do mundo chegou a atingir um apogeu jamais conhecido até então.

Mas não se pode ignorar que também existe uma patogênese nessa pulsão dominadora. Sem falar dos etnocídios e outros genocídios culturais, não seria inútil lembrar o vínculo existente entre, de um lado, o mito do Progresso e a filosofia iluminista e, de outro lado, os campos de concentração (em nome da pureza da raça ou de classe) e as guerras devastadoras e suicidas do século XX (MAFFESOLI, 2010b, p. 33).

Através da racionalidade, a heterogeneidade e a singularidade da realidade se apresentam a um perverso princípio de equivalência generalizada que concebe o real como aquele reduzido a um esquema racional preestabelecido e que, em consequência, reprime a diferença. Para Ruiz (2004, pp. 146-147):

Este é o triste argumento que possibilitou o extermínio de deficientes mentais pelos nazistas, que estava latente no lançamento de crianças deficientes desde o monte Taigeto na Esparta, que provocou a negação da *alma* humana aos índios paleolíticos e irracionais no continente americano, que alimentou a escravidão dos negros bárbaros e animais na América ou dos bárbaros boreais na Grécia e que deixa aberta a possibilidade para a prática da (dis)tanásia em deficientes que nunca chegarão a ser racionais.

O significado da noção de identidade do sujeito se consolidou na modernidade. No entanto, na atualidade, esta categoria entra em crise com o surgimento de outras formas de sociabilidade que realizam a dissolução da identidade num sentimento vivencial de comunidade, de estar juntos:

Sob esse aspecto, a vida pode ser considerada uma obra de arte coletiva. Seja ela de mau gosto, *kitsch*, folclore, ou uma manifestação do *mass entertainment* contemporâneo. Tudo isso pode parecer futilidade oca e vazia de sentido. Entretanto, se é inegável que existe uma sociedade “política”, uma sociedade “econômica”, existe também uma realidade que dispensa qualificativos, e que é a coexistência social (...). Sempre será necessário, entretanto, mesmo que seja apenas para apreciar suas novas orientações (ou re-orientações), retornar à forma pura que é o *estar-junto à toa* (MAFFESOLI, 2010a, pp. 140-141).

Neste ponto que o imaginário social entra em jogo, pois as novas manifestações de sociabilidade obedecem a expressões de religião que adquire consistência no imaginário popular. A partir de uma perspectiva similar, deve ser compreendida a efervescência da imagem na sociedade atual. A imagem tem realçada a sua importância nesta cultura proxêmica (HALL, 2005), em que se outorga prioridade ao comunitário sobre o individual e as pequenas histórias vividas diante à grande história.

---

Progresso”, pode-se dizer que a homogeneização do mundo chegou a atingir um apogeu jamais conhecido até então. Mas não se pode ignorar que também existe uma patogênese nessa pulsão dominadora. Sem falar dos etnocídios e outros genocídios culturais, não seria inútil relembrar o vínculo existente entre, de um lado, o mito do Progresso e a filosofia iluminista e, de outro lado, os campos de concentração (em nome da pureza da raça ou de classe) e as guerras devastadoras e suicidas do século XX (MAFFESOLI, 2010b, p. 33).

Através da racionalidade, a heterogeneidade e a singularidade da realidade se apresentam a um perverso princípio de equivalência generalizada que concebe o real como aquele reduzido a um esquema racional preestabelecido e que, em consequência, reprime a diferença. Para Ruiz (2004, pp. 146-147):

Este é o triste argumento que possibilitou o extermínio de deficientes mentais pelos nazistas, que estava latente no lançamento de crianças deficientes desde o monte Taigeto na Esparta, que provocou a negação da alma humana aos índios paleolíticos e irracionais no continente americano, que alimentou a escravidão dos negros bárbaros e animalescos na América ou dos bárbaros boreais na Grécia e que deixa aberta a possibilidade para a prática da (dis)tanásia em deficientes que nunca chegarão a ser racionais.

O significado da noção de identidade do sujeito se consolidou na modernidade. No entanto, na atualidade, esta categoria entra em crise com o surgimento de outras formas de sociabilidade que realizam a dissolução da identidade num sentimento vivencial de comunidade, de estar juntos:

Sob esse aspecto, a vida pode ser considerada uma obra de arte coletiva. Seja ela de mau gosto, kitsch, folclore, ou uma manifestação do mass entertainment contemporâneo. Tudo isso pode parecer futilidade oca e vazia de sentido. Entretanto, se é inegável que existe uma sociedade “política”, uma sociedade “econômica”, existe também uma realidade que dispensa qualificativos, e que é a coexistência social (...). Sempre será necessário, entretanto, mesmo que seja apenas para apreciar suas novas orientações (ou re-orientações), retornar à forma pura que é o estar-junto à toa (MAFFESOLI, 2010a, pp. 140-141).

Neste ponto que o imaginário social entra em jogo, pois as novas manifestações de sociabilidade obedecem a expressões de religação que adquire consistência no imaginário popular. A partir de uma perspectiva similar, deve ser compreendida a efervescência da imagem na sociedade atual. A imagem tem realçada a sua importância nesta cultura proxêmica (HALL, 2005), em que se outorga prioridade ao comunitário sobre o individual e as pequenas histórias vividas diante à grande história.

A fundamentação epistemológica de uma sociologia da vida cotidiana que focaliza sua atenção sobre o banal, o efêmero, que para Maffesoli, o imaginário tem um papel nuclear:

Demo-nos conta, de diversas maneiras, de que o sensualismo, a pregnância do imaginário, uma concepção do tempo marcada pelo presente e pelo trágico, bem como o relativismo intelectual, tudo isso enfatiza a pluralidade dos aspectos da vida social e o pluralismo inerente às abordagens destes mesmos aspectos. Sob outra forma, mais moderna, diremos que a unidimensionalidade do pensamento não serve para compreender a polidimensionalidade do vivido (MAFFESOLI, 2007, p. 219).

A inscrição da noção de imaginário no debate teórico contemporâneo facilitaria um reencantamento da existência social anteriormente reificada por uma racionalidade moderna unidimensional, construindo potenciais possibilidades de realidade, que transfigurariam a desencantada realidade cotidiana.

### 1.3: Implicações simbólicas do imaginário na constituição do sujeito

Os trabalhos de Durand reformularam os métodos acadêmicos de pesquisa, da tradicional divisão do trabalho em áreas especializadas e disciplinas. Este modelo dogmático de especialização não responde à complexidade do fenômeno que se analisa, o *anthropos*.

Mais que falar de um antagonismo radical entre razão e sentido, Durand assinala que a consciência dispõe de uma escala ou gradação em suas formas de representar o mundo. Um nível de gradação direto, através do qual a coisa se apresenta diretamente ao espírito, e outra gradação, indireta, quando a coisa é inadequada para sua representação material e não pode se apresentar de maneira objetiva, direta, daí que sua alusão só poderá ser simbólica e sua interpretação (hermenêutica) é dada de maneira não só intelectual, mas também afetiva, emotiva e aberta.

O termo grego *symbolon* (σύμβολον), provém de duas raízes: *sin* = reunir, juntar, e *ballo* = lançar, jogar. Símbolo, neste sentido, se refere à união ou reencontro de duas partes que, no princípio, estavam unidas. É o oposto de *dia-bállein*, diabólico, que significa “lançar para longe, de forma desagregada e sem direção, jogar fora de qualquer jeito” (OLIVEIRA, 2009, pp. 59-61). Símbolo faz alusão a um objeto que ao ser lançado abre a possibilidade de relacionarmos com o *mistério* que o *anima*.

O símbolo é o meio através do qual o *sentido* pode manifestar-se e realizar-se. O presente que se dá a um amigo vale não por seu valor material, mas pelo laço que, através dele, se estabelece com relação ao sentido inexpressável da amizade.

A fundamentação epistemológica de uma sociologia da vida cotidiana que focaliza sua atenção sobre o banal, o efêmero, que para Maffesoli, o imaginário tem um papel nuclear:

Demo-nos conta, de diversas maneiras, de que o sensualismo, a pregnância do imaginário, uma concepção do tempo marcada pelo presente e pelo trágico, bem como o relativismo intelectual, tudo isso enfatiza a pluralidade dos aspectos da vida social e o pluralismo inerente às abordagens destes mesmos aspectos. Sob outra forma, mais moderna, diremos que a unidimensionalidade do pensamento não serve para compreender a polidimensionalidade do vivido (MAFFESOLI, 2007, p. 219).

A inscrição da noção de imaginário no debate teórico contemporâneo facilitaria um reencantamento da existência social anteriormente reificada por uma racionalidade moderna unidimensional, construindo potenciais possibilidades de realidade, que transfigurariam a desencantada realidade cotidiana.

### **1.3: Implicações simbólicas do imaginário na constituição do sujeito**

Os trabalhos de Durand reformularam os métodos acadêmicos de pesquisa, da tradicional divisão do trabalho em áreas especializadas e disciplinas. Este modelo dogmático de especialização não responde à complexidade do fenômeno que se analisa, o *anthropos*. Mais que falar de um antagonismo radical entre razão e sentido, Durand assinala que a consciência dispõe de uma escala ou gradação em suas formas de representar o mundo. Um nível de gradação direto, através do qual a coisa se apresenta diretamente ao espírito, e outra gradação, indireta, quando a coisa é inadequada para sua representação material e não pode se apresentar de maneira objetiva, direta, daí que sua alusão só poderá ser simbólica e sua interpretação (hermenêutica) é dada de maneira não só intelectual, mas também afetiva, emotiva e aberta.

O termo grego *sýmbolon* (σύμβολον), provém de duas raízes: *sin* = reunir, juntar, e *ballo* = lançar, jogar. Símbolo, neste sentido, se refere à união ou reencontro de duas partes que, no princípio, estavam unidas. É o oposto de *dia-bállein*, diabólico, que significa “lançar para longe, de forma desagregada e sem direção, jogar fora de qualquer jeito” (OLIVEIRA, 2009, pp. 59-61). Símbolo faz alusão a um objeto que ao ser lançado abre a possibilidade de relacionarmos com o mistério que o anima.

O símbolo é o meio através do qual o sentido pode manifestar-se e realizar-se. O

presente que se dá a um amigo vale não por seu valor material, mas pelo laço que, através dele, se estabelece com relação ao sentido inexpressável da amizade.

Todo símbolo autêntico possui três dimensões: o cósmico, quando se extrai a parte que o representa do mundo visível; o onírico, quando se suscita o devaneio não no sentido da fantasia ou associações arbitrárias, mas da *anamnesis* (aprofundamento da experiência); e o poético, quando se extrai sua expressão da linguagem íntima do homem (DURAND, 2000).

Portanto, sua lógica, não é a do signo convencional cujo significado é limitado e seu significante infinito, mas, por extensão, pode se referir a qualidades inclusas antinômicas: amor filial, amor eterno, amor sublime, amor mortal ou, desamor e ódio.

O significado apenas concebível, mas não representável, se estende assim por todo o universo concreto e pode ser significado por qualquer coisa, sempre e quando esse ente, ideia ou estado de ânimo se une com o processo interior de ressonância ou analogias simbólicas.

O *sagrado* pode assim estar representado numa árvore, no sol ou num entardecer, e pode integrar também as qualidades mais contraditórias: num penhasco, num abismo, no tremor, nas trevas, na besta etc.

Na lógica do símbolo o significado é tão inadequado que se recorre à redundância, à repetição acumulada, ao ensaio contínuo. Exemplos privilegiados é o mito do Herói, presente em diversas culturas; do *Puer Aeternus*, o desejo pela eterna juventude, representada na criança divina, na figura de Eros, no filho do rei, no psicopompo, no filho da Grande Mãe; esta, a imagem da mãe e da criança, encontramos em “A Virgem e a Criança”, de Leonardo da Vinci, na “Duas Mulheres Assentadas e Crianças”, de Henry Moore, na “Mulher e Pássaro ao Luar”, de Miró, na escultura “Mãe Preta”, de Júlio Guerra etc., fazendo que, cada vez que um espectador observa estas obras, se transforme em testemunha da presença de uma ausência, repetindo, às vezes sem ter consciência, o ato redundante através do qual o artista se refere ao *eterno feminino* ou ao mistério da feminilidade e à noite contida em cada mulher.

Não é que um símbolo seja mais significativo que todos os demais, mas que o conjunto de todos os símbolos relativos a um tema esclarece seu significado e o amplia mediante sua repetição instauradora.

O que mais se aproximaria do simbólico é uma partitura musical que nunca está decifrada de uma vez por todas, mas que exige uma interpretação sempre nova. Assim, para Durand (*ibidem*), a imagem simbólica é a transfiguração de um conteúdo concreto num sentido totalmente imaginário. O significado do símbolo, ou do mito, é mutante, pois emocional, se desdobra numa região situada além da linguagem (é música, é tom, maneiras de

Todo símbolo autêntico possui três dimensões: o cósmico, quando se extrai a parte que o representa do mundo visível; o onírico, quando se suscita o devaneio não no sentido da fantasia ou associações arbitrárias, mas da anamnese (aprofundamento da experiência); e o poético, quando se extrai sua expressão da linguagem íntima do homem (DURAND, 2000). Portanto, sua lógica, não é a do signo convencional cujo significado é limitado e seu significante infinito, mas, por extensão, pode se referir a qualidades inclusas antinômicas: amor filial, amor eterno, amor sublime, amor mortal ou, desamor e ódio.

O significado apenas concebível, mas não representável, se estende assim por todo o universo concreto e pode ser significado por qualquer coisa, sempre e quando esse ente, ideia ou estado de ânimo se une com o processo interior de ressonância ou analogias simbólicas. O sagrado pode assim estar representado numa árvore, no sol ou num entardecer, e pode integrar também as qualidades mais contraditórias: num penhasco, num abismo, no tremor, nas trevas, na besta etc.

Na lógica do símbolo o significado é tão inadequado que se recorre à redundância, à repetição acumulada, ao ensaio contínuo. Exemplos privilegiados é o mito do Herói, presente em diversas culturas; do Puer Aeternus, o desejo pela eterna juventude, representada na criança divina, na figura de Eros, no filho do rei, no psicopompo, no filho da Grande Mãe; esta, a imagem da mãe e da criança, encontramos em “A Virgem e a Criança”, de Leonardo da Vinci, na “Duas Mulheres Assentadas e Crianças”, de Henry Moore, na “Mulher e Pássaro ao Luar”, de Miró, na escultura “Mãe Preta”, de Júlio Guerra etc., fazendo que, cada vez que um espectador observa estas obras, se transforme em testemunha da presença de uma ausência, repetindo, às vezes sem ter consciência, o ato redundante através do qual o artista se refere ao eterno feminino ou ao mistério da feminilidade e à noite contida em cada mulher.

Não é que um símbolo seja mais significativo que todos os demais, mas que o conjunto de todos os símbolos relativos a um tema esclarece seu significado e o amplia mediante sua repetição instauradora.

O que mais se aproximaria do simbólico é uma partitura musical que nunca está decifrada de uma vez por todas, mas que exige uma interpretação sempre nova. Assim, para

Durand (ibidem), a imagem simbólica é a transfiguração de um conteúdo concreto num sentido totalmente imaginário. O significado do símbolo, ou do mito, é mutante, pois emocional, se desdobra numa região situada além da linguagem (é música, é tom, maneiras de

dizer), o conteúdo literal se desloca, é secundário, se deixa de lado, se des-dogmatiza de toda interpretação, sua intensidade leva a um novo conhecimento que amplia a vida consciente.

O símbolo remete ao âmbito do incomensurável, leva do acidental ao essencial, conecta o sensorial ao espiritual, rompe os limites da linguagem para ascender ao mundo, faz passar do aparente e ordinário ao oculto e extraordinário.

O símbolo não só reúne as partes, mas as partes isoladas do mesmo indivíduo alienado sobre o seu próprio ser. O símbolo está no limite do concreto e o difuso, do consciente e o inconsciente. Assim, é possível notar o seu caráter ambíguo, sempre inexplicável e definitivamente aberto.

A unidade dos opostos, a *coincidentia oppositorum*, suscita a harmonia, o equilíbrio entre o ser e o estar, o sono e a vigília, o universal e o particular, a história e a poesia. A esfera do utilitário se transfigura em entrega e celebração da vida.

Durand (1997) estabeleceu um sistema de classificação das imagens e de todo o capital do Imaginário. Como só é possível classificar, ordenar, as realidades que participam de algo, que tenham algo em comum, partiu do que tem em comum o *Homo Sapiens*: os reflexos dominantes postural, de nutrição e copulativo (pp. 47-51). Estes reflexos são as primeiras referências das imagens. Eles se constituem como transmissores, orientadores, as grandes matrizes semânticas, suportes anatômico-fisiológicos nos quais vão integrar todo nosso potencial de representação.

Estas matrizes, denominadas estruturas<sup>3</sup>, aglutinam todas as possíveis manifestações das imagens e definem a substancialização do Imaginário, materialização na qual se encontram indissolavelmente unidos os conteúdos e as formas, numa intenção significativa.

O ser humano será compreendido, assim, como um *homo symbolicus*, ou seja, “o simbólico reside no modo de ser de todos os humanos, desde os primeiros hominídeos até os tecnocratas atuais, dos portadores de deficiências mentais aos cientistas mais renomados, desde a criança recém-formada ao ancião no leito de morte” (RUIZ, *op. cit.*, p. 147).

O indivíduo se integra socialmente e se constitui como sujeito social através do entrelaçamento simbólico socialmente consolidado. O indivíduo que não se integra ao

---

<sup>3</sup> “Toda a estrutura implica por definição uma relação entre elementos que são os seus subsistemas, e isto até o infinito, e o que nós descrevemos e classificamos está bem patente, é conhecido, repetido em todos os mitos e poemas da humanidade ‘desde o princípio do mundo’, *semper et ubique*” (DURAND, 1997, p. 10).

dizer), o conteúdo literal se desloca, é secundário, se deixa de lado, se des-dogmatiza de toda interpretação, sua intensidade leva a um novo conhecimento que amplia a vida consciente.

O símbolo remete ao âmbito do incomensurável, leva do acidental ao essencial, conecta o sensorial ao espiritual, rompe os limites da linguagem para ascender ao mundo, faz passar do aparente e ordinário ao oculto e extraordinário.

O símbolo não só reúne as partes, mas as partes isoladas do mesmo indivíduo alienado sobre o seu próprio ser. O símbolo está no limite do concreto e o difuso, do consciente e o inconsciente. Assim, é possível notar o seu caráter ambíguo, sempre inexplicável e definitivamente aberto.

A unidade dos opostos, a coincidentia oppositorum, suscita a harmonia, o equilíbrio entre o ser e o estar, o sono e a vigília, o universal e o particular, a história e a poesia. A esfera do utilitário se transfigura em entrega e celebração da vida.

Durand (1997) estabeleceu um sistema de classificação das imagens e de todo o capital do Imaginário. Como só é possível classificar, ordenar, as realidades que participam de algo, que tenham algo em comum, partiu do que tem em comum o Homo Sapiens: os reflexos dominantes postural, de nutrição e copulativo (pp. 47-51). Estes reflexos são as primeiras referências das imagens. Eles se constituem como transmissores, orientadores, as grandes matrizes semânticas, suportes anatômico-fisiológicos nos quais vão integrar todo nosso potencial de representação.

Estas matrizes, denominadas estruturas<sup>3</sup>, aglutinam todas as possíveis manifestações das imagens e definem a substancialização do Imaginário, materialização na qual se encontram indissolivelmente unidos os conteúdos e as formas, numa intenção significativa.

O ser humano será compreendido, assim, como um homo symbolicus, ou seja, “o simbólico reside no modo de ser de todos os humanos, desde os primeiros hominídeos até os tecnocratas atuais, dos portadores de deficiências mentais aos cientistas mais renomados, desde a criança recém-formada ao ancião no leito de morte” (RUIZ, op. cit., p. 147).

O indivíduo se integra socialmente e se constitui como sujeito social através do entrelaçamento simbólico socialmente consolidado. O indivíduo que não se integra ao

“Toda a estrutura implica por definição uma relação entre elementos que são os seus subsistemas, e isto até o infinito, e o que nós descrevemos e classificamos está bem patente, é conhecido, repetido em todos os mitos e poemas da humanidade ‘desde o princípio do mundo’, *semper et ubique*” (DURAND, 1997, p. 10).

universo simbólico de um grupo estará impedido de se comunicar, não se relacionará, podendo ser estigmatizado como o ‘outro’, o diferente.

A função pedagógica será exatamente a de integrar de forma harmônica o indivíduo numa teia de representações socialmente dadas, através do que Durand denominou “trajeto antropológico, ou seja, a incessante troca que existe ao nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social” (*op. cit.*, p. 41).

Neste sentido, podemos afirmar que:

O ser humano é, por natureza, indeterminação criativa. Seu desafio não consiste em submeter-se a uma ordem natural pré-estabelecida, mas em (re)criar a natureza. Não descobrimos uma mera explicação racional do mundo, mas nos implicamos de modo criativo no sentido que damos para as coisas e na prática através da qual nos inserimos no mundo. Nos mundanizamos ao recriar o mundo como algo nosso, e o mundo adquire nossas feições na medida em que não permanece como algo determinado por uma racionalidade natural. Ele se humaniza através da prática com que o sentimento humano impregna cada elemento ao constituir-lo com um sentido não natural, mas simbólico (RUIZ, *op. cit.*, p. 14).

Para Durand (2000, pp. 97-109), o imaginário antropológico está enraizada em sua função, que se desdobra em quatro níveis: vital, psicossocial, cultural e teofânico.

A primeira função, restaurador do equilíbrio vital, através da eufemização, a pessoa supera a morte, pois esta deixa de ser vista como o fim da vida. A eufemização não se confunde com uma mentira, uma enganação, mas com a capacidade do homem exorcizar a morte, dando esperança para a vida (*ibidem*, pp. 98-100).

A segunda função, do equilíbrio psicossocial, explicando a busca coletiva de compensação. É a busca do equilíbrio entre as “pulsões subjetivas” (biopsíquicas) e as “intimações objetivas” (cultural e cósmico), permitindo a existência de um sistema coletivo de equilibração (*ibidem*, pp. 100-103).

A terceira função, do equilíbrio antropológico da espécie, nos mostra que há uma mesma forma de pensar entre o “civilizado” e o “não-civilizado”, evitando o etnocentrismo, nos possibilitando reconhecer o “outro” como “igual” (*ibidem*, pp. 103-106).

A quarta função, da teofania, faz com que o homem se projete num caráter eterno, divino, que transcende à vida efêmera. É a indicação de um ser intemporal, sem princípio nem fim (*ibidem*, pp. 106-109).

universo simbólico de um grupo estará impedido de se comunicar, não se relacionará, podendo ser estigmatizado como o ‘outro’, o diferente.

A função pedagógica será exatamente a de integrar de forma harmônica o indivíduo numa teia de representações socialmente dadas, através do que Durand denominou “trajeto antropológico, ou seja, a incessante troca que existe ao nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social” (op. cit., p. 41).

Neste sentido, podemos afirmar que:

O ser humano é, por natureza, indeterminação criativa. Seu desafio não consiste em submeter-se a uma ordem natural pré-estabelecida, mas em (re)criar a natureza. Não descobrimos uma mera explicação racional do mundo, mas nos implicamos de modo criativo no sentido que damos para as coisas e na prática através da qual nos inserimos no mundo. Nos mundanizamos ao recriar o mundo como algo nosso, e o mundo adquire nossas feições na medida em que não permanece como algo determinado por uma racionalidade natural. Ele se humaniza através da prática com que o sentimento humano impregna cada elemento ao constituí-lo com um sentido não natural, mas simbólico (RUIZ, op. cit., p. 14).

Para Durand (2000, pp. 97-109), o imaginário antropológico está enraizada em sua função, que se desdobra em quatro níveis: vital, psicossocial, cultural e teofânico.

A primeira função, restaurador do equilíbrio vital, através da eufemização, a pessoa supera a morte, pois esta deixa de ser vista como o fim da vida. A eufemização não se confunde com uma mentira, uma enganação, mas com a capacidade do homem exorcizar a morte, dando esperança para a vida (ibidem, pp. 98-100).

A segunda função, do equilíbrio psicossocial, explicando a busca coletiva de compensação. É a busca do equilíbrio entre as “pulsões subjetivas” (biopsíquicas) e as “intimações objetivas” (cultural e cósmico), permitindo a existência de um sistema coletivo de equilíbrio (ibidem, pp. 100-103).

A terceira função, do equilíbrio antropológico da espécie, nos mostra que há uma mesma forma de pensar entre o “civilizado” e o “não-civilizado”, evitando o etnocentrismo, nos possibilitando reconhecer o “outro” como “igual” (ibidem, pp. 103-106).

A quarta função, da teofania, faz com que o homem se projete num caráter eterno, divino, que transcende à vida efêmera. É a indicação de um ser intemporal, sem princípio nem

fm (ibidem, pp. 106-109).

Desta forma, através do imaginário se expressaria um dinamismo que emana espontaneamente da condição humana como resultado de uma demanda por reinstaurar um equilíbrio que restaure as carências, desajustes culturais, restabelecer um equilíbrio para restaurar, ou um desejo de se rebelar e transcender por eufemismos o nosso predestino natural, a morte.

## II – A Educação na Perspectiva da Antropologia do Imaginário

### 2.1: Antropologia Organizacional e Educação

A escola, a partir das bibliografias sobre organização e administração escolar, se apresenta como uma unidade, uma estrutura, cujo funcionamento só existe pela harmonia entre todas as partes que a compõem.

A antropologia do imaginário, no entanto, tem um olhar transdisciplinar sobre a realidade, privilegiando o micro-estrutural na análise das questões do cotidiano. Compreende-se que o símbolo influi diretamente na materialidade, dando-lhe significado e organizando-o:

O fato que caracteriza o homem não é o fato de viver no mundo material, que partilha com todos os organismos, mas sim o fato de viver segundo esquema significante por ele mesmo forjado, e no qual ele é único; assim, a qualidade decisiva da cultura não é o fato de a cultura se conformar às determinações materiais, mas o fato que isso aconteça segundo um esquema simbólico determinado que, aliás, jamais é o único possível (SAHLINS, 1979, p. 184).

Compreende-se que subjacente a toda forma de organização material exista matrizes culturais, e que parte das ideias e do pensamento é que organiza o mundo:

Essa parte simbólica do processo de trabalho constitui uma realidade social tão real como as ações materiais sobre a natureza, mas sua finalidade, suas razões de ser e sua organização interna constituem igualmente realidade ideais, cuja origem é o pensamento que interpreta a ordem escondida do mundo e organiza a ação sobre as potências que o controlam (GODELIER *apud* CARVALHO, 1981, p. 186).

O ideal não se opõe ao material, pois pensar é colocar em movimento a matéria, o próprio cérebro. O ideal é que faz o pensamento interpretar, organizar e legitimar, ou seja, é que dá sentido.

Paula Carvalho (1982b) lembra-nos que na história da antropologia se detecta dois polos: em determinados momentos se privilegiou a *diversidade da cultura*, em outros, a *unidade do homem*. No entanto, para o autor, não temos uma etnologia ampliada que

Desta forma, através do imaginário se expressaria um dinamismo que emana espontaneamente da condição humana como resultado de uma demanda por reinstaurar um equilíbrio que restaure as carências, desajustes culturais, restabelecer um equilíbrio para restaurar, ou um desejo de se rebelar e transcender por eufemismos o nosso predestino natural, a morte.

## **II – A Educação na Perspectiva da Antropologia do Imaginário**

### **2.1: Antropologia Organizacional e Educação**

A escola, a partir das bibliografias sobre organização e administração escolar, se apresenta como uma unidade, uma estrutura, cujo funcionamento só existe pela harmonia entre todas as partes que a compõem.

A antropologia do imaginário, no entanto, tem um olhar transdisciplinar sobre a realidade, privilegiando o micro-estrutural na análise das questões do cotidiano. Compreende-se que o símbolo influi diretamente na materialidade, dando-lhe significado e organizando-o:

O fato que caracteriza o homem não é o fato de viver no mundo material, que partilha com todos os organismos, mas sim o fato de viver segundo esquema significante por ele mesmo forjado, e no qual ele é único; assim, a qualidade decisiva da cultura não é o fato de a cultura se conformar às determinações materiais, mas o fato que isso aconteça segundo um esquema simbólico determinado que, aliás, jamais é o único possível (SAHLINS, 1979, p. 184).

Compreende-se que subjacente a toda forma de organização material exista matrizes culturais, e que parte das ideias e do pensamento é que organiza o mundo:

Essa parte simbólica do processo de trabalho constitui uma realidade social tão real como as ações materiais sobre a natureza, mas sua finalidade, suas razões de ser e sua organização interna constituem igualmente realidade ideais, cuja origem é o pensamento que interpreta a ordem escondida do mundo e organiza a ação sobre as potências que o controlam (GODELIER apud CARVALHO, 1981, p. 186).

O ideal não se opõe ao material, pois pensar é colocar em movimento a matéria, o próprio cérebro. O ideal é que faz o pensamento interpretar, organizar e legitimar, ou seja, é que dá sentido.

Paula Carvalho (1982b) lembra-nos que na história da antropologia se detecta dois polos: em determinados momentos se privilegiou a diversidade da cultura, em outros, a unidade do homem. No entanto, para o autor, não temos uma etnologia ampliada que