

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/267386493>

Antropologia e psicologia: apontamentos para um diálogo aberto

Article

CITATIONS
5

READS
124

1 author:



Claudia Fonseca

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

18 PUBLICATIONS 79 CITATIONS

SEE PROFILE

2004. "Antropologia e psicologia: apontamentos para um diálogo aberto". In *Trama da clínica psicanalítica em debate* (Carlos Henrique Kessler, org.) Porto Alegre: Universidade da UFRGS.

**Antropologia e psicologia:
apontamentos para um diálogo aberto**

Claudia Fonseca
PPG Antropologia
UFRGS

Para iniciar essa conversa sobre o diálogo entre Antropologia e Psicologia, a convite da equipe de “Clínica em Debate”, gostaria de lembrar que outras pessoas, muito mais qualificadas do que eu, já escreveram sobre esse assunto. Aqui, proponho simplesmente trazer, a base de minhas pesquisas sobre diferentes formas de organização familiar, alguns apontamentos que poderão alimentar a discussão entre colegas presentes. Para tanto, me apoiarei em alguns dos clássicos de Antropologia, em particular, na obra em que Malinowski debate com Ernest Jones (amigo e biógrafo de Freud) a universalidade do complexo de Édipo, “Psicanálise e Antropologia”. Embora trate-se de um trabalho do início do século (1927), em muitos aspectos antiquado¹, ele tem o mérito de indicar certos pontos de atrito entre as duas disciplinas, fornecendo um estímulo para minha reflexão. Dividirei meus comentários em quatro pontos de comparação: as bases epistemológicas de cada ciência, seus objetivos, seu método, e aplicações concretas à análise de famílias.

¹ A obra em que se encontra “Psicanálise e Antropologia”, *Sexo de Repressão na Sociedade Selvagem*, desnuda falhas no pensamento vitoriano de Malinowski. Apesar de realizar, com admirável sucesso, a relativização de “costumes” nativos, o autor ainda mantém uma perspectiva altamente evolucionista e “naturalista” do comportamento humano – perspectiva essa que estaria fora de lugar na maioria de tratados antropológicos hoje.

As bases epistemológicas

Durante o debate que mantive, no âmbito de “Clínica em Debate”, com uma platéia composta em grande medida de psicólogos e psicanalistas, tive a sensação de estar fazendo um ziguezague – entre as perguntas dos meus interlocutores, enfocando em geral a vida psíquica de indivíduos, e minhas respostas, calcadas constantemente em considerações sobre o contexto social. Assim, cada vez que alguém me falava de um caso preciso, de acontecimentos numa família particular, minha reação automática era de perguntar: *que* família? Morando onde? Vindo de onde? Com que renda?, etc. Só descobrindo algumas dessas informações que sentia-me com coragem de arriscar comentários ou interpretações. As pessoas perguntavam sobre “crianças”, e eu respondia com circunstâncias históricas, processos mais amplos... Eu era incapaz de pensar em termos inteiramente abstratos de “a família”, “a mulher”, “a relação mãe-filho”. Sem informações *contextuais*, meu computador cerebral apresentava uma tela branca, sem inspiração alguma.

Certamente, a dicotomia. “indivíduo” *versus* “sociedade” já foi duramente criticada por teóricos contemporâneos (ver, por exemplo, Geertz 1989). No entanto, essa polaridade, enquanto forma de classificação muito difundida no senso comum ocidental, assume grande relevância já que leva os próprios cientistas a se alinharem conforme um termo ou outro. Em outras palavras existe, por um lado, a psicologia que assopra vida em seus objetos os encarando como *indivíduos* singelos, e, por outro, as ciências sociais que encontram o encantamento do mundo pela ênfase em seres *sociais*. É evidente que, a maioria esmagadora dos antropólogos se colocaria neste segundo campo.

Cabe, no entanto, insistir que estou falando de tendências antes do que posições absolutamente separadas e estanques. Da mesma forma que muitos psicólogos integram fatores sociais na sua análise do comportamento individual, cientistas sociais têm recuado do determinismo sociológico que transforma pessoas em autômatos sem rosto, teleguiados pelos imperativos de sua situação social. A própria noção de cultura tem evoluído, sendo terminantemente afastada a visão que coloca ela como “causa” externa de comportamentos. Vide, por exemplo, a definição de um conceito semiótico de cultura cunhado por C. Geertz:

“Como sistemas entrelaçados de signos interpretáveis (...), a cultura não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos causalmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é um contexto, algo dentro do qual eles podem ser descritos de forma inteligível ...” (1989: 24).

A idéia de “cultura” como causa de comportamentos, persiste, no entanto, nos mais diversos espaços dos senso comum. São, atualmente, poucos antropólogos que não se arrepiam quando escutam na radio ou lêem no jornal análises que explicam fenômenos tais como corrupção política ou violência policial em termos de uma suposta tradição cultural brasileira. Sentem também certo espanto ao ver professores, psicólogos ou trabalhadores sociais, mesmo com as melhores intenções, dar de ombros diante de situações de extrema violência com a justificação: “Não podemos fazer nada. Faz parte da cultura desse povo.”

Hoje em dia, existe um consenso entre os antropólogos que a “cultura” (*qualquer* cultura) não pára no tempo. Sobe constantes modificações, reajustes, e reinvenções... Tampouco pode ser vista como algo exterior, pairando por cima das pessoas. A cultura é constantemente reatualizada justamente por agentes sociais que *resignificam* seu mundo com cada ato, cada gesto. Para acentuar esse aspecto dinâmico do processo, fala-se mais em “*produção* cultural” (efetuada diferentemente por pessoas conforme sua geração, gênero, bairro, identificação étnica, etc.) do que em “cultura” *tout court*. Conforme essa visão, os indivíduos sobem influências culturais diversas. Numa situação análoga à de um inventor mexendo com sua caixa de ferramentas, lançam mão do arsenal de valores, crenças, e conhecimento ao seu dispor seja para reproduzir, seja para recriar seu universo simbólico (Swidler 1986). Não se fala jamais de “cultura” como algo monolítico que exerce uma pressão (hegemônica ou outra) igual em todos os sujeitos. Pelo contrário, encara-se as pessoas não como passivamente suspensas, mas, antes, *jogando* com “teias de significados” construídas no entrecruzamento de diferentes influências.

Essa noção de cultura não deixa de insistir no lado *social* dos sujeitos, mas jamais os reduz a receitas deterministas. A partir de tal visão, não seria jamais possível cruzar os braços, sacudir a cabeça e opinar, “É coisa da cultura.” Antes, a tarefa seria descobrir as trajetórias e posições diferentes que levam as pessoas a significarem seu mundo de uma

forma ou outra. Aqui, o “social”, captado em toda sua complexidade histórica, requer de quem quiser entendê-lo um trabalho cuidadoso de pesquisa – para definir quais as influências, e quais as formas de produção cultural que estão sendo agilizadas.

Antropólogos do início do século trabalhavam com um conceito muito menos sofisticado de “cultura”. No entanto, é possível encontrar, já nos escritos de Malinowski, uma grande preocupação com a relação entre contexto e significado:

“No ensaio de Dr. Jones, assim como na maioria das interpretações psicanalistas do folclore, dos costumes e instituições, é admitida a ocorrência universal do complexo de Édipo, como se este existisse independentemente do tipo de cultura, da organização social e das idéias concomitantes. Sempre que encontramos no folclore o ódio entre dois indivíduos do sexo masculino, um deles é interpretado como simbolização do pai e o outro como representando o filho, sem se indagar se nessa sociedade há oportunidade de conflito entre pai e filho...”(1973: 122)

Malinowski, como muitos dos seus sucessores, argui que o teor dos sentimentos é consequência da experiência vivida conforme os valores de um determinado contexto. A base de sua experiência nas Ilhas Trobriandesas, Malinowski fala de um sistema social em que, conforme o “direito materno”, a autoridade familiar (quem controla o patrimônio e resolve assuntos sucessórios) reside na figura do tio materno e não o pai. Aqui, se é que existem sentimentos assassinos da parte dos jovens varões, rebelando-se contra o poder instituído, são dirigidos contra o irmão e não o parceiro sexual (marido) da mãe (como reza o cânone edipiano). É importante notar que Malinowski não rejeita a noção de desenvolvimento psicológico do indivíduo, mas sugere que este desenvolvimento não segue necessariamente os mesmo princípios em todos os lugares. É subentendido, no argumento deste autor, que o complexo de Édipo, na sua acepção clássica, é estreitamente ligado à família patriarcal da Europa vitoriana e que, antes de ser aplicado em outros contextos, haveria de sofrer reformulação. Em suma, seria impossível analisar ou diagnosticar um “complexo” sem levar em consideração os significados atribuídos às diferentes personagens familiares *típicos de determinada sociedade* (idem 150).

Essa perspectiva, típica de antropólogos, ajuda a entender por que quando me perguntam sobre possíveis danos psicológicos causados em meninos de rua, presumivelmente “arrancados” de suas famílias, respondo com perorações sobre a Inglaterra onde, até o século XIX, a vasta maioria de crianças – que fossem de famílias abastadas ou pobres -- saíam muito cedo (a partir de seis ou sete anos) para trabalhar como aprendizes na casa de outros (MacFarlane 1990: 98). A princípio, pode parecer que estou fazendo um salto descabido, de Porto Alegre 2002 para a Europa de duzentos anos atrás. Certamente, não estou sugerindo que os dois contextos sejam iguais. Mas o exemplo inglês é “bom a pensar” – obriga meu interlocutor a reconhecer que, em certos contextos, pode ser *normal* o jovem sair cedo de casa. Falar de criança “arrancada” de sua família, soaria estranho naquele meio. Consoante com os valores de sua época, muitos destes jovens ingleses, sem dúvida, viviam a experiência de sua independência precoce como algo positivo. A idéia é que, inspirados nessas *outras* maneiras possíveis de sentir o mundo, podemos então voltar à realidade atual, nos distanciar de pressupostos apriorísticos e, de mente aberta, começar a investigação da “normalidade” do caso particular em questão.

Essa postura epistemológica tem certamente a ver com os objetivos particulares do estudo antropológico – um objetivo que, também, marca a diferença entre essa disciplina e a psicologia.

Objetivos : compreender versus solucionar

Conforme Malinowski, o termo “complexo” ainda era usado por psicanalistas, na época dele, “em íntima associação com a terapêutica”, para significar uma atitude problemática, às vezes até patológica. Em contraposição, ele frisa que: “Como sociólogo, não me ocupo (...) dos resultados patológicos, mas de seus fundamentos normais, comuns.”(Idem: 148)

Aqui, mais uma vez, o autor pronuncia uma tendência da Antropologia de concentrar-se na compreensão de certo fenômeno antes do que na resolução de problemas. Essa distinção remete-se a um “ethos” da disciplina, resultado em grande medida das circunstâncias de seu desenvolvimento. Os antropólogos fazem parte da tradição universitária, que, até pouco tempo atrás, permitia que pesquisadores se dedicassem durante longos anos a determinados assuntos. Sabemos que Malinowski inaugurou a tradição de pesquisa de campo, permanecendo, ao todo, quase quatro anos, nas ilhas que estudava. Deixa bem claro, nas suas monografias clássicas, que, diferentemente dos administradores e missionários da época, seu objetivo principal não era intervir, corrigir, educar ou converter esse povo. O “problema” que enfrentava era de natureza intelectual. Baseou-se na premissa de que tinha algo aí (nessa “vida selvagem”) que merecia ser entendido, que existiam dificuldades em comunicação entre os “nativos” e os Ocidentais provocadas justamente por causa de entendimentos diferentes do mundo. Para penetrar nesse entendimento alheio, não bastava limitar-se a casos problemáticos. Era de suma importância também estudar o lado “normal” dessa cultura – uma normalidade que, no entanto, soava estranha, às vezes problemática, aos colonialistas. O fator “tempo” aqui era de suma importância. Numa situação muito diferente do psicanalista clínico, o antropólogo não precisava estar “apagando fogos”; podia gozar de longos períodos para observar, aprender, refletir...

Ironicamente, Malinowski – que prestou serviços ao governo britânico – também pretendia usar os conhecimentos dele para resolver conflitos – conflitos *sociais* e *políticos* da situação colonial. Mas, o modo de conceber os problemas diferia muito do pensamento clínico: não se tratava de um desvio ou patologia que devia ser trazido de volta à normalidade. Tratava-se, antes, de normalidades (a do colonialista, a do colonizado) em conflito. A diferença é importante, pois significava que não bastava trazer o saber europeu para aplicá-lo e sanar a nova situação. O Europeu tinha que “viajar”, estender sua imaginação para aceitar a possibilidade de outras lógicas tão coerentes quanto a dele. Tal processo (que, hoje, chamaríamos “dialógico”) era visto pelos antropólogos como o *sine qua non* de qualquer política sensata de interação ou comunicação.

Pessoalmente, acho muito arriscado borrar a distinção entre essas diferentes etapas – compreender e agir. Estudantes de antropologia que procuram executar um programa de “pesquisa ação” tendem a passar mais tempo diagnosticando “faltas” e “problemas” em populações “carentes” do que ressaltando dinâmicas sociais inesperadas, lógicas alheias. Não aplicam os úteis de sua ciência a bom proveito, e, pior, muitas vezes, se atribuem uma competência que não possuem – a de fabricar soluções mágicas. A tentação é grande pois parece que, no imaginário contemporâneo, o antropólogo virou algo de mago – é chamado a fazer diagnósticos para solucionar os mais variados problemas. Mas, “soluções” para problemas, que sejam de ordem psíquica ou social, exigem uma reflexão multidisciplinar, travada no diálogo entre especialistas de diferentes áreas: da psicologia, pedagogia, economia, geologia, serviço social... E, nesse diálogo, a experiência de técnicos e planejadores pesa tanto quanto o saber acadêmico do pesquisador. O antropólogo dá subsídios para aprofundar a reflexão, sublinhando *certas* dimensões da realidade que, sem a participação dele, talvez fossem esquecidas. É tarefa dele, por exemplo, ressaltar os aspectos rotineiros de determinados meios sociais ou universos simbólicos -- aspectos que não apareceriam necessariamente no contato entre o psicólogo e seu paciente durante a encontro clínico. É também tarefa dele questionar a lógica hegemônica que define certo fenômeno como “problema”. Mas, salvo raras exceções, ele não tem varinha mágica capaz de ditar “soluções” a problemas pontuais.

Malinowski, como muitos de seus colegas norte-americanos da época, é menos convincente (e mais criticado por antropólogos contemporâneos) justamente quando, numa ânsia funcionalista, ele tenta diagnosticar causas últimas de determinados comportamentos. Sua contribuição maior à disciplina reside nas suas majestosas descrições – descrições que levam seus leitores a “relativizar” suas próprias verdades, a se abrir para novas possibilidades de ver e sentir o mundo. Esse relativismo cultural tem sido frequentemente criticado [como diz C. Geertz “não há um entre cem de seus críticos que o tenha compreendido” (1988: 5)], interpretado muitas vezes como uma espécie de niilismo ético e moral. Creio, contudo, que parte das críticas desaparecem quando lembramos a diferença dos objetivos: compreender e intervir. “Compreender”, em termos sociológicos e culturais, determinado comportamento não significa, e nunca significou, aceitar, muito

menos pleitear a permanência de tal comportamento. Mas, pesquisar certo fenômeno para melhor compreender os valores e motivações das pessoas envolvidas, significa, sim, “*suspendere* [momentaneamente] o julgamento” (Maybury-Lewis 2001), isto é, colocar entre parênteses as verdades de nosso senso comum, para explorar a fundo universos “outros”.

Resumindo nossa comparação dos objetivos envolvidos, por um lado, na prática clínica de psicólogos e, por outro, na pesquisa antropológica, eu diria então que, enquanto o psicólogo-terapeuta é chamado a aliviar o sofrimento de certos indivíduos, o antropólogo procura antes de tudo compreender um determinado modo de viver e a maneira particular em que certas pessoas dotam a vida de sentido. Enquanto o clínico procura definir orientações precisas sobre maneiras de intervir o mais rápido possível numa situação problemática, o pesquisador toma seu tempo para chegar a resultados que são relativamente gerais, pouco deterministas e que apontam para infinitos desdobramentos.

Método: o uso de narrativas

Afinal, depois de sublinhar tanto as diferenças entre Antropologia e Psicologia, vou chegar agora num ponto que temos em comum: a grande importância que atribuímos a narrativas individuais. Afinal, nós todos gostamos de “contar casos”. Que nosso mestre seja Freud ou Malinowski, somos de uma ciência indutiva. Partimos do concreto para chegar no geral. Mas é de fundamental importância que mantenhamos um certo distanciamento diante das histórias que contamos. Não podemos cometer o erro de agarrarmos numa determinada história, simplesmente porque confirma nossa teoria mestre (o que já sabíamos), esquecendo todas as outras histórias que negam ou que sutilizam o que acreditamos. Para ilustrar essa idéia, tiro exemplos do vídeo, “Ciranda, Cirandinha”² que

² Vídeo de 25 minutos, de autoria de Claudia Fonseca, Nuno Godolphim, Rogério Rosa, e Andrea Cardarelo, produzido pela Núcleo de Antropologia Visual (Navisual) do Programa

~~000~~ fala da circulação de crianças entre diferentes famílias (madrinhas, avós, mães de criação) em grupos populares de Porto Alegre..

É evidente que, nesse vídeo, estamos tentando combater uma idéia, muito comum no senso comum, que a separação prolongada entre uma mulher e seus filhos é inevitavelmente ligada, seja na sua causa, seja nas suas conseqüências, a patologias individuais. Ora, por uma questão de honestidade intelectual, incluímos nesse vídeo um leque grande de personagens, alguns dos quais parecem contradizer nossa mensagem. Por exemplo, começa com uma mulher que, ao falar do filho que “emprestou” para outra família, parece quase “leviana”. Seu tom de voz, gestos e atitudes corporais criam a impressão de uma falta de preocupação, se não uma certa indiferença – postura essa que confirmaria o estereótipo da “mãe abandonante”. Mas, no decorrer do vídeo, vemos outras mulheres -- uma à beira de lágrimas, outra confessando que ficou “quase louca”, ao se separar de seu filho – ostentando atitudes que associamos à “mãe responsável”, compelida (suponhamos) por circunstâncias excepcionais a fazer um grande sacrifício, abrindo mão do filho para o bem dele. Finalmente, vemos também no vídeo mulheres, nem tristes nem risonhas, relatando a colocação do filho como um fato da vida, sem explicações maiores.

Mudando nosso foco das mães para os filhos que circularam, encontramos um leque semelhante de experiências. Aprendemos que uma destas crianças, extremamente ressentida, diz não gostar da mãe: “Ela pergunta: ‘Mãe, por que a senhora me deu e não deu os guris?’” Por outro lado, também vemos meninas, já adultas, mostrando grande compreensão diante do comportamento de suas mães: “A mãe passou muita fome... ela não podia ficar com todos os filhos. Então fui ficar com minha madrinha”. E ainda, tem outras personagens como a menininha de nove anos que, com largo sorriso, parece se gabar com o grande número de mães que possui: “Três: a mãe a mãe de leite, a mãe de criação e a mãe que me ganhou”. Ao que parece, não vê motivo nem para ressentimento, nem para desculpas.

de Pós-Graduação de Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
Ver também Fonseca (1995).

Seria muito fácil focalizar um só tipo de história, falando em “casos exemplares”, para reforçar estereótipos do senso comum (mãe abandonante, filhos amargos). Seria igualmente possível construir nosso argumento, correndo para o outro extremo, escolhendo apenas histórias em que a “circulação de crianças” foi bem sucedida, sem trauma aparente, sem atritos. O problema é que quando trabalha com o método “qualitativo”, o pesquisador é tentado a fazer uma seleção inconsciente das histórias que ele considera “significativas”, deixando na sombra aquelas outras que lhe parecem idiossincráticas ou desviantes. A compreensão aprofundada de um universo específico exige, ao contrário, uma consideração de um grande leque de posturas. Interroga-se então cada caso. As histórias individuais são fundamentais, mas só adquirem significado quando analisadas dentro de um corpus de narrativas diversas que permitem pensar a frequência, distribuição e sutileza de diferentes atitudes e comportamentos; só fazem sentido quando, mediante o exame comparativo de casos, são interrogadas como “instâncias particulares do possível” que revelam propriedades ou invariantes (Bourdieu 1989: 32). Mais uma vez, constatamos a necessidade do investimento em longas pesquisas.

A família e a natureza

Malinowski, escrevendo na década de 20, considerava importante comparar o comportamento humano e o animal para entender certos elementos do que chamava a “família”. Sua maneira de naturalizar a família – descrita como o “único tipo de agrupamento que o homem tirou do animal” (1973: 163) – mereceu duras críticas de gerações posteriores, desde os pesquisadores feministas (Collier, Rosaldo e Yanagisako 1992) até os desconstrucionistas (Schneider 1984). Sugere-se, hoje, que por trás do aparente relativismo que Malinowski ostentava para analisar a família “dos selvagens” do Pacífico, ainda existia uma visão ocidental de família nuclear em que a unidade básica de existência consistia em pai, mãe e filho, unidos por laços de afeto. Contudo, devemos reconhecer que mesmo nessa mais conservadora das obras, ao insistir que o homem jamais

é governado inteiramente por instinto, Malinowski planta as sementes para a superação dos próprios preconceitos:

“O grupo de pais e filhos, a permanência da ligação materna, a relação do pai com sua prole, apresentam notáveis analogias em toda a cultura humana e no mundo dos animais superiores. Mas ao passar a família para o controle dos elementos culturais, os instintos que a regulavam exclusivamente entre os macacos pré-humanos *transformam-se em algo que nunca existiu antes do homem*, a saber os laços culturais da organização social” (173: 163, ênfase minha).

Hoje, há poucos antropólogos (e provavelmente nenhum da antropologia social) que aceitariam a relevância do comportamento animal para a compreensão de padrões familiares humanos (ver as críticas feitas por McKinnon [2002] a este tipo de raciocínio). É significativo que, em recente artigo, o grande mestre, Lévy-Strauss, depois de longa ponderação sobre diferentes teorias que comparam pessoas a chimpanzés, vendo a evolução humana em termos de fatos fisiológicos (a ausência de cio explicaria a particularidade da família humana, a conformação particular da laringe explicaria o surgimento da fala), conclui pela total irrelevância de tal perspectiva:

“Por trás dessas vãs tentativas de remeter atividades intelectuais complicadas a bases orgânicas simples, percebemos os traços de um pensamento ofuscado pelo naturalismo e pelo empirismo. (...) [A]s coisas verdadeiramente interessantes, do ponto de vista da evolução humana, tiveram lugar nos cérebros, e não em úteros ou laringes.” (Lévy-Strauss 1998).

Se o comportamento humano não é derivado de fatos naturais, é então sumamente difícil falar de “universais”. Antropólogos contemporâneos não somente questionam a universalidade do padrão nuclear idealizado pelos pesquisadores vitorianos, também questionam a crença de que a família seria a mola mestre da Sociedade ou o “berço da humanidade” (Rosaldo 1994). Certamente, podem chegar à conclusão que na Europa Ocidental, a partir da Revolução Industrial, a família nuclear passou a assumir um papel fundamental tanto para o controle social quanto para a sobrevivência e socialização de

futuras gerações. Porém, o fato da família nuclear assumir tal importância em determinadas circunstâncias históricas não significa que seja “natural”, muito menos “universal”. Pelo contrário, torna-se evidente que a tão prezada noção de família nuclear é uma construção social que imaginamos como universal justamente porque faz sentido em *nosso* contexto histórico. Por extensão, passamos a suspeitar que outros povos nem sempre vão compartilhar conosco as mesmas práticas, os mesmos valores, ou a mesma visão de família. Portanto, ao nos debruçar sobre uma situação específica, não podemos saber de antemão qual é a forma familiar “normal”; devemos lançar mão de um grande leque de hipóteses sobre a organização social, para entender de forma sensível e aberta o que viria a ser o comportamento familiar aceito e valorizado no grupo em questão.

Apesar da maioria de pessoas concordar em tese com essa recomendação, vemos diariamente deslizos na aplicação dela. Podemos considerar a adoção e outras formas de circulação de crianças para ilustrar tais deslizos. Em primeiro lugar, a crença de que crianças adotivas carregam necessariamente uma ferida psicológica porque foram “arrancadas” de suas (verdadeiras?) mães naturaliza a associação entre parentesco e sangue – como se a “família” fosse um fato biológico (natural) em vez de socio-cultural. A naturalização do modelo nuclear aparece na própria regulação institucional da adoção que prevê, por lei, uma ruptura total entre a criança adotada e sua família de nascimento. Tal ruptura, instaurando os direitos exclusivos dos pais adotivos sobre a criança, se justifica, em grande medida, pela crença que “mãe” é *naturalmente* “uma só”.

Tais crenças, é claro, podem ser altamente relevantes, já que, do momento que a maioria de um grupo as abraça, elas passam a ter reais conseqüências para as atitudes e comportamentos das pessoas. Em outras palavras, se acreditamos que o sangue é o elemento fundamental na relação familiar, isso trabalha na consciência de todo mundo. Prevêem-se problemas que a família adotiva terá de enfrentar por não ser uma família “natural”. Os conflitos que surgem normalmente no decorrer do ciclo familiar serão atribuídos a essa ausência de um laço consangüíneo entre pais e filhos. Fica-se na expectativa de patologias na criança adotada – resultado da “ferida” psíquica que ela sofreu

a ser “arrancada” da mãe (biológica)³. A criança, ela mesma, consagrará energia pensando em, e talvez passando à busca de, suas origens. Não somente, acharemos evidências para apoiar a validade de nossas crenças, mas, a força de acreditar nelas, as pessoas passam a pensar e se comportar conforme elas.

Afinal, esse exemplo demonstra a força da “cultura” de que falei no início deste artigo. Afinal, todos nós somos sujeitos aos valores de nossa época. Ninguém vive fora da cultura. No entanto, essa cultura é transformada e resignificada diariamente em função das circunstâncias. Desde a década de sessenta, com o movimento feminista e outras influências, tem se instalado entre nós cada vez mais a noção da “família de escolha”. Em particular, com a liberação do divórcio, a popularização da psicologia freudiana, e o aumento do número de filhos não-consangüíneos (adotivos ou enteados), consolidou-se a idéia que uma família (nuclear) devia ser baseada acima de tudo (antes da biologia, antes das instituições legais) no *afeto*. Na década de oitenta, houve um *boom* de adoção internacional, trazendo para a Europa e os Estados Unidos crianças de pele morena, com fisionomia diferente de seus pais adotivos. Assim, pais que, na geração anterior, teriam escondido o fato da adoção dos seus vizinhos e de seus próprios filhos, agora não tinham outra opção. Assumiam que o laço que os unia ao filho era de natureza socio-afetiva e não biológica, e ainda passaram a pleitear os méritos exatamente desse tipo de “família de escolha”. Assim, nas últimas décadas, vimos a “cultura” se modificar. A ênfase na relação consangüínea não sumiu inteiramente (ver o interesse renovado em síndromas hereditárias), mas certamente tem sofrido alterações. Hoje o debate em torno dos problemas “inerentes” na família adotiva foi tencionado com tantos pesquisadores demonstrando que tais problemas são um mito quanto aqueles dizendo o contrário⁴.

³ Ver a resenha bibliográfica de F.-R. Ouellette (1999) que expõe o leque enorme de resultados em pesquisas sobre famílias adotivas.

⁴ Existem paralelos evidentes na produção científica sobre famílias chefiadas por mulheres, e famílias recompostas (com padrastos e enteados), com uma evolução interessante de conceitos centrados na “desorganização” e “ruptura” na família para conceitos centrados na “família de escolha” (Stacey 1996).

Enquanto antropóloga, eu diria que a força da crença não pode ser descartada como *simples* mito – pois, os mitos, quando abraçados, têm conseqüências muito reais. De certa forma, os antropólogos encaram todas as nossas crenças (por “científicas” que sejam suas bases) como mitos e, nesse sentido, não estou pleiteando um tipo de conscientização que nos levaria a viver na pura luz da razão. Mas, sabendo que todos nós colaboramos na produção e resignificação destas crenças, nos abre o caminho para perguntar com quais crenças escolhemos viver. Ainda mais, saber que, ao definir o problema (conforme determinadas premissas), participamos ativamente da constituição do problema deve nos levar a refletir duas vezes antes de chegar a diagnósticos e supostas soluções.

Certamente, existe aí um terreno fecundo para a o diálogo entre psicólogos e antropólogos. Guardadas as justas proporções (as diferenças de objetivo e de suporte epistemológico), com uma certa dose de humildade dos dois lados e uma escuta atenta, contemplamos juntos as narrativas e crenças que compõem nossa realidade e, no diálogo, vamos repensando “a família” e recriando a cultura.

Bibliografia

BOURDIEU, P. Introdução a uma sociologia reflexiva. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil S.A /Difel. 1989

COLLIER, Michelle Z.Rosaldo e Sylvia Yanagisako. 1992. “Is there a family: new anthropological views.” In *Rethinking the family: some feminist questions* (Barrie Thorn e Marilyn Yalom, orgs.). Boston: Northeastern Univ. Press.

FONSECA, Cláudia. 1995. *Caminhos da adoção*. São Paulo: Cortez.

GEERTZ, C. 1988. "Anti anti-relativismo". *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 8(3): 5-19.

- GEERTZ, C. 1989. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara.
- LEVY-STRAUSS, C. 1998. "A sexualidade feminina e a origem da sociedade". Folha de São Paulo, 27/12/98, Cadernos Mais!, p. 10.
- MACFARLANE, Alan. 1990. *História do casamento e do amor*. São Paulo: Companhia das Letras.
- MALINOWSKI, Bronislaw. [1927] 1973. *Sexo e Repressão na Sociedade Selvagem*. Petrópolis: Editora Vozes.
- MAYBURY-LEWIS, David. 2001. "Anthropology in an age of confusion". XXV Reunião da ANPOCS, Caxambú.
- MCKINNON, Susan. 2002. "A Obliteração da Cultura e a naturalização da escolhanas confabulações da psicologia evolucionista". *Horizontes Antropológicos* 16:
- OUELLETTE, Françoise-Romaine et BELLEAU, Hélène. 1999. *L'intégration familiale et sociale des enfants adoptés à l'étranger: recension des écrits*. Montréal, INRS-Culture et société, 1999
- ROSALDO, Michelle. 1994. "O uso e abuso da antropologia: reflexões sobre o feminismo e o entendimento intercultural". *Horizontes Antropológicos* n.1.
- SCHNEIDER, David. 1984. *A critique of the study of kinship*. Ann Arbor: Univ. of Michigal Press. 187-201.
- STACEY, Judith. 1996. *In the name of the family: rethinking family values in the postmodern age*. Boston: Beacon Press.
- SWIDLER, Ann. 1986. "Culture in action: symbols and strategies." *American Sociological Review* 51: 273-286.