

ANTROPOLOGIA E COMUNICAÇÃO:
PRINCÍPIOS RADICAIS



Reitor

Pe. Jesus Hortal Sánchez, S.J.

Vice-Reitor

Pe. Josafá Carlos de Siqueira, S.J.

Vice-Reitor para Assuntos Acadêmicos

Prof. José Ricardo Bergmann

Vice-Reitor para Assuntos Administrativos

Prof. Luiz Carlos Scavarda do Carmo

Vice-Reitor para Assuntos Comunitários

Prof. Augusto Luiz Duarte Lopes Sampaio

Vice-Reitor para Assuntos de Desenvolvimento

Pe. Francisco Ivern, S.J.

Decanos

Prof^ª Maria Clara Lucchetti Bingemer (CTCH)

Prof. Luiz Roberto A. Cunha (CCS)

Prof. Reinaldo Calixto de Campos (CTC)

Prof. Francisco de Paula Amarante Neto (CCBM)

**ANTROPOLOGIA E COMUNICAÇÃO:
PRINCÍPIOS RADICAIS**

José Carlos Rodrigues



© Editora PUC-Rio
Rua Marquês de S. Vicente, 225 – Projeto Comunicar
Praça Alceu Amoroso Lima, casa Editora
Gávea – Rio de Janeiro – RJ – CEP 22453-900
Telefax: (21)3527-1838/3527-1760
Homepage: www.puc-rio.br/editorapucurio
E-mail: edpucurio@puc-rio.br

Conselho Editorial

Augusto Sampaio, Cesar Romero Jacob, José Ricardo Bergmann,
Maria Clara Lucchetti Bingemer, Fernando Sá, Luiz Roberto A. Cunha,
Reinaldo Calixto de Campos, Miguel Pereira.

Capa e Projeto Gráfico

Flávia da Matta Design

ISBN: 978-85-87926-30-2

Rodrigues, José Carlos
Antropologia e comunicação : princípios
radicais / José Carlos Rodrigues. - Rio de
Janeiro : Ed. PUC-Rio, 2008.
191p. ; 21cm (Coleção Ciências Sociais ;
5)
Publicado originalmente: Rio de Janeiro :
Espaço e Tempo, 1989.
Inclui bibliografia.
1.Antropologia. II.Série. III.Título.
CDD:301



A meu pai, João,
e a minha filha, Aline:
a todos de quem aprendo a aprender.





SUMÁRIO

Apresentação	9
CAPÍTULO I:	
Homens. Homem?	13
Uma pergunta, muitas respostas	14
Neutralidade? Objetividade?	16
Mundos. Mundo?	19
Vida e comunicação	21
Biologia, sociologia, comunicação	24
Símbolos e sinais	26
Nem só de mel...	30
Símbolos animais? Sinais humanos?	37
Mas, como?	44
Conclusão	52
CAPÍTULO II:	
Sobre a necessidade e outros mitos	53
Da ciência à sapiência	54
Mecanismo, organismo, informação	57
Ecologia social dos chimpanzés	62
Um pressuposto viciado	65
Nem só de pão...	67
Necessidades orgânicas?	69
Sobrevivência. Qual? De quem?	75
O mito de origem	78
A falácia da miséria original	80
Natureza viva	86
Trabalho	88
Razões. Razão?	90
<i>Homo oeconomicus</i>	95
Conclusão	99

	CAPÍTULO III:
111	Os outros e os outros
112	Homens e crocodilos
116	A cultura, as culturas
129	O etnocentrismo e sua lógica
137	A relativização do etnocentrismo
141	A cultura da ciência
145	O etnocentrismo da relativização
147	Um conceito e suas armadilhas: cultura
154	Do telescópio ao microscópio
161	Então, o indivíduo?
175	Conclusão
181	Bibliografia

Apresentação

Já há alguns anos vinha alimentando o desejo de escrever uma introdução à antropologia. Talvez até fosse melhor falar de um “capricho”: porque não se tratava da aspiração a reproduzir o espírito da maioria dos manuais já existentes, desses nos quais se arrolam didaticamente nomes e datas, teorias e definições, escolas e autores, apenas para a informação do leitor.

Meu devaneio: conceber uma obra em que se comesse, digamos assim, pelo fim. Uma obra que apresentasse diretamente as grandes questões antropológicas, isto é, que entrasse diretamente nos problemas mais importantes de que a antropologia trata. Ao mesmo tempo, esta obra deveria discutir os problemas *da* antropologia: tomá-la como um dos problemas antropológicos, ou seja, examinar suas virtudes e limitações, sua capacidade de enfrentar as tais grandes questões. Enfim, sonhava em escrever uma “introdução” que, ao contrário de muitas, não infantilizasse o leitor, mas que também não o afugentasse logo na primeira página por causa da utilização de uma linguagem acessível apenas aos iniciados na sociedade secreta dos antropólogos.

Tendo já passado por quase todos os rituais de incorporação a esta sociedade secreta, permito-me praticar certos sacrilégios e cometer algumas pequenas “traições”, sendo antropólogo *demais*, isto é, levando em alguns momentos o raciocínio antropológico às últimas conseqüências: fazendo uma espécie de antropologia da antropologia e arriscando algu-mas teses um tanto quanto perversas sobre o seu objeto e o seu método. Diga-se de passagem, esta “perversão” não se fez em favor de nenhuma das chamadas ciências humanas ou sociais, muito pelo contrário.

Muito importante esclarecer, a maior parte das idéias e sacrilégios aqui contidos não foi absolutamente gerada na minha cabeça. Não admitindo a propriedade privada das idéias, sou obrigado a reconhecer que a minha contribuição não foi mais do que reunir conceitos e

teorias dispersos em função do meu próprio projeto. Um *bricolage* intelectual, para falar um pouco de antropólogos. Apesar disso, é pouco provável que a maioria de meus colegas venha a estar de acordo com o resultado do meu devaneio. Alguns, dele poderão dizer: um delírio. Tanto melhor: um pouco de efervescência anda fazendo falta em nosso ambiente intelectual.

Uma parte razoável deste trabalho foi organizada durante o primeiro semestre de 1987, quando estive vinculado à *Indiana University*, na condição de professor-visitante do seu Departamento de Antropologia e de pesquisador-associado do seu *Research Center for Language and Semiotic Studies*. Fiz bons amigos nesta ocasião, que me propiciaram o calor humano tão necessário a que o saber tenha, como dizia Roland Barthes, algum sabor. Fico muito feliz podendo lhes agradecer: Wesley e Mary Hurt, Thomas e Jeane Sebeok, Anthony Seeger, Emilio Morán, Carlos Coimbra, Ricardo Ventura Santos...

10 Importantes agradecimentos devo também aos meus colegas do Departamento de Antropologia da Universidade Federal Fluminense e do Departamento de Comunicação Social da PUC-Rio. Além de a estas instituições, devo agradecer também ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (Cnpq), à Coordenação de Aperfeiçoamento do Pessoal de Nível Superior (Capes), à Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais (Anpocs).

Minha gratidão também a meus alunos, pois de muitos deles proveio o estímulo à redação deste trabalho: foi pensando neles que o escrevi, quase que linha por linha. A Ivone Barros, que, linha por linha, heroicamente datilografou o manuscrito. A Júlia Almeida que o revisou misturando carinho e rigor. Também àqueles que se sabem meus amigos: por vocês a vida vale. Este trabalho é dedicado a vocês.

... a finalidade última das ciências humanas não é constituir o homem, mas dissolvê-lo... reintegrar a cultura na natureza e a vida no conjunto de suas condições físico-químicas. (Lévi-Strauss, O Pensamento Selvagem, p. 282)

Contra o positivismo, que pára diante dos fenômenos e diz: “Há apenas fatos”, eu digo: “Ao contrário, fatos é o que não há; só há interpretações”. (Nietzsche, de um dos fragmentos póstumos)

Mente humana, como pára-quadras: funciona melhor aberta. (Charlie Chan)



CAPÍTULO I

Homens. Homem?

A antropologia, mesmo social, se declara solidária da antropologia física, cujas descobertas espreeita com uma espécie de avidez. Pois, mesmo que os fenômenos sociais devam ser provisoriamente isolados do resto, e tratados como se pertencessem a um nível específico, bem sabemos que de fato, e mesmo de direito, a emergência da cultura permanecerá para o homem um mistério, enquanto ele não chegar a determinar, no plano biológico, as modificações de estrutura e de funcionamento do cérebro, do qual a cultura foi, simultaneamente, o resultado natural e o modo social de apreensão, enquanto criava o meio intersubjetivo, indispensável, para que se processem as transformações, anatômicas e fisiológicas, é certo, mas que não podem ser, nem definidas nem estudadas, com referência apenas ao indivíduo.

Lévi-Strauss

Uma pergunta, muitas respostas

O que é o homem? Aí está um enigma angustiante, cujo deciframento tem sido tradicionalmente esperado da antropologia. Perguntas conexas – *de onde vem? para onde vai?* – são cotidianamente formuladas aos antropólogos, deles se esperando a capacidade pouquíssimo humana de desvendar nossa origem e adivinhar nosso futuro.

Estas perguntas se incluem certamente entre aquelas que jamais serão respondidas – pelo menos enquanto almejarmos que para elas venha um dia a valer uma solução única, universal e absoluta. Não obstante, os homens sempre se formularam essas indagações e sempre encontraram respostas satisfatórias: respostas múltiplas, diferenciadas no tempo e no espaço, mas parecendo sempre, cada uma delas, coerente, lógica e procedente, aos olhos daqueles que as encontraram e nelas acreditaram.

14

Situação paradoxal, esta. Estamos diante de uma indagação universalmente formulada, mas para ela é impossível descobrir resposta universal. Deparamos com um mistério geral, cujo desvendamento deve ser particular e localizado para poder ser satisfatório. Quando o antropólogo contempla a pergunta – *o que é o Homem?* – defronta-se com o paradoxo de descobrir que a grande verdade é exatamente o não haver verdade sobre o que o Homem é. Mais ainda, descobre-se, diante do lugar deixado vazio pela verdade ausente, a conviver com miríades de verdades, com infinitos caminhos alternativos, pelos quais os homens puderam se contemplar a si mesmos e se descobrir seres com identidades próprias.

Para aumentar a intensidade do paradoxo, verificam os antropólogos que estas verdades múltiplas e localizadas que materializam a inexistência de uma verdade geral, que estas respostas, verdadeiras apenas porque soam como tal àqueles grupos humanos que nelas acreditam, pretendem – todas e cada uma delas – ser a *única* resposta. Não há verdade sobre o que o Homem é, mas cada resposta parcial se vê como total e absoluta. Cada uma renega as outras, por se querer a exclusivamente verdadeira.

O crucial do enigma aí está: jamais existirá uma identidade humana única, resultante de uma espécie de consenso universal; encontraremos, porém, ao mesmo tempo, inesgotáveis maneiras, todas elas profundamente humanas, de compreender o que se deve designar

por “humano”. A verdade universal sobre *um* sujeito universal, o Homem, não há; existem, entretanto, plêiades de verdades de variadíssimos sujeitos, *os* homens.

Embora os sistemas organizados de explicação do Universo sempre tivessem tido o problema do lugar do Homem na existência como objeto central e inabstraível de suas curiosidades, para bem compreendermos a natureza da indagação *o que é o Homem?* e bem situarmos a perplexidade dos antropólogos diante dela, lembremos que não foram necessários de modo algum os filósofos, os cientistas ou os teólogos – nenhuma reflexão especializada, em suma – para que as questões relativas ao ser próprio do Homem fossem levantadas e as respostas fornecidas.

Muito menos foram necessários os antropólogos. A ansiedade humana em torno desse tema não dependeu jamais do esforço de sábios que fizessem pelos homens comuns o trabalho intelectual da pergunta e que dessem a estes, como dádiva, um sistema de respostas organizadas. Nada disso: a própria existência cotidiana é pontilhada de ocasiões em que a definição de o que é “ser humano” se apresenta como indispensável. A vida material e pulsante dos homens requer esta determinação, pois sem ela gesto humano algum pode significar. Mais do que simples curiosidade antropológica, o conceito de “homem” constitui um princípio lógico e semântico fundamental, na ausência da qual toda organização humana de idéias, comportamentos e sentimentos se tornaria inviável.

Cada um de nós pode verificar, em nossas existências individuais, a intensidade e a veracidade dessa importância. É necessário, por exemplo, que definamos alguém como humano ou não, para que possamos lhe dirigir a palavra, oferecer roupas ou determinados alimentos, aproximar a certa distância, tocar determinadas partes do corpo, abordar sexualmente... É preciso que eu me veja como “humano”, obedecendo a um conceito definido de o que seja “homem”, para praticar com sentido atos tão mínimos como escovar os dentes e limpar as unhas (e não me sinta conseqüentemente um “porco”), para procurar originalidade em meus atos (e não deixe que me considerem um “macaco”). Para não ser considerado um “papagaio”, é necessário encadear as palavras com certa conseqüência, assim como é preciso manejar com perícia o raciocínio, para não ser rotulado de “burro”. Cada um de nós espera que os outros tenham uma certa vivacidade, que sejam de alguma forma “animados” e não “vegetem”; do mesmo modo que os outros esperam de cada um de nós que seja submisso a certas regras de

etiqueta, não se comportando, conseqüentemente, como um “animal”. Torcemos para que ninguém seja cruel e “desumano”, curvando-nos todos diante de alguns valores que dizem respeito à bondade. E esperamos de nossos iguais que não sejam altivos, pretendendo-se divinos, e que admitam padecer de certas limitações típicas de “homens”...

Como vemos, não se trata de problema meramente especulativo, entregue a alguns ociosos do pensamento. Não! *O que é o Homem?* é uma interrogação latente e constante, continuamente respondida em estado prático na vida de cada um – nos gestos e hábitos, nos usos e costumes, nos mitos e rituais, nas estruturas de pensamentos, nas relações com os outros. Um problema concreto, a exigir soluções aqui e agora.

As soluções são sempre dadas, em cada movimento da face humana. E são verdadeiras por definição para aqueles que nelas acreditam, como são verdadeiras para nós as características que nós mesmos utilizamos para definir nossa humanidade e para estabelecer, por extensão, aquilo que achamos que o Homem “é”. Assim – dando respostas específicas, encontrando verdades específicas, dando múltiplas respostas, encontrando verdades múltiplas – os diferentes homens têm vivido semelhantemente como homens.

16

Neutralidade? Objetividade?

É possível que se objete que as idéias até aqui expostas pequem por ignorar o trabalho de cientistas, em busca de conhecimentos neutros e objetivos sobre a história humana. É possível que se argumente, contra o nosso raciocínio, que a ciência, fornecendo-nos conhecimentos baseados em documentos “insofismáveis” e construídos de maneira metódica e rigorosa, poderá um dia colocar entre nossas mãos a palavra verdadeira (e derradeira) sobre o lugar do Homem na existência. É possível que se estranhe que exatamente de um antropólogo provenha a afirmativa de que o enigma do Homem é indecifrável.

As páginas seguintes tratarão de derreter essas objeções. Não obstante, é preciso reconhecer que os conhecimentos científicos sobre o tema *o que é o Homem?*, por mais objetivos e neutros, serão apenas mais uma resposta dentre as multiplíssimas formuladas por homens. Como todas as outras, reconheçamos humildemente, a resposta científica será perfeitamente válida para aqueles que nela tiverem fé, pois a legitimidade dos conhecimentos “racionais” depende

previamente de uma espécie de fé nos poderes especiais da razão. Esta crença, sabemos, não é, absolutamente, universal: os conhecimentos “objetivos”, “neutros”, “rigorosos” serão insuficientes e irrelevantes para homens que resolverem continuar definindo suas humanidades a partir de outros critérios.

Ainda mais: os conhecimentos científicos só poderão atuar como respostas efetivas na medida em que transpirem dos laboratórios e gabinetes de pesquisa, na medida em que invadam e impregnem as vidas cotidianas e concretas de homens palpáveis, que resolvam aceitá-las e absorvê-las profundamente como suas verdades. Acontece, entretanto, que neste ponto os conhecimentos científicos estarão diluídos entre as mitologias, as opiniões, os sentidos comuns, os rituais, as ideologias... Conseqüência: não serão mais (se algum dia o tiverem sido), nem objetivos nem neutros. Serão apenas mais uma crença, a se arvorar única, verdadeira e definitiva – como pretendem todas as ideologias, aliás.

Os próprios cientistas talvez se surpreendam pouco com as idéias em questão, uma vez que eles mesmos têm sido os primeiros a reconhecer as limitações e a relatividade dos chamados conhecimentos “objetivos” e “neutros”, das verdades “absolutas” e “definitivas”, das teorias que se crêem apoiadas na “essência das coisas”. Afinal, os cientistas se têm aproximado cada vez mais da convicção de que em ciência não se devem admitir proposições definitivas e derradeiras, aceitando-se as teorias apenas na condição de serem as “melhores” disponíveis em um determinado momento e sob o viés de determinadas preocupações intelectuais. Tais teorias “melhores”, segundo este novo credo, estão fatalmente destinadas à superação, tão logo surjam outras que sejam “ainda melhores” ou que possam responder a solicitações formuladas por novos prismas intelectuais.

Colocando o problema de maneira radical, diríamos que o que faz do cientista um cientista é sobretudo a consciência que tem do caráter *fundamentalmente acientífico da ciência*. Ele não acredita no mito da ciência, em neutralidade e objetividade – e é exatamente essa desconfiança o que lhe permite exigir métodos cada vez mais rigorosos, teorias crescentemente explicativas e bem formuladas, pontos de vista intelectuais sempre mais flexíveis, diversificados e abrangentes.

Mais que um dogma que lhe permita esmurrar a mesa e bradar “isto é uma verdade científica!”, os cânones da ciência funcionam

para o cientista como uma espécie de “utopia”. Verdade, objetividade, neutralidade, rigor... fazem parte dessa utopia. E, como todas, esse é um lugar onde não se chegará jamais, um inexistente que se torna de certa forma existente e real através dos caminhos que nos propõe para atingi-lo: não seremos neutros jamais, mas faremos esforço nesta direção; nunca seremos objetivos, mas faremos força para tal... Criticando-se continuamente, utilizando a própria debilidade como força maior, a ciência se faz. E se distingue dos outros sistemas de pensamento.

Nada há de estranho em que essas palavras surjam da pena de um antropólogo. Pelo contrário, é perfeitamente compreensível que haja lugar para a consideração, no mesmo plano, da ciência e das outras sabedorias humanas, no interior de uma ciência – a antropologia – que se tem dedicado a demonstrar como até mesmo detalhes da vida individual dos homens podem realizar e ilustrar possibilidades gerais da espécie; no interior de uma ciência que se tem dedicado também a descobrir como características gerais da humanidade adquirem concretamente fisionomias tão díspares e diferenciadas, segundo os tempos e lugares, que pareceriam, ao observador não-treinado, fenômenos essencialmente diferentes.

18

Não é estranho que um antropólogo, mesmo querendo-se cientista, duvide da superioridade da ciência em relação aos outros sistemas de pensamento. Não é estranho que reconheça que a solução antropológica ao enigma *o que é o Homem?* – resposta parcial, pois acessível apenas aos povos que dispõem de ciência e antropologia – não é melhor que as outras e não será universalmente satisfatória.

Não há paradoxo algum nisso. Pelo contrário, é descobrindo os seus limites e fraquezas em relação a esta questão que a antropologia poderá imbuir-se de força e ânimo para atacá-la. Reconhecendo seus limites, poderá buscar nova maneira de colocar a questão, eliminando dificuldades que são menos função da natureza do problema que da maneira de o colocar.

No sentido desse novo modo de colocar a questão, onde se impunha artificialmente uma resposta exterior e parcial, por ser antropocêntrica e etnocêntrica, sobre o que seria o Homem, deve-se agora conseguir conciliar, descobrindo entre eles a coerência, três vetores aparentemente contraditórios: a) a universalidade da pergunta *o que é o Homem?*, pergunta que, aliás, somente homens podem

formular; b) a multiplicidade e diversidade das respostas que a ela são fornecidas; e c) a impossibilidade de lhe oferecer solução única e cabal, ainda que científica.

A hipótese fundamental dessa nova maneira de colocar a questão caracteriza-se mais por respeito pela diferença que amor à semelhança. Ela privilegia a diferença, vendo nela um dado positivo. Fecha portas às semelhanças superficiais e fáceis de encontrar, mas em geral etnocêntricas e artificiais. Levando ao extremo a atitude antropológica, a hipótese nos levaria a procurar a semelhança entre os homens em lugar insuspeito, no qual o olhar anterior jamais a poderia surpreender: na própria diferença. Em outras palavras, ampliando o raciocínio de modo a incluir nele não apenas os homens e suas sociedades, mas também os animais e suas sociedades, procurando diferenças dentro desse conjunto alargado de observação – procedendo, portanto, verdadeiramente como antropólogo – poder-se-á perceber que aquilo que de mais semelhante existe entre os homens é exatamente a diferença.

Essa hipótese permitir-nos-á compreender, então, que a multiplicidade e a diversidade de concepções que os homens têm sobre o que é o Homem, não fazem mais que expressar cristalinamente uma das mais marcantes e universais características do humano: a diferença ao se definirem diferentemente como Homem, os homens manifestam a natureza profundamente semelhante que os une: poder diferir. Aí está a razão pela qual resposta única à pergunta *o que é o Homem?* jamais será possível, mesmo que científica. E também o porquê de ser o respeito pela diferença entre os homens, fundamentalmente respeito pela semelhança entre eles. Assim, dizer “a semelhança que nos separa” ou “a diferença que nos une” não constitui paradoxo algum no terreno do humano. Pelo menos enquanto os homens forem homens.

19

Mundos. Mundo?

Esta nova colocação do problema *o que é o Homem?* corresponde a uma nova perspectiva científica. Preside-a a tentativa de compreender a diferença como caracterizadora da semelhança dos homens entre si, assumindo a diferença como um dado positivo, que não deve ser diluído e dissipado sob a semelhança. Procura evitar o etnocentrismo, que superestima as verdades desta ou daquela fração da humanidade, mas procura também neutralizar o antropocentrismo, que imagina

um mundo em que o Homem pairaria soberano sobre a natureza. Desse modo, as semelhanças e diferenças entre os homens devem ser pensadas em função das semelhanças e diferenças entre os seres vivos.

De um ponto de vista substantivo, o princípio axiomático estaria na consideração dos fatos da vida como fenômenos comunicacionais. Em uma grande diversidade de organismos, a comunicação aparece comprovadamente – de modo que a hipótese de que não existe ser vivo que de algum modo não emita ou receba mensagens nada tem de absurdo. Tão presente na natureza é a comunicação, que poderia ser inclusive considerada uma das propriedades fundamentais da vida. E mais: não seria ilícito supor a existência de tantos sistemas de intercâmbio e processamento de informações quantas forem as espécies sobre o globo.

20

Cada organismo é em si mesmo um desses sistemas. Nos mais complexos, bilhões e bilhões de células devem-se organizar em relações recíprocas. É preciso controlar as reações bioquímicas no interior das paredes celulares, de modo a reter as substâncias úteis e eliminar as indesejáveis. É necessário, além disso, que o organismo disponha de órgãos aptos a recolher informações sobre o mundo exterior, confrontando-as com dados disponíveis sobre os estados do próprio corpo. Mesmo nas formas de vida que os biólogos consideram menos evoluídas, pode-se constatar a existência das bases de um sistema de comunicação: emissão de sinais interna e externamente, recepção, tratamento e avaliação de informações, transformação de informação em ação...

Sabe-se que os organismos percebem seus meios interno e externo apenas mediante seus aparelhos específicos, de maneira que cada um vive em um meio próprio, que é mais ou menos (às vezes completamente) diferente do dos outros organismos e dos homens. Tais variações estão parcialmente baseadas na arquitetura particular dos órgãos sensoriais, mas estão marcadas também pelo modo e condições de vida das diferentes espécies. Voadores, nadadores, insetos, plantas, animais noturnos... se deparam com condições de existência bem diferentes das do Homem. Assim, os cetáceos, que passam quase toda a vida na água, têm o ouvido como um dos seus sentidos principais, possuindo visão reduzida e atribuindo pouca importância aos sinais mímicos. Os carnívoros, ao contrário, vivem em um universo em grande parte visual, situando-se as informações recebidas por esse intermédio entre as mais decisivas para as relações com o meio e os semelhantes.

Cada espécie de organismo, em suma, põe em ação um aparato particular de informação. Os sentidos não são sempre os mesmos, pois alguns se fazem ausentes em certas espécies. Mesmo quando coincidem, os sentidos estão longe de operar da mesma maneira, já que a visão pode não ser igualmente sensível, segundo as espécies, às cores e dimensões, o olfato pode não captar os mesmos estímulos, o tato registrar as mesmas sensações ou o ouvido as mesmas frequências sonoras... Cada espécie habita um universo informacional que lhe é próprio. E este é o que lhe convém.

Em relação a estes universos informacionais é que as espécies devem ser estudadas, pois cada uma está adaptada a este ou àquele seu meio. Conseqüentemente, é ingênuo, deslocado e absurdo hierarquizar “inteligências” de seres diferentes, por meio de experiências, testes e outras parafernálias artificiais: é que só tomando arbitrariamente o Homem como eixo de referência – antropocentricamente, portanto – se poderia cometer a tolice de comparar a “inteligência” (por nós considerada um dos atributos máximos da humanidade) de seres tão diversos entre si como o morcego, o macaco, as plantas, os papagaios... e os homens.

Seguindo esta ótica comunicacional, verificamos também que, para sobreviver, o organismo é obrigado a obter muito mais do que as substâncias necessárias ao seu metabolismo – o que em si já seria um fenômeno comunicacional, pois supõe reconhecimento e discriminação dessas substâncias, ou seja, identificação de informação. É obrigado também a receber e recolher informações adequadas sobre o meio circundante: presença de inimigos, disponibilidade sexual dos parceiros, temperaturas do ambiente e assim por diante. Assim, contínuas e complexas interações se devem estabelecer também entre ele e o meio, com outros da mesma ou de diferentes espécies. Comunicação e existência constituem idéias inseparáveis: bom caminho para refletir sobre a vida.

21

Vida e comunicação

Sustentar que todos os seres vivos comunicam pode parecer óbvio, e o será certamente. Mas é preciso considerar que apesar de óbvia essa perspectiva nem sempre foi tida como relevante para pensar a questão dos atributos distintivos do Homem. Além disso, mesmo que admitamos a obviedade da colocação, somos obrigados a reconhecer que ela volta nosso pensamento para determinado lado e impulsiona

o raciocínio nesta direção. Que os seres vivos comunicam é hoje algo mais ou menos óbvio, mas admiti-lo como princípio significa colocar a questão da semelhança e da diferença entre eles de um modo novo. Um novo panorama se descortina diante de nossos olhos, convidando-nos a trilhar os caminhos que o recortam. Poderemos assim perguntar: “É evidente que os seres vivos comunicam, mas o fazem todos igualmente? Haverá, quanto ao Homem, especificidade comunicacional que o distinga?”

Um olhar panorâmico poderia ajudar a começar a caminhada. Poderemos pousar nossa atenção sobre algumas relações nitidamente comunicacionais que a natureza oferece. Encontraremos flores a trocar polens entre si, sob a ação do vento. Veremos outras, cuja polinização não se pode fazer sem ajuda de pássaros ou insetos, assumindo cores e odores a que estes polinizadores são sensíveis, para melhor se adaptarem à necessidade de os atrair. Um pouco adiante, deparamo-nos com plantas capazes de crescer na direção de algum objeto, um galho ou arame em que possam se enroscar, para daí continuar crescendo rumo a novo objeto que possa servir de apoio. Como compreender estes fenômenos, senão supondo neles a existência de alguma forma de captação e processamento de informação?

Que dizer, então, de formigas, capazes de assinalar às suas congêneres o local exato onde encontraram alimentos, valendo-se para isto de uma substância química que segregam no percurso de retorno ao formigueiro, cujo odor pode ser seguido pelas outras como se fosse um rastro? De aranhas, habilitadas a perceber a presença de animais e objetos que porventura toquem um fio das teias que armam? E de morcegos, que podem perceber objetos pelo ouvido, e deles se desviar em vôos velocíssimos? Que pensar de alguns peixes que emitem débeis impulsos elétricos continuamente, criando ao redor de si um campo, do qual a mínima perturbação é imediatamente percebida, como acontece quando é invadido por uma presa, cujo corpo conduz a eletricidade melhor do que a água em que vive?

Perceberemos patos selvagens, por meio de piados especiais, avisando seus companheiros da presença de um inimigo nas imediações. E aprenderemos que esses sinais são às vezes percebidos por membros de outras espécies. Notaremos que galinhas, que correm em auxílio de seus pintinhos que piam, passam indiferentes por outros que podem ver mas não ouvir, pois estes foram colocados sob uma

campana de vidro. Pelo canal auditivo se dá também o essencial da comunicação entre a perua e seus filhotes, pois as que são surdas matam seus pequenos logo que saem dos ovos, considerando-os “inimigos” porque estão “mudos”. Nesses casos todos, aprenderemos que o “instinto” depende da evocação de uma *mensagem* sonora.

Existem “canções de amor”, por meio das quais os pássaros se atraem à reprodução. Encontram-se “fragrâncias do amor”, por cujo instrumento entre as borboletas noturnas os machos voam à procura de uma parceira, guiados nessas viagens pelo odor característico das fêmeas virgens. Quando no cio, cadelas, gatas e muitos outros mamíferos atraem os machos emitindo particulares emanações olfativas.

O carapau macho assume cores nupciais mais brilhantes quando o ninho está terminado. O vermelho de seu ventre se torna mais vivo e a sombra escura que cobria suas costas até a nidificação se transforma em uma espécie de branco azulado e fosforescente. Seu comportamento muda, ao mesmo tempo: ao invés de se deslocar lentamente como antes, não cessa agora de percorrer o território com manobras bruscas que o tornam ainda mais visível. De novo, o “instinto” depende de *mensagens*.

23

O olhar inspirado pela perspectiva informacional descobre novos fenômenos de comunicação. Em muitas ocasiões, dejetos deixam de ser restos orgânicos: é o que nos fazem ver os rinocerontes, entre os quais vários defecam no mesmo lugar fazendo das fezes uma espécie de ponto de atração e de encontro para o grupo. Hipopótamos usam as suas para marcar o território, servindo-se da cauda como uma espécie de ventoinha que as espalha por uma área. Cães domésticos servem-se do odor da urina para demarcar o seu, aumentando inclusive a frequência da atividade de urinar quando se vêem na circunstância de conviver no território com cães rivais. Muitas outras espécies apresentam comportamento semelhante sob esse aspecto, às vezes dispondo mesmo de glândulas especiais, cujas secreções depositam no solo, em arbustos ou pedras.

Aprendemos assim a descobrir funções comunicacionais onde anteriormente se procuravam apenas funções orgânicas. Poderemos também descobrir funções comunicacionais desempenhando, imediata ou indiretamente, tarefas orgânicas. Veremos que a relação entre os dois domínios é estreita e recíproca. Enfim, todo um novo universo se revela ao olhar informacionalmente inspirado.

Biologia, sociologia, comunicação

Admirando a natureza por este viés, não nos surpreenderemos com o fato de a biologia – que na teoria da evolução sempre sugeriu que os seres vivos se adaptam a condições específicas de seus ambientes e que sempre se consagrou ao estudo mais e mais detalhado da estrutura de organismos particulares – comece a perceber com acuidade cada vez maior que o mecanismo pelo qual o organismo se insere e se adapta ao ambiente é precisamente o comportamento. A etologia, uma recente ciência, traz exatamente essa dimensão que fazia falta à biologia, obrigando-a agora a considerar, quando tratar da relação do indivíduo com o ambiente, que grande parte do problema reside na relação do organismo com outros da mesma ou de outras espécies – no ambiente social e comunicacional, portanto.

A etologia descobriu que os comportamentos não eram comandados por um “instinto” cego e mecânico. Pelo contrário, aprende-se continuamente que estão submetidos a regras de comunicação e que o universo vivo está submerso em um enorme rumor de mensagens. Aquilo que durante muito tempo pareceu estritamente reservado ao homem revela-se como o que há de mais universal.

Assim, alargando suas perspectivas intelectuais, a abordagem etológica tem permitido compreender, ao lado da ecologia e submetendo-se à noção de *ecossistema*, que fenômenos aparentemente cegos e desordenados (“lei da selva”, por exemplo) ou processos unicamente eliminatórios (“seleção natural”, “sobrevivência do mais apto”, etc.) devem ser considerados como elementos de complexa organização em sistema, envolvendo todas as espécies que vivem no seio de um mesmo nicho ecológico e, de modo mais amplo ainda, no conjunto da biosfera [Morin: 1974, pp. 272-273].

Não se trata de perspectivas antagônicas. A ecologia e a etologia tentam apenas responder certas perguntas que escapam à perspectiva biológica estreita, pois dizem respeito mais à relação dos organismos entre si que à estrutura particular de organismos individuais. Uma simples ilustração esclarecerá a questão: entre as formigas há processos que se sabem de tipo olfativo, pois, em várias espécies, o cheiro determina se uma “operária” pode ou não ser admitida na colônia, uma vez que se colocando um cheiro diferente em um membro da colônia este é atacado e morto pelos outros, o que não acontece a uma

estranha, que não é molestada quando apresenta o mesmo odor das que integram o grupo [Penna: 1976, p. 209]. Relações *entre* organismos, portanto.

Um problema de “sociologia animal”? Certamente: pois não é para esta direção que conduzem nosso pensamento fenômenos comunicacionais que são também fisiológicos [Chauchard: 1960, p. 32], como pombas que só ovulam na presença de um semelhante, mesmo que este seja do mesmo sexo e mesmo que seja apenas sua própria imagem em um espelho? Ou seus machos, que só conseguem *produzir* alimentos para os filhotes vendo a fêmea empolhando e mostrando-se ostentosa?

Quando se vêem nas *tardes* de inverno os estorninhos executarem suas fascinantes manobras aéreas, reagindo uns aos outros, seguindo-se uns aos outros em uma ordem tão incrivelmente perfeita; quando se vêem “hierarquias” nas quais cada indivíduo do grupo “conhece” perfeitamente o seu lugar, como se tem observado entre inúmeros pássaros, mamíferos e peixes e como se pode facilmente verificar em um galinheiro – quando estas coisas são constatadas, não é na direção dessa sociologia animal que nosso pensamento é convidado a caminhar?

Não estaria nesse tipo de conhecimento, que põe em evidência a comunicação entre os organismos, a chave para compreender como é que em algumas espécies os sinais mantêm contato entre os membros de um grupo [Tinbergen: 1979, p. 96], evitando a dispersão de, às vezes, milhares de pássaros, milhões de peixes ou insetos? Não deve necessariamente haver uma rede de relações sociais a reunir, em um todo compacto, organismos que individualmente puderam parecer autônomos?

Esta sociologia animal nos ensinaria que comunicação e sociedade estão presentes na natureza e que estão ambas presentes no Homem porque ele é parte da natureza. Aprenderíamos com ela que estas duas coisas são na realidade uma mesma coisa, pois não é possível imaginar sociedade sem comunicação, sistema social em que os membros não estejam em contato dinâmico. Os chamados “processos sociais básicos” – cooperação, competição, conflito, imitação, associação, etc. – são fundamentalmente processos comunicacionais.

É possível imaginar sociedade sem comunicação? Claro que não, pois até mesmo o “isolamento social”, a ausência de comunicação, pode ser considerado, sob outro aspecto, uma forma particular de comunicação: entre os animais considerados “solitários”, não haveria,

por hipótese, uma partilha de territórios, de modo a garantir a cada um as condições coletivas de sobrevivência?

Símbolos e sinais

Nesse território comum a todos os seres vivos – relações sociais e comunicação – quais seriam as características mais gerais e abrangentes da comunicação social? Que linhas demarcatórias definiriam o terreno próprio aos animais e plantas? Em relação a estas linhas fronteiriças, onde estaria situado o domínio próprio do Homem, também ser vivo, social e comunicante?

Uma primeira observação, já há muito registrada e reafirmada (mas merecendo as ponderações que adiante formularemos), emerge: os animais, e talvez as plantas, se comunicam por sinais *organicamente programados*. Dito de outro modo, faz parte da constituição biológica de determinados organismos que se comuniquem exatamente da maneira como o fazem, sendo a atividade comunicacional mera manifestação ou atualização do funcionamento fisiológico de um organismo particular.

26

Essa primeira observação poderia ser ilustrada por um mecanismo conhecido como “impregnação”, mediante o qual [Cuisin: 1973, p. 45] patos, gansos, cisnes, cordeiros etc. seguem o primeiro ser semovente que vêem ao nascer – por exemplo, um homem – como se fosse a mãe (que, pelas probabilidades naturais, seria normalmente a primeira a ser vista). Antes de nascer, estes animais estão, por assim dizer, “programados” a apreender certas informações, que em grande medida comandarão seu comportamento futuro. Em muitas ocasiões, pode-se comprovar em laboratório a programação orgânica: por exemplo, criando separadamente certo número de animais e verificando que ainda assim estes animais se entregam a comportamentos específicos extraordinariamente complexos (nidificação, corte à fêmea, resistência a adversários...), como os congêneres criados em liberdade.

Nenhum de nós, homens, está assim organicamente programado para a comunicação. Não está absolutamente dado por nossa estrutura orgânica que usemos o preto como expressão de luto, pois há congêneres nossos que preferem o branco para este fim. Que descubramos a cabeça ao entrar em um templo, nada tem de orgânico, pois faremos exatamente o contrário disso se formos mulheres católicas ou judeus do sexo masculino. Nada existe em nossa estrutura biológica que nos obrigue a

evadir quando ouvirmos a palavra “fuja”, pois se formos chineses certamente permaneceremos no mesmo lugar ao ouvi-la.

Nossos símbolos, a cruz, a foice-e-o-martelo, a suástica, a rosa, a mão-fechada-com-o-polegar-levantado, o piscar-de-um-olho, a balança, o vermelho-verde-e-amarelo, as palavras... são *socialmente programados*, dependem de convenções estabelecidas *entre* os indivíduos que constituem o grupo. Ser humano algum está apto a participar da rede de comunicação formada por seus semelhantes pelo simples fato de ter nascido: ser-lhe-á necessário conviver com o grupo, introduzindo-se nele, embebendo-se dele.

A banal observação de recém-nascidos, de crianças em crescimento e de estrangeiros, é suficiente para nos certificar dessas constatações. Embora raros, existem ainda os casos de seres humanos que conseguiram sobreviver ao isolamento em relação à sociedade – os “meninos-lobos”, os “meninos-selvagens” – e indivíduos que foram mantidos em cativeiro desde tenra idade: quase como em um laboratório “natural”, todos evidenciam o quanto de humano independe de programação orgânica, devendo-se à estrutura social mais que à constituição físico-química dos indivíduos, a *símbolos* convencionais mais que a sinais organicamente programados.

*

Além de organicamente programado, o comportamento baseado em sinais é *geneticamente transmitido*. Depende de uma espécie de programa genético, cuja execução deverá se desdobrar durante a vida do organismo, estabelecendo-se completamente quando o organismo estiver “maduro” e esgotando-se paulatinamente, à medida que o organismo vá vivendo (isto é, morrendo). Desse modo, o desempenho comunicacional de um animal dependeria de sua constituição genética, em primeiro lugar, e, em seguida, do estágio de maturação orgânica em que se encontre. Para emitir o seu piado de alarme, seria necessário ao pato selvagem uma certa herança genética que lhe oferecesse esta possibilidade, mas também um certo grau de maturação orgânica que lhe permitisse exercer esta possibilidade – grau este diferente daquele que simplesmente lhe consentiria receber os sinais.

Percebe-se de imediato que estes princípios, de um modo geral, não são os que vigoram no que respeita à comunicação humana. Utilizo a caveira para transmitir a idéia de perigo ou morte, o raio para me referir à energia elétrica, o sino para evocar a companhia telefônica, a

lâmpada vermelha para evocar prostíbulos ou necessidade de me deter em um cruzamento, garfo e faca cruzados para sugerir restaurante, lágrimas para indicar tristeza – todos os símbolos, enfim, porque os adquirei de pessoas com quem convivo. Os símbolos (com as ressalvas adiante explicitadas) não dependem de minha constituição genética ou de minha maturação orgânica particular: a possibilidade de utilizá-los está submetida, antes, ao “amadurecimento social” dos indivíduos, a um adequado grau e tipo de socialização.

*

Uma terceira observação, também decorrente da primeira e fundamental: as secreções exsudadas pelas formigas e que servem para assinalar o caminho para o alimento ou a pertinência ao grupo, os odores indicativos de que as cadelas estão no cio, os pisca-piscas dos pirilampos à procura de parceiras sexuais, o aumentar de tamanho dos gatos diante de presas e adversários, o urinar dos canídeos demarcando seus territórios, as modificações de colorações dos pássaros e peixes associadas ao comportamento reprodutivo, os pavoneios de certas aves quando cortejam suas fêmeas... todos esses complexos sinais residem em cada organismo particular da espécie respectiva. Cada organismo está isoladamente apto a emitir ou receber os sinais peculiares de sua espécie. E é por isso, porque existem em cada um dos indivíduos, que os sinais se fazem presentes no grupo que esses organismos constituem.

28

Coisa diferente ocorre entre os homens. Que maçã represente “ten-tação”, lábios entreabertos evoquem “erotismo”, braços escancarados insinuem “boa acolhida”; que se deva mastigar com a boca fechada, lavar as mãos antes das refeições ou tráfegar pela direita; que dentro de um elevador apinhado olhe para o chão ou para o teto, dentro de um ônibus lotado finja não perceber o cidadão cujo corpo comprime o meu; que pareça não estar sendo incomodado pelo mau hálito do meu interlocutor ou pelos perdigotos que continuamente lança sobre o meu rosto – tudo isso são convenções que já existiam antes de cada um de nós vir ao mundo. Enquanto seres individuais, já as encontramos prontas fora de nós, na sociedade a que devemos aderir. Somente após tê-las aprendido passarão a existir em nós. E é necessário que o façamos, pois esta é a única maneira de viver na sociedade que estas convenções presidem. Assim, as convenções e *os símbolos figuram primeiro no grupo*. E apenas porque aí estão podem estar também nos indivíduos que o compõem.

*

Quarta observação: o sinal tem a característica de ser *intransformável*. Se o combate dos antílopes se constitui de sinais determinados organicamente, se os odores que decidem quem poderá ser aceito em uma colméia fazem parte da estrutura biológica de abelhas particulares, se a delimitação elétrica do território se faz por peixes de constituição fisiológica especial, se a confissão de “derrota” diante de um rival se exprime pela adoção de posturas especiais que inibem o ataque do “vitorioso” em função de certa estrutura nervosa e anatômica geneti-camente programada... se o orgânico é determinante, em suma, então, cada indivíduo pertencente a certa categoria biológica estará definitivamente constrangido a se submeter aos sinais característicos dessa classe.

Esta é uma constatação quase evidente, cujas conseqüências, entretanto, são inestimáveis: assim como os joões-de-barro do mesmo tipo estão fadados a construir suas “casas” repetindo sempre o mesmo padrão e borboletas noturnas destinadas a reproduzir o mesmo modelo de comunicação olfativa da espécie, assim também as sociedades que se baseiam na comunicação por sinais estarão obrigadas a repetir por toda parte a mesma estrutura ditada pela natureza dos organismos que as compõem. Térmitas de tal tipo, tal tipo de sociedade; abelhas orgânicamente de tipo γ , tipo γ de organização social... Resultado: atreladas à fixidez no tempo e no espaço, tais sociedades não poderão apresentar história ou diversidade cultural.

As conseqüências sociológicas da comunicação apoiada em símbolos são inteiramente distintas. Que o casamento seja monogâmico ou poligâmico; que o beijo na boca seja emblema padronizado de erotismo, falta de higiene ou manifestação antropofágica; que homens se olhem reciprocamente nos olhos por vários segundos ou o evitem para não passarem por homossexuais; que se use ou não a mão esquerda para manipular alimentos; que formas roliças se afastem do ideal de beleza feminina; que homens sejam proibidos de usar xampus ou brincos; que mulheres possam dirigir maridos, empresas e até automóveis; que homens possam conseguir “liberar” seus lados femininos e mulheres “conseguir atingir o orgasmo”... tudo isso depende de convenções que variam de sociedade para sociedade, de tempo para tempo.

Isso é possível porque o *símbolo é eminentemente transformável*. Não depende diretamente da natureza orgânica, pois é feito de outra matéria. Assim, as sociedades humanas se habilitam não somente a inventar suas próprias

convenções, como também a substituí-las por outras, convencionando que as antigas convenções não valem mais: abrem-se desse modo à história. Mais ainda, os homens podem diferir de seus semelhantes, convencionando outras convenções, abrindo-se à alteridade e à diversidade cultural.

Nem só de mel...

As abelhas talvez proporcionem a melhor oportunidade de ilustrar essas observações. Sabe-se já há algum tempo que possuem uma organização social das mais interessantes e que esta organização se apóia em um sistema de comunicação complexo, cujo desvendamento, sobretudo a partir dos trabalhos de Karl von Frisch [1976], não tem cessado de causar espanto em meios leigos e científicos, pelo que tem revelado de refinamento e precisão.

As abelhas de uma colméia devem cumprir, a partir de estrita programação orgânica, uma série de tarefas ou funções sociais, que se sucedem uma após a outra, em uma ordem definida e invariável, na medida em que vão vivendo as suas vidas. Até onde se sabe, as passagens entre as diferentes fases são determinadas por mudanças químicas ocorridas no corpo das abelhas.

Cada abelha [Fox: 1940, pp. 107-109] começa a vida com um ovo posto pela rainha em lugar apropriado. Do ovo, vem uma larva, que se transforma em crisálida, de cuja casca uma abelha surge em seguida. Tão logo saída da casca, a abelha se limpa e enxuga, fazendo o mesmo com o alvéolo onde passou sua juventude como larva e crisálida: somente depois de limpo, a rainha botará outro ovo neste local. Ao final de três dias, a “operária” começará tarefa diferente, passando a alimentar larvas em suas células: recolhe mel e pólen, dando este alimento às larvas. Após alguns dias neste trabalho, muda de novo de ocupação: agora suga néctar das bocas de trabalhadoras mais idosas, que retornam de suas excursões fora da colméia para coletar este líquido doce e trazê-lo para casa. Dentro do corpo de nossa abelha, o néctar se transforma em mel, sendo então expelido para dentro de células especiais, nas quais é estocado. Além disso, recebe o pólen que as mais velhas trazem para a colméia, guardando-o em outras células de estocagem.

Depois de um ou dois dias nesta função, a abelha passa alguns dias carregando “lixo” para fora da colméia. Em seguida, transforma-se em produtora de cera, construindo com esta secreção de seu corpo novas células para a habitação. Terminada a tarefa, uma outra ainda: ser guardiã, barrando a entrada de qualquer congênera que não pertença à comunidade. Enfim,

à altura do vigésimo dia, começa a voar para o exterior, coletando néctar e pólen das flores, trazendo alimento para as companheiras.

Assim, em vez de uma, a abelha tem várias ocupações em sua vida, uma após a outra, todas em obediência a um programa genético fixo, que se realiza em cada uma das diversas fases da maturação orgânica da abelha individual. Todas as abelhas executam essas *mesmas* diferentes tarefas na *mesma* ordem de sucessão. Estas funções estão, portanto, organicamente programadas e são intransformáveis: cada abelha individualmente faz as coisas exatamente como as outras.

Não lhe é absolutamente necessário aprender seu trabalho. Na medida em que vai ficando mais velha, mudanças químicas ocorrem dentro de seu corpo, com o resultado de que a abelha seja obrigada a assumir suas sucessivas funções. Tal organização social independe também de tempo e espaço, o que se pode supor, embora precariamente, a partir de amostras disponíveis de abelhas petrificadas: velhos de trinta milhões de anos, esses fósseis mostram já todas as características físicas das abelhas hodiernas [Frisch: 1976, p. 149]. Seria necessário que elas se modificassem organicamente para apresentar uma organização social diferente.

Elementos de “complexo” sistema social, “inebriadas” e “felizes” freqüentadoras de flores, “previdentes” acumuladoras de mel perfumado, “admiráveis” construtoras, guardiãs “severas”, merecedoras enfim de tantos elogios antropocêntricos, as abelhas operárias não podem, entretanto, se reproduzir: seu desenvolvimento ovariano é inibido por um ácido secretado pela rainha da colméia, o mesmo que durante o vôo nupcial serve para assinalar aos zangões a presença e a trajetória dela, única responsável pela reprodução, estimulando-os à aproximação. Idêntica determinação orgânica comanda o fascinante sistema de comunicação das abelhas.

Von Frisch iniciou o estudo desse sistema de comunicação pelo mecanismo perceptual das abelhas operárias, partindo da observação, já formulada anteriormente por diversos biólogos, de que as flores são coloridas e perfumadas para atrair os insetos que as visitam: cores e perfumes facilitariam aos insetos encontrar seus alimentos, assegurando em troca a polinização das flores. Admitindo este ponto de partida, sua curiosidade se aguça: como isso acontece efetivamente? Serão as abelhas dotadas de percepção de cores? Que cores?

Tratou então de responder experimentalmente essas perguntas. Com ajuda do perfume de um pouco de mel é possível atrair abelhas

para uma mesa, onde se lhes pode oferecer alimento sobre um cartão de cor azul. As abelhas sugam este mel que, depois de transportado para a colméia, será passado às companheiras. Diversas vezes as abelhas retornam à fonte de alimento que acabaram de descobrir. Após algum tempo, entretanto, Von Frisch retirou o cartão azul perfumado com mel, introduzindo dois novos cartões, sem perfume ou alimento, na mesma posição da primitiva fonte nutritiva. Um cartão azul à esquerda e um vermelho à direita: se as abelhas forem capazes de recordar que o alimento estava sobre o cartão azul e de distinguir o vermelho do azul, então, é lógico que pousarão sobre o azul.

Foi isto exatamente o que verificou. Não somente em relação ao azul, mas também ao alaranjado, amarelo, verde, violeta e púrpura. Contudo as abelhas foram incapazes de distinguir o preto do vermelho. Ficou provado que possuem percepção cromática, mas também que esta não é idêntica à do ser humano, uma vez que são cegas no que diz respeito ao vermelho, confundem amarelo com alaranjado e verde, e azul com violeta. Em compensação, são capazes de perceber o ultravioleta, cor a que os homens não têm acesso. Verificou-se também que estas características são inatas e presentes em cada abelha individual, mesmo nas descendentes de abelhas que foram isoladas experimentalmente por diversos anos, impedidas de contato com outras abelhas e com o ambiente natural.

Von Frisch dedicou-se também ao estudo da percepção química das abelhas. Seriam capazes de distinguir os perfumes das flores? Também através de procedimentos experimentais, foi possível demonstrar que as abelhas poderiam ingressar em caixas marcadas por um perfume especial, reconhecendo este perfume e podendo distingui-lo de numerosos outros aromas, fazendo uso de suas antenas, seu principal órgão de olfato. Descobriu-se ainda que, apesar de sensível, o olfato da abelha não pode perceber de longe o odor da maior parte das flores, funcionando mais como um instrumento de curta distância e de certificação, complementar à percepção de cores, capacidade utilizada para a percepção de objetos a longa distância. Tais descobertas foram de extraordinária importância para o desenvolvimento ulterior da pesquisa.

Esses mecanismos perceptivos estão na raiz daquilo que Von Frisch chamou de “linguagem das abelhas”. Observou, quando fazia experimentos sobre percepção, que às vezes era obrigado a esperar muitas horas e mesmo vários dias até que uma abelha descobrisse a fonte de

alimento. Mas, tão logo uma abelha tivesse descoberto o mel que oferecia, muitas outras, às vezes centenas, apareciam, provenientes todas da colméia daquela que primeiro encontrara o alimento. Evidentemente, ela deve ter comunicado sua descoberta às companheiras. Mas, como?

Colocando-se perto da fonte de alimentos, Von Frisch passou a marcar as abelhas que o descobriam, a fim de estudar o comportamento delas quando de retorno à colméia. Pôde, assim, testemunhar que, chegando à “casa”, em primeiríssimo lugar a abelha assinalada entregava o material coletado a suas companheiras. Feito isso, começava a executar aquilo que Von Frisch chamou de “dança circular”, movimento que consiste em dar uma volta para a direita e outra para a esquerda, refazendo esta circunferência várias vezes. Verificou também que às vezes a abelha interrompia a “dança”, voltando à fonte para colher outra amostra do alimento e recomeçar tudo de novo.

Durante a “dança”, as abelhas próximas à dançarina mostravam uma enorme agitação, amontoando-se atrás dela, aproximando suas antenas do seu corpo. De repente, uma destas abelhas deixava a colméia. Outras faziam a mesma coisa, de modo que algumas das abelhas excitadas logo atingiam o lugar da fonte alimentar. Retornando à colméia, estas também “dançavam”, de forma que quanto mais dançarinas havia tanto mais abelhas compareciam à fonte. Ficava, assim, bastante claro que a “dança” dentro da colméia comunicava a presença de alimento. Mas, como explicar que as abelhas excitadas pela dança fossem capazes de atingir a fonte?

Para saber, então, se a dança circular oferecia informação a respeito da direção em que se encontrava a fonte, forneceu alimento a diversas abelhas em lugar situado dez metros a oeste da colméia. Nos quatro pontos cardeais, dispôs um recipiente cheio de água açucarada e um pouco de mel. Minutos depois do início da dança circular no interior da colméia, abelhas apareciam simultaneamente perto de todos os recipientes, sem nenhuma diferença quanto aos deslocamentos destes. A mensagem transmitida pela dançarina era, pois, extremamente simples: “voem para o exterior e procurem nas vizinhanças.”

Quando na fonte existia, entretanto, uma indicação precisa (algum tipo de flor, por exemplo) e as descobridoras levavam essa informação para a colméia, as demais abelhas passavam a voar rumo a um objetivo determinado, mudando de meta cada vez que uma modificação se estabelecia na fonte de alimento – exceto quando nesta se introduzia

uma flor completamente desprovida de odor: as abelhas distinguem, portanto, o cheiro das flores visitadas pela dançarina e ao voar se ende-reçavam a flores da mesma espécie.

Von Frisch descobriu que este mecanismo de informação olfativa tem três componentes básicos. Em primeiro lugar, as abelhas que se amontoam sobre a dançarina percebem com suas antenas o perfume que aderiu a seu corpo e que aí permaneceu porque a parte superior do corpo da abelha tem a capacidade de conservar perfumes por longos períodos. Em segundo lugar, a dançarina nutre as abelhas que a seguem, regorgitando uma gotinha de néctar de sua bolsa melária; este néctar, recolhido na parte mais interna da flor, é saturado de seu odor característico. Enfim, ao atingirem a fonte, as abelhas deixam nela uma substância glandular cujo odor é extremamente atrativo para: as outras abelhas – o que corresponderia dizer: “venham aqui.”

34

Durante muitos anos, Von Frisch executou os experimentos colocando alimento nas proximidades imediatas da colméia. Entretanto, observações ocasionais fizeram-no suspeitar de que as abelhas poderiam dar às outras alguma notícia sobre a distância entre a colméia e a fonte de alimentos, porque às vezes elas recolhem alimentos a quilômetros de distância. Começou então a dispor o alimento a distâncias variáveis, descobrindo o seguinte: a totalidade das que retornavam de fontes situadas a até cem metros, executava dança circular, exatamente idêntica à que já conhecia; quando a distância, entretanto, era maior do que esta, dançavam de maneira completamente diversa. Neste último caso, executavam aquilo que Von Frisch chamou de “dança do abdômen”, percorrendo rapidamente um breve trecho em linha reta, agitando com grande frequência o abdômen, para a direita e para a esquerda, repetindo tudo isso muitas e muitas vezes. Em suma, dança circular e dança do abdômen significavam coisas inteiramente diferentes: alimento “nas imediações” ou “a mais de cem metros”.

Essa informação apenas seria muito vaga, contudo, para localizar alimentos distantes a um quilômetro por exemplo. Em tais condições, uma informação que fizesse referência somente ao fato de o objetivo estar a mais de cem metros teria valor prático bastante modesto. Na realidade, a dança do abdômen comunica *o quanto longe* está o alimento, como se pôde deduzir observando que o número de evoluções rotatórias executadas em um dado tempo pelas abelhas variava com a distância do alimento: quanto maior a distância, menor o número de evoluções. Descobriu-se ainda que esta informação é

ênfatisada e precisada pelos movimentos do abdômen da dançarina, acompanhada de um zumbido simultâneo; a duração do movimento abdominal aumenta com a distância e o zumbido se associa ao ritmo de batimento das asas, o que ajuda a definir a distância a percorrer.

Mas, como poderiam as abelhas “medir” a distância? Von Frisch observou que com vento contrário as abelhas comunicavam as distâncias como sendo “maiores” do que seriam em um dia sem vento. Pôde, então, logicamente deduzir que as abelhas não informavam propriamente a distância em metros, tal como seríamos antropocentricamente inclinados a acreditar. Diferentemente, emitiam um comunicado sobre a distância, mas baseando-se na energia consumida para cobri-la.

Para distâncias curtas, bastaria às abelhas dizer às suas companheiras algo como “voem pelas redondezas”. Para distâncias maiores, todavia, que implicariam uma área muito grande a ser pesquisada, tal informação seria extremamente pobre. Para que o sistema funcione, é necessário, além de uma informação precisa sobre a distância, que se comunique também algo sobre a *direção* que o vôo deverá tomar. Com a palavra, Von Frisch [1976, pp. 115-161]: “a linguagem das abelhas é verdadeiramente perfeita e o método adotado para indicar a direção das fontes alimentares é uma das características mais extraordinárias de sua complexa organização social. Se observarmos as dançarinas que retornam de uma fonte de alimentos... verificaremos que todas as abelhas executarão a mesma dança, particularmente orientando sempre na mesma direção o trajeto linear da dança do abdômen. Um caso típico: as abelhas que se juntavam perto de uma fonte a duzentos metros ao sul da colméia dançavam de modo tal que o trajeto linear estivesse sempre orientado para a esquerda. Se, no mesmo momento, outras abelhas recolhiam alimento em um lugar a duzentos metros ao norte da colméia, podia-se observar que orientavam para a direita o trajeto linear da dança. Em outras palavras, a direção da parte linear da dança está de algum modo em relação com a direção da fonte de alimento.”

Von Frisch observou também que a mesma fonte não era assinalada de maneira constante, modificando-se gradualmente até tornar-se completamente diferente, conforme o experimento se desse pela manhã ou à tarde. Aprofundando o estudo, pôde descobrir que a direção das danças variava em relação ao ângulo do movimento do sol através do céu e que este servia, portanto, como ponto de referência para este tipo de informação. Ainda mais, na medida em que dentro da colméia

não há presença da luz solar e em que a posição das abelhas ao dançar é perpendicular (vertical), enquanto o vôo para a fonte de alimento se dá na horizontal, alguma forma de “transcrição” deve estar presente. De fato: as abelhas orientam o trajeto linear da dança de acordo com determinado ângulo formado com a direção da força da gravidade – ângulo este que é o mesmo obtido entre o percurso feito em vôo para ir da colméia ao alimento e a posição do sol em relação àquela. Assim [p. 117], “se uma dançarina orienta para o alto o trajeto linear de sua dança, isto significa que a fonte de alimento está na mesma direção do sol. Se o trajeto linear se orienta para baixo, quer dizer que as outras devem voar em direção oposta à do sol. Se, durante a fase linear da dança, a abelha se desloca 60° à esquerda em relação à vertical, então o lugar do alimento está 60° à esquerda do sol...”

Este elaboradíssimo sistema de comunicação tem deixado fascinados todos os que dele se aproximam. Todavia, mesmo perplexos e maravilhados, podemos enxergar nitidamente o quanto ele é diverso do sistema de comunicação simbólica. Fundamentalmente, o das abelhas é organicamente determinado: é preciso ser da espécie *mellifera*, para que o sistema que descrevemos vigore, pois na espécie *Apis florea* ele é diferente. O sistema das abelhas, ademais, é geneticamente transmitido, pois mesmo abelhas criadas em isolamento podem pô-lo em funcionamento. Paralelamente, uma vez atingido certo patamar de maturação orgânica, cada abelha estará individualmente capacitada a participar da rede de mensagens, sendo o sistema social presidido por esta habilidade orgânica individual – o que não acontece com os homens. Disso tudo resulta que o sistema das abelhas é intransformável, uma vez que a *Apis Mellifera* está organicamente constringida a assim se comunicar, independentemente de tempo, espaço ou circunstância, enquanto ela for organicamente uma *Apis Mellifera*.

Contrariamente ao que acontece nas sociedades humanas, entre as abelhas a inscrição genética se torna imperativamente dominante sobre o comportamento social: o organismo individual detém todo o patrimônio dos comportamentos coletivos e constringe a sociedade a só se transformar no ritmo das modificações paleontológicas. A comunidade das abelhas funciona como uma espécie de resultante das propriedades sempre idênticas de seus membros, cada um tendendo a executar os movimentos-sinais que provocarão nos outros as reações “corretas” – isto é, exatamente o oposto do que acontece entre os homens. Por isso,

seu fascinante sistema de comunicação contrasta com o humano: pela fixidez dos conteúdos das mensagens, pela referência obrigatória a uma só situação, pela transmissão unidirecional da informação, pela impossibilidade de decompor elementos com sentido em elementos sem sentido pertencentes ao sistema...

Símbolos animais? Sinais humanos?

Façamos um pequeno balanço de nossa reflexão. Temos até o momento procedido por *abstração*, isto é, adotado o método de separar ao nível do pensamento coisas que se encontram misturadas ao nível da “realidade”. Quase como se estivéssemos em um laboratório, o método nos propicia a oportunidade de trabalhar com realidades “ideais”, explicitando o “essencial” da comunicação animal, ou a comunicação humana em estado “puro”. O método é bom, pois nos dá acesso às características mais demarcadas do fenômeno em estudo, pondo em evidência as linhas mais expressivas de sua fisionomia.

Não obstante, esse método contém o risco de um desvio grave, pois pode sugerir que “no mundo” as coisas se passem exatamente do mesmo modo que em nossas cabeças. Dito de outra maneira, existe o perigo de que consideremos que os fenômenos “em si” tenham a mesma nitidez, coerência e sistematicidade que o nosso método, a nível de intelecto, lhes atribui: que a realidade confusa, múltipla e heteróclita seja substituída pelo pensamento metodicamente conduzido.

A rigor, não há solução para este problema epistemológico. Mas é sobretudo necessário controlar suas conseqüências teóricas. No nosso raciocínio, por exemplo, observa-se que o método acabou por conduzir à oposição quase antinômica entre *senal* e *símbolo*, ou seja, entre comunicação animal e comunicação humana. As páginas anteriores não sugerem que sinal e símbolo se *opõem* termo a termo, cada um deles sendo o exato oposto do outro?

Acionemos, então, os freios e façamos ponderações. Compreendamos que sinal e símbolo são construções abstratas do pensamento e que a oposição frontal entre eles é a oposição de *conceitos*, não de coisas. No “mundo”, a relação entre as coisas designadas por estes conceitos é muito mais complicada, comportando sobreposições, transformações e coexistências. Assim, a antinomia intelectual que estabelecemos, um pouco para “limpar o terreno” e para “enxergar na neblina”, não vigora de maneira tão simples ao nível da “realidade”:

comunicação animal e humana não seriam de fato coisas tão diferentes.

Por conseguinte, seria útil que nos precatássemos contra este risco de considerar verdade de fato o que não seria senão verdade de razão. Tomemos a providência de contextualizar, matizar e atenuar algumas de nossas proposições, confrontando-as com observações que as desafiam e que, ao menos à primeira vista, parecem as desautorizar. Como resistir à tentação de evocar o caso dos animais domésticos, capazes, como sabemos, de manifestar diversos comportamentos que a teoria que sustentamos assinalou como atributos genuínos e específicos da humanidade?

Antes de mais nada, é preciso considerar que estes animais estão, por assim dizer, deslocados de seus ambientes originais. São animais de certo modo “humanizados”, que perderam parte de seus hábitos selvagens e adotaram alguns usos humanos, adaptando-se à vida dos homens. Este é o caso do cão de guarda, cuja proteção territorial é apropriada por muitos povos. E o caso do Falcão, cuja “inimizade” a certas aves é utilizada como arma de caça em algumas sociedades humanas. Os pombos também são ilustração disso, pois sua capacidade de retornar ao ponto de origem pôde fazer deles espécie de “mensageiros” para os gregos antigos, assim como sua capacidade de reconhecer figuras pôde ser utilizada por americanos durante a Guerra do Vietnã para detectar em fotografias a presença de “inimigos”.

Além disso, devemos considerar que com freqüência se superestimam as habilidades – não obstante existentes – de certos animais domésticos. O cão que se aproxima de mim quando grito “Rex!” aproximar-se-ia também se meu grito fosse “Lex!” Ele não aprende a linguagem humana, limitando-se habitualmente a responder ao tom de voz do dono – tanto que balançará alegremente a cauda, quando alguém em tom carinhoso e alegre lhe disser: “vou te quebrar a cara!” A domesticação é um aprendizado de costumes humanos, mas em termos.

Do mesmo modo, não significam aprendizado da linguagem humana os resultados das experiências interessantíssimas feitas por B. e A. Gardner, que “ensinaram” a um macaco, Washoe, a utilização de cerca de quinhentos e cinquenta símbolos, com os quais podia inclusive “formar frases”: porque é evidente que esta comunicação se estabeleceu de maneira artificial, a partir da linguagem humana. Experimentos como este provam somente que os primatas, como diversos outros animais, são dotados da possibilidade de se adaptar à linguagem convencional, sobretudo se forçados a isto. Washoe pôde comunicar-se

simbolicamente com os Gardner ou foi obrigado a isto? Poderia fazê-lo com seus congêneres natural e espontaneamente?

Um caso famoso [Fox: 1940, pp. 89-91] é bastante esclarecedor quanto a este ponto: o de um cavalo ao qual se atribuía na Alemanha do início do século a capacidade extraordinária de fazer contas e complexas operações aritméticas. Seu dono acreditava que os animais podiam pensar e raciocinar como os seres humanos, desde que devidamente treinados para isto. Preparou então seu cavalo com este objetivo, ensinando-o a bater com as patas um número de vezes correspondente ao resultado correto do problema que lhe era proposto: marcava as unidades com uma pata e as dezenas com a outra. Dava as respostas certas, não apenas para as questões que lhe eram dadas, mas também às que lhe eram exibidas em uma folha de papel.

O caso repercutiu tão intensamente na imprensa e na opinião pública, que um comitê científico foi formado para investigar os surpreendentes poderes do animal. Após cuidadoso exame, os cientistas concluíram apenas que o dono do cavalo era uma pessoa honesta e que não o havia treinado para dar batidas com as patas e cessar de bater para “dizer” a resposta correta, como faziam treinadores de animais de circo. Não havia truques – o que poderia ser confirmado pelo fato de os membros do comitê conseguirem as respostas corretas mesmo quando o proprietário não estivesse presente.

Tudo fazia crer que o cavalo realmente pudesse raciocinar e fazer contas. No entanto, algum tempo depois o mistério foi desvendado, quando se observou que o animal não era capaz de responder se a pergunta fosse formulada por pessoa que desconhecesse a resposta: nestas condições, ele era totalmente incompetente. Descobriu-se, então, que o cavalo respondia a movimentos quase imperceptíveis da cabeça e do corpo, executados pelo perguntador que soubesse a resposta, porque este não podia evitar, por ser inconsciente, o alívio de tensão que experimentava quando as batidas da pata do cavalo alcançavam o número correspondente ao da resposta certa. Era a estes movimentos, inexistentes naqueles que ignoravam a resposta, que o cavalo respondia, cessando de bater. Foi isto que aprendeu. Apenas isto.

Os casos de animais domésticos ou treinados têm quase sempre um caráter peculiar, pois expressam em geral um condicionamento orgânico ou psicológico, por meio do qual algo que é uma convenção para os homens – chamar os cachorros com assobios em determinadas culturas,

pelo nome, estalando os dedos ou batendo palmas, em outras – se transforma em determinação orgânica: algo que é um símbolo para os homens é acolhido por animais, transformando-se em (quase) sinais.

Tal condicionamento orgânico foi inclusive comprovado algumas vezes por experiências de laboratório [Watzlawick: 1973, p. 96]. Um cão é treinado, por exemplo, a fazer distinção entre círculo e elipse. Ampliando-se grandemente a elipse, ela se parecerá cada vez mais com um círculo, de modo que, a partir de certo ponto, o animal será incapaz de decidir. Como esta distinção foi artificialmente atrelada a alguma coisa importante da sobrevivência do cão (alimentação, por exemplo), a impossibilidade de decidir começa a provocar no animal distúrbios típicos de comportamento: estado comatoso, agressividade extrema, concomitantes fisiológicos de grave ansiedade...

Lembremos ainda que os animais domados ou domesticados não são os mesmos, segundo as diferentes culturas. Há entre a natureza dos animais e o saber dos homens de cada sociedade uma espécie de jogo de aproximação e afastamento: existem animais mais difíceis ou fáceis de domesticar (o gato e o cachorro são bons exemplos), mas existem também culturas que conhecem melhor ou pior os meios de se relacionar com determinados animais, de modo que um animal doméstico para uma sociedade pode não o ser para outra (o elefante, selvagem na África, mas domesticado na Índia, não seria uma ilustração disso?).

Assim, a domesticação é fundamentalmente um problema de partilha de códigos, em que os animais são forçados a abolir alguns de seus sinais originais, assumindo quase como sinais algumas convenções simbólicas. Os cães, por exemplo, devem deixar de demarcar o território com urina dentro de um apartamento, aprender os horários e locais apropriados...

Domesticar um animal é sobretudo submetê-lo a algumas restrições em seu comportamento espacial. É preciso neutralizar tanto quanto possível sua “distância de fuga”, fazendo com que suporte, sem se afastar, a presença de seres humanos ou de animais. É necessário anular ou, pelo menos, canalizar, sua “distância de ataque”, de modo a impedir que o animal agrida aqueles com quem deve compartilhar o território. Enfim, é imprescindível que aprenda a respeitar uma nova “distância social”, atribuindo-lhe limites dentro do novo território. Nem todos os animais têm seus padrões espaciais igualmente flexíveis; mas nem todas as culturas, por outro lado, possuem o saber necessário à manipulação desses padrões.

Trata-se, em suma, de uma troca, envolvendo substituição e partilha de códigos espaciais e especiais.

Nesses casos ambíguos, não há símbolos que se transmitam entre gerações pela educação; nem sinais condicionados que passem geneticamente aos descendentes dos animais domésticos. Não obstante, tais casos evidenciam a capacidade do animal de aprender quando se defronta com situações novas – capacidade, entretanto, limitada pelos determinantes orgânicos do animal e existente de maneira notável apenas naquelas espécies que já apresentam um desenvolvimento maior da sociabilidade. Somente nestes últimos a informação aprendida tem alguma chance de ser transmitida aos congêneres e, assim mesmo, em situações relativamente simples.

*

E quanto à presença de sinais no comportamento humano? Além de símbolos convencionais, estaria a comunicação humana submetida a fatores organicamente programados e geneticamente transmitidos ?

Eis uma preocupação cuja procedência se justifica amplamente à primeira vista, pois há numerosíssimos aspectos de nossas vidas que encontram fácil correspondência em outros animais. Não estão aí a alimentação, a *toilette*, o sono, a amamentação, a excreção de dejetos, o parto, as relações sexuais, a assistência aos filhotes? Quem não é capaz de observar que crianças recém-nascidas choram e que, apenas um pouquinho mais velhas, são capazes de sorrir? Manifestações tão espontâneas de seres tão pouco socializados não seriam sinais?

Tomemos o choro como exemplo. É certamente nossa primeira expressão de um estado de ânimo, partilhada provavelmente por muitas outras espécies animais, pois quase todos os mamíferos e muitas aves emitem guinchos, piados, grunhidos, berros, etc., informando aos adultos sobre seu estado orgânico ou psicológico. Os bebês humanos também choram por motivos semelhantes, expressando dor, fome, frustração, insegurança... Mas a semelhança cessa quando se observam as reações dos adultos humanos, pois nesse ponto começam a vigorar os ditames de cada cultura particular.

Correr assustada e urgentemente para acudir, embalar, acariciar ou afagar a criança; reagir com energia para que a criança aprenda desde cedo a ser estóica; ouvir com tranqüilidade e indiferença, apoiando-se na convicção de que toda criança chora... tudo isso depende de convenções particulares. Há, pois, uma vastíssima gama de comportamentos possíveis dos adultos

em relação às crianças, que em absoluto não são programados organicamente. Por conseguinte, somos levados a admitir que, mesmo que crianças muito pequenas emitam sinais, os adultos lhes retribuem símbolos, fazendo com que para satisfazer seus desejos sejam obrigadas desde cedo e progressivamente a se enquadrar no universo adulto: chorar só por determinados motivos, obedecer certos horários para sentir fome, sede ou sono...

Sobre o sorriso se pode dizer quase o mesmo. Inicialmente um vínculo entre a criança e o adulto que dela se ocupa, progressivamente vai o sorriso se atrelando a certos motivos culturalmente eleitos, pois segundo os tempos e lugares não se sorri para as mesmas pessoas, pelas mesmas razões, nem significam os sorrisos as mesmas coisas. Em algumas regiões da China, por exemplo, se sorri por constrangimento: um empregado pode ouvir sorrindo – o que para nós seria absurdo – o pito que lhe passa o patrão. Certa vez, assisti, estarrecido, pela televisão ao relato feito por uma japonesa, testemunha ocular dos horrores de Hiroxima. Razão de minha perplexidade etnocêntrica: ela terminou sua narrativa dos piores que acompanharam a explosão da bomba, com um simpático sorriso estampado nos lábios. Muitas vezes encontrei dificuldades no relacionamento com membros de nacionalidade indiana, porque seus sorrisos com freqüência me pareciam deslocados, a expressão facial ambígua, ou simplesmente não apareciam em momentos fundamentais. Sorrir, então, é um gesto convencional: os sinais-sorrisos emitidos pelas crianças são progressivamente tragados pelas convenções culturais.

42

Há manifestações orgânicas: certa sensação na boca do estômago me diz que tenho fome; certas colorações do rosto expressam susto ou vergonha; certos odores estão ligados à excitação sexual ou à presença de excrementos... Há manifestações de que o Homem é um ser vivo, um animal. Mas como não ver que aquilo que é mais biológico – o sexo, a morte, a alimentação, a saúde, etc. – é também aquilo que está, por toda parte, mais embebido de símbolos e de cultura? Nossas atividades biológicas fundamentais – comer, beber, defecar, copular, morrer – não estão estreitissimamente ligadas a tabus, valores, mitos e rituais? Pois é: jamais existem como sinais em estado puro. São imediata e definitivamente enredados pelas malhas das convenções.

*

Há, ainda, a desafiar a oposição sinal/símbolo, uma outra classe de fenômenos – esta muito mais significativa do ponto de vista antropológico. Trata-se de ocasiões em que certos animais dão

demonstração de algo muito parecido com cultura, quando a relação inato-aprendido se verifica de modo especial, pois a plenitude da capacidade de sinalização depende, nestes casos, da convivência dos indivíduos com seus congêneres.

O estudo do canto dos pássaros fornece um bom exemplo dessa situação, em que o comportamento é uma mistura do inato e do aprendido. A estrutura desses experimentos é basicamente a mesma dos estudos gerais sobre o tema, apenas introduzindo a utilização de instrumentos de precisão: considerando como inato aquilo que um pássaro pode fazer sem se referir a um modelo exterior, pode-se criar em isolamento um tentilhão desde seu nascimento, sem lhe permitir a oportunidade de ouvir o canto de seus congêneres. O interessante nesses estudos é que se pode verificar que o pássaro que cresce nessas condições difere de um pássaro normal pelo fato de em seu canto faltar a parte final e por não ser este nitidamente dividido em “frases”. Seu canto se parece, a grosso modo, a ouvido “nu”, com o adulto, mas detalhes complicados lhe fazem falta. Essa experiência pode ser desdobrada, criando-se juntos, desde o nascimento, diversos tentilhões, também impedindo-os de ouvir cantos de adultos. Poder-se-á verificar neste caso que emitirão canto mais elaborado que os dos indivíduos criados em isolamento. Para cantar corretamente deve, portanto, o pássaro ouvir a voz de indivíduos adultos que vivem em sociedade.

Constatamos aí uma forma de comunicação, cuja aquisição depende em parte da convivência do indivíduo com o grupo, não sendo apenas hereditária. Mais do que isto, pôde-se observar [Werden: 1976] também que em alguns pássaros (joão-de-barro, por exemplo) a fração aprendida do canto é passível de variar segundo as comunidades diferentes da mesma espécie – funcionando o conhecimento desta fração do canto como uma maneira de apontar que pássaro pertence à comunidade e quais devem ser repelidos como estranhos a ela. Existe aí, pois, algo muitíssimo semelhante à convenção simbólica: transformável, existente no grupo antes de no indivíduo, socialmente transmitido... Existe aí algo de cultura.

*

A observação atenta do comportamento de animais domésticos e em estado selvagem, aliada à comparação com casos de laboratório, ensina que a clássica oposição entre comportamentos animais baseados em “instintos” e determinações orgânicas, por um lado, e comportamentos

baseados na aprendizagem e transmissão de conhecimentos, por outro, é sobretudo teórica e conceitual. Na prática, há animais (isto é, alguns animais, em algumas circunstâncias) que podem exibir algo como comunicação simbólica, algo como cultura. Sinal e símbolo, inato e aprendido, podem conviver. E o fazem freqüentemente, de modos e intensidades diferentes, segundo as várias espécies.

Tal convivência não implica destruição do esquema conceitual erigido sobre a oposição sinal/símbolo: pelo contrário, mostra que a oposição não é nem total nem absoluta. E sugere apenas, enriquecendo a teoria, que na natureza não existe vazio entre cultura e não-cultura, que na passagem da “animalidade” à “humanidade” não deve ter havido saltos e que, muito provavelmente, devem ter existido transformações em *continuum*, no sentido de um máximo de determinação genética para um máximo de *indeterminação* desse tipo. Situado nesta última posição, o Homem aí estaria por obra de processos puramente naturais: tanto quanto o sinal, o símbolo teria raízes firmes na mais concreta e material natureza. O uso de símbolos decorreria de uma propriedade humana natural e universal, existente de modo semelhante em todos os indivíduos – semelhança que possibilitaria a diferença, diferença que ilustraria a semelhança natural... **Mas, como?**

A perspectiva comunicacional nos leva à compreensão de que nem comunicação nem a sociedade nem os símbolos caíram prontos do céu: para eles não há qualquer explicação metafísica. Aprendemos que, no plano dos fenômenos, não são rigorosamente uma exclusividade humana e que suas raízes alcançam pontos profundos na cronologia da evolução das espécies – pois na interioridade de cada ser há um sistema micro-molecular de comunicação, maior ou menor segundo o nível de orga-nização de cada um.

A comunicação começa entre as partículas constituintes do próprio ser. Mas a relação das partículas nucleares que se atraem e repelem na intimidade da estrutura atômica de uma rocha não é da mesma intensidade que a existente em um vegetal, animal, ou Homem. Nesses últimos, coexistem vários níveis de comunicação, caracterizados por uma série de múltiplas atividades e funções, bem além do nível micromolecular em que permanece o mineral. Há graus de complexidade comunicacional, portanto.

Não é difícil perceber isto no que diz respeito às relações sociais. Há vínculos de ordem puramente biológica e material, manifestando-se em

seres, como as plantas, dotados de um psiquismo ainda elementar, desprovidos de sistema nervoso e de verdadeiro comportamento. Há as comunidades animais, nas quais os vínculos, afetados por fatores bioquímicos, biológicos ou psicobiológicos, são muitas vezes de teor afetivo. Há sistemas nos quais a afinidade social não aproxima apenas seres da mesma espécie, pois animais, plantas e bactérias podem ser interdependentes em suas vidas concretas, abastecendo-se uns aos outros como alimentos e transmitindo mutuamente informações... Haveria, pois, lugar para toda uma sociologia da natureza, que pretendesse demonstrar que as tendências à agregação e à associação são universais entre os seres vivos, que estas tendências podem ser organizadas e classificadas e que as expressões mais altas da vida social têm uma longa história natural.

Vimos que na linha dessas constatações surgiu uma nova biologia. Uma biologia que não concebe mais a vida como uma qualidade restrita aos organismos, uma biologia que não se encerra mais nos processos físico-químicos. Agora, abre-se ao fenômeno social que, embora largamente presente entre os animais e mesmo entre os vegetais, não era apreendido, por ausência de princípios teóricos e de conceitos. O ponto de vista teórico vigorante atualmente é outro: o organismo é contextualizado em seu meio, mas a própria idéia de “meio” também se transformou. “Meio” não é mais um pano de fundo físico-químico, passivo e contextual. É, antes, um sistema global de interinfluências biopsicossociais: é ecológico e também etológico. Com essa nova biologia, morre o biologismo, nascem novos conceitos de “natureza” e de “animal” [Morin: 1975].

É possível que uma nova antropologia surja também. A concepção de um Homem fechado em si, do lado de cá da fictícia linha de separação entre natureza e cultura deverá ceder, dando lugar a uma outra, capaz de abolir o antropocentrismo e de integrar o Homem na natureza de onde sua especialidade provém. Abrindo-se à nova biologia, talvez os antropólogos se reequipem do ânimo de encarar frontalmente o problema da origem da cultura, desenvolvendo os meios teóricos de o fazer. Com uma nova antropologia, uma nova concepção de “Homem” poderá surgir.

Sem o antropologismo, a fronteira entre a antropologia cultural e/ou biológica, que os antropólogos sempre souberam artificial, deverá ser redefinida, deixando de ser o lugar onde os respectivos conhecimentos cessam, para assumir caráter de questão efervescente

e construtiva. A transposição desses sagrados limites deixará de ser tabu entre os antropólogos e sobre aqueles que praticarem o gesto, hoje sacrílego, de freqüentar o outro lado – antropólogos físicos freqüentando a cultura, antropólogos culturais freqüentando a natureza – deverá deixar de recair o estigma de “fascistas”, “reacionários”, “racistas”...

Compreender-se-á, então, que, embora estas categorias acusatórias se justifiquem à luz de recentes acontecimentos de nossa história, elas nada têm de científicas. E que o velho perigo do determinismo biológico deverá desaparecer junto à velha biologia. A nova antropologia far-se-á realidade, com a profecia que Marx formulou no terceiro manuscrito de Paris:

A própria história é uma parte real da história natural, do desenvolvimento da natureza para o homem. A ciência natural incorporará um dia a ciência do homem, do mesmo modo que a ciência do homem incorporará a ciência natural. Haverá apenas uma ciência.

*

46 A grande interrogação antropológica, por conseguinte, é: *qual a origem da Cultura?* A indagação é crucial, porque remete imediatamente o pensamento para o problema da relação genética que a Cultura tem com a Natureza, incidindo sobre o fato de o Homem ser ao mesmo tempo um animal e algo diferente de um animal. Relacionando Natureza e Cultura, a pergunta coloca em evidência o problema essencial da antropologia, preocupação sem a qual ela pouco se distinguiria da sociologia e das outras ciências sociais.

A tarefa que se apresenta aos antropólogos é árdua. Sabendo que estão condenados à eterna impossibilidade de desvendar o mistério] enquanto não for possível determinar, por um lado, as modificações de estrutura e funcionamento das organizações sociais naturais e, por outro, estabelecer seus correlativos no plano biológico individual, os antropólogos reconhecem ao mesmo tempo que estão desprovidos dos indispensáveis documentos sobre a história dessas organizações sociais.

Os fósseis, que nos dizem o que sabemos sobre os organismos do passado, pouquíssimo esclarecem infelizmente sobre o comportamento social dos animais a que se referem. Não podendo estudar diretamente as vidas sociais que estariam na base da vida social humana, a antropologia se vê, desse modo, obrigada a recorrer às únicas fontes à disposição, isto é, à comparação com organizações sociais de espécies atuais, à analogia e

ao raciocínio hipotético. Conseqüentemente, sobre esta questão, como sobre o problema da origem do Universo, tudo o que se disser deverá ser considerado como pertencendo ao domínio das hipóteses.

Não obstante, sabemos hoje com razoável segurança que a espécie humana não inventou uma série de comportamentos sociais, como a corte, a submissão, a estruturação hierárquica e a noção de território. A própria sociedade seguramente não é um fenômeno apenas humano e há aspectos da cultura que encontram evidente correspondência em animais não-humanos. O raciocínio se ampara, assim, além de na consciência de sua própria limitação, no conhecimento de que certas características próprias às sociedades humanas já emergem em muitas sociedades animais, especialmente naquelas cujos membros são biologicamente mais próximos do Homem.

É possível supor, então, que as diferentes formas de vida social poderiam ser classificadas tendo em vista o grau de complexidade de intercâmbios que se verifiquem no interior de cada categoria. Desde a agregação simples de organismos até a associação complexa de seres de diversas espécies, poder-se-ia imaginar uma gradação sobre a qual exercitar o raciocínio hipotético acerca da origem da Cultura, tomando sempre como critério a questão da *complexidade* das relações sociais. Desse modo, a resultante teórica não estaria preocupada com os animais que pudessem incidir eventualmente nessa ou naquela categoria. Cada animal poderia até ocupar mais de uma categoria, sob este ou aquele aspecto de seus comportamentos sociais; e animais de características totalmente diferentes poderiam incidentalmente ocupar a mesma categoria. Pouco importa: o princípio de classificação que valeria seria o da *complexidade* das organizações sociais.

Poderíamos imaginar um primeiro nível de complexidade que traduzisse a condição mais elementar de os organismos estabelecerem relações com outros organismos da mesma espécie ou de espécies diferentes. Pensemos, por exemplo, em aglomerações vegetais, onde se verificassem tendências gregárias, mas onde as relações pouco avançassem além da coexistência no espaço e no tempo e pouco se autonomizassem em relação a fatores orgânicos e inorgânicos. Pensemos, por exemplo, em uma planta projetando sobre outra a sombra que lhe permitisse suportar o calor do sol sem ressecar, mas desta última nada recebendo em troca. Haveria aí, então, um sistema no qual o grau de reciprocidade das relações sociais seria relativamente

baixo, onde predominariam as relações do tipo “A age sobre B, mas B não age sobre A”.

O segundo nível seria mais complexo. Nele situaríamos aquelas organizações sociais presididas pela *interação* dos organismos entre si, ou seja, aquelas em que os organismos desempenhariam uns para os outros funções biológicas importantes. Aí encontraríamos relações do tipo “A age sobre B, que também age sobre A” – existindo, portanto, um grau de reciprocidade importante, como a que acontece, por exemplo, entre abelhas que polinizam flores e recebem destas, em contrapartida, os alimentos de que necessitam.

48

O terceiro nível teria complexidade ainda maior, pois implicaria não apenas troca de influências, mas real fornecimento de informação sobre algo *exterior* aos organismos que estivessem em relação. Existiria aí uma espécie de solidariedade entre os comunicantes, algo de comunidade que os unisse em relação ao exterior. Tais relações existem em geral entre animais que apresentam vida social razoavelmente elaborada e podem depender de mecanismos inatos (como entre abelhas e formigas que informam suas congêneres sobre a descoberta de alimentos) ou aprendidos (como entre os macacos, que ensinam seus filhotes a atingir uma fonte de água). Neste terceiro nível, teríamos esquematicamente algo como “A age sobre B, que também pode agir sobre A, trocando informações sobre um elemento E, exterior à relação entre A e B”.

A ordem sociocultural pôr-nos-ia diante de um quarto nível de complexidade, no qual o social propriamente dito se sobrepusesse amplamente aos fatores orgânicos, tornando-se ele mesmo objeto da relação superorgânica entre os organismos. Os organismos individuais não perderiam – muito pelo contrário – suas individualidades, mas a organização da sociedade não dependeria mais dessas individualidades, assumindo características próprias de totalidade, autonomizando-se de certa forma em relação aos organismos individuais. Para este nível de organização, poder-se-ia sugerir o esquema “A age sobre B, que também pode agir sobre A, trocando informações sobre um terceiro elemento E, interior à relação entre A e B”. Nesse caso, para que A e B se comunicassem seria preciso que convencionassem, instituindo-o, o que o elemento exterior E deveria ser, pois sua definição e significado não estariam dados orgânica ou geneticamente: neste ponto, o elemento exterior E se interiorizaria *na relação* entre A e B.

Este esboço de hipótese certamente merecerá contestação, correção e desdobramentos. Não obstante, colocado o problema desta maneira

(ou de outra parecida) poder-se-ia por em evidência algumas transições. Em primeiro lugar, do mais para o menos determinado organicamente: quando transitássemos do primeiro para o último nível, verificaríamos um crescimento do grau de iniciativa individual dos organismos particulares que comporiam a sociedade. Em seguida, seria possível observar o crescimento da complexidade das relações, pois do primeiro para o último nível aumentaria não somente o número de elementos em relação, mas também o número de relações entre os elementos – como se pode verificar comparando os esquemas respectivos:

1° $A \rightarrow B$

2° $A \rightarrow B$

3° $(A \rightarrow B) \rightarrow E$

4° $[(A \rightarrow B) \rightarrow E]$

Ora, se considerarmos que estes sistemas que se complexificam têm inicialmente seus comandos sediados nos organismos individuais que os compõem (isto é, estão baseados em *sinais* organicamente determinados), poderemos plausivelmente levantar a hipótese de que, progressivamente, no processo de complexificação, se estabelecesse uma tensão entre a complexidade crescente do sistema social e simplicidade relativa de sua base. Dito de outra maneira, a parte (organismo individual) iria progressivamente se tornando insuficiente para exercer comando e controle sobre o todo (sociedade). Desse modo, a transferência da sede do sistema da parte para o todo (do sinal para o símbolo) se deve ter tornado impositiva, sob pena de comprometer e corroer a sistematicidade do sistema social.

Sabe-se que em um sistema social altamente complexo, sempre existem fontes de desordem, derivadas do descompasso entre o comportamento dos indivíduos que o formam, pois estes são comparativamente muito mais autônomos que os que compõem sistemas de complexidade menor; além disso, os sistemas sociais complexos são obrigados a conviver com fontes de desorganização advindas da própria complexidade social. Diante dessas fontes de desordem, para não perecer diante delas, é necessário ao sistema social reabsorver os antagonismos organizacionais, incorporando-os à sua própria sistematicidade. Impõe-se, então, que a sociedade esteja em organização permanente, renascendo sem cessar, autoproduzindo-se continuamente, pelo próprio fato de incessantemente dissolver-se. Somente o símbolo possuiria a plasticidade necessária para acompanhar esta dinâmica.

A história se revelaria, por conseguinte, um elemento de manutenção da sistematicidade de sistemas sociais complexos, através de uma sociogênese contínua: o sinal – organicamente programado, genética-mente transmitido, intransformável e existente prioritariamente no indivíduo – transformar-se-ia, então, em símbolo, que – socialmente convencionado, socialmente transmitido, transformável e existente prioritariamente no grupo social – representaria o controle do sistema sobre si mesmo e sobre suas partes. Um pouco como a água, que deve refazer sua organização à medida que aumenta a efervescência das relações entre as moléculas que a compõem, também a sociedade deve ter tido que recompor suas estruturas à medida que se complexificassem as relações presididas pelas estruturas anteriores.

50 As transformações da organização social e a emergência da comunicação simbólica supõem também transformações orgânicas – contrapartidas ocorrentes nos organismos individuais, que os capacitassem a participar de sistemas de relações mais complexas. Mas as transformações sociológicas devem ter sido concomitantes às modificações ontogenéticas dos organismos pré-humanos, formando um único caudal de mudanças biopsicossociais. Fatores genéticos, ecológicos, sociológicos, psíquicos, cerebrais, culturais... devem ter constituído um processo multidimensional, do qual teria resultado o *Homo sapiens*.

As tentativas de separação dos diferentes aspectos desse processo, ou de ênfase de um deles, correspondem em geral a celeumas acadêmicas ou abstrações provisórias que separam no plano do pensamento coisas que a “realidade” mistura. Afirmar que houve primeiro crescimento do volume cerebral, que atribuiu ao Homem um maior número de neurônios e sinapses, possibilitando-lhe operações intelectuais mais complexas que, por sua vez, viriam a lhe propiciar uma vida social de complexidade maior, ou, ao contrário, que teria havido antes o desen-volvimento de uma vida social mais complexa, que exigisse do Homem um cérebro de complexidade maior, etc. – simplesmente não faz sentido.

O Homem é um ser com determinado aparelho cerebral e determinado tipo de vida social. Por isso, não faria sentido absorver qualquer esquema teórico de causação linear, que nos obrigasse constantemente a perguntar o que teria vindo no início ou no fim: se o polegar em oposição ou a tentativa de manipular objetos, se o andar bípede ou a

liberação das mãos, se a apreensão manual ou a dispensa da boca da tarefa de pegar coisas, se a vida terrestre ou a autonomização da cabeça em relação ao esqueleto, se a abolição do constrangimento a pegar objetos com a boca ou a utilização da mesma no desenvolvimento da linguagem... Um caminho como este nos levaria a pressupor que a hominização tenha sido um processo cristalino, comportado, enquadrado. E nos conduziria à incapacidade de cogitar que este pudesse ter sido equívoco, hesitante, contraditório, marcado por idas e vindas e por ritmos irregulares, desenvolvendo ora predominantemente isso ora principalmente aquilo – mas, numa escala de milhões de anos, promovendo contínuo movimento do todo.

Assim, se, por um lado, foi a evolução “biológica” do cérebro de alguns animais pré-humanos que teria permitido a complexificação social que viria a produzir a Cultura, por outro, no entanto, foi a evolução da vida social e da Cultura que teria impelido determinados homínidas a desenvolver o cérebro [Morin: 1975, p. 873]; passando dos 500cm³ do antropóide, para 600-800 cm³ dos primeiros homínidas, para 1.100 cm³ do *Homo erectus*, chegando aos 1.500 cm³ do *Homo sapiens neanderthalensis* e do *Homo sapiens sapiens*...

51

O desvendamento da hominização, da origem da comunicação simbólica e da cultura, por conseguinte, dependeria, em termos prospectivos, não somente de uma espécie de sociologia animal, mas também do progresso associado de uma anatomia e uma fisiologia cerebrais, capazes de trazer à tona os caminhos pelos quais estruturas “próprias” ao Homem poderiam ter-se originado em sistemas governados por sinais, através de um processo de mudanças quantitativas, que teriam feito emergir uma diferença apreciável no que diz respeito à organização da vida social.

Onde se vê um precipício enorme entre Natureza e Cultura, seria possível descobrir pontos de junção, por onde o processo de hominização deve ter atravessado. Onde se vê o Homem destacando-se da Natureza por um salto soberbo, pelo olhar de cima, indiferente e orgulhoso de quem se crê de estirpe superior por sua inteligência, técnica, linguagem, cultura... poder-se-ia ver (além de uma ideologia bem definida da sociedade ocidental) alguns desses fatores *co-produzindo* o Homem, ao longo de muitos milhões de anos: a Cultura sendo gestada no seio da Natureza, por um processo de complexificação ele mesmo complexo. A antropologia deixaria de ser a ciência do devir social do Homem, para se tornar a do devir humano do social.

Conclusão

A perspectiva comunicacional nos permitiria, assim, mergulhar a cultura na Natureza e descobrir que os universos de diferenças que se constataam entre os homens têm fundamentos profundos na história natural pré-humana. Autorizar-nos-ia também lançar a hipótese de que assim como os animais estão, por obra dos sinais e segundo as espécies, naturalmente programados para a semelhança, os homens também estariam, por intermédio da capacidade de comunicação simbólica, naturalmente condenados à diferença. A diferença constituiria assim, o que de mais igual, comum e semelhante existiria entre os homens: a cultura.

Essa perspectiva teórica autorizaria ainda conviver com o paradoxo de ter a antropologia um discurso próprio sobre o Homem e ao mesmo tempo não o querer erigir em saber imperial, sendo antropologia até às últimas conseqüências: relativizando conceitos como “verdade”, “razão”, “realidade”, relativizando-se a si mesma e se vendo como discurso parcial e setorial, cujas ambições globalizadoras devem ser refreadas, contextualizadas culturalmente e mostradas como manifestação característica da visão de mundo de um segmento de uma sociedade particular, a ocidental, em um momento definido de sua trajetória histórica. Relativizar a própria antropologia significa, então, não atribuir a seu saber a condição de absoluto, reconhecer que ele não é melhor nem mais válido que outros saberes, científicos ou não.

Dentro do paradoxo de uma ciência que se relativiza a si mesma, a resposta antropológica à solicitação de explicar o que é o Homem só pode ser paradoxal: *o Homem* não se explica; compreende-se através de *homens*. Ao invés de garbosos, intelectuais prontos a fazer uso da pouquíssima humana capacidade de responder aos que lhe perguntam *o que é o Homem?*, os antropólogos poderão se sentir, das lições que continuamente lhes ministram *os homens*, humildes exemplares, aprendizes e testemunhas: homens enfim.

CAPÍTULO II

Sobre a necessidade e outros mitos

O Homo oeconomicus não está atrás de nós,
mas à nossa frente...

Marcel Mauss

Da ciência à sapiência

Os homens, quando pensam o mundo, fazem-no por meio de categorias intelectuais. Idéias, noções, conceitos, teorias são ferramentas cognitivas, por meio das quais se fragmenta o mundo e se estabelecem relações entre os domínios resultantes da fragmentação. Por definição, e sob pena de se tornar rigorosamente inútil, o pensamento não se confunde com o “real”, com o mundo “objetivo”, com as coisas tais quais “realmente” são. Se fosse mera redundância do que lhe é exterior, que sentido teria aquilo que povoa os cérebros humanos?

Toda fragmentação a que o mundo seja submetido pelo pensamento é, pois, arbitrária. Na melhor das hipóteses, seria o mundo *mais* o ser que o pensa. Conseqüentemente, resulta impossível afirmar que os domínios que compõem o mundo *no* pensamento humano encontrem justificativa na composição *do* mundo, no universo tal qual “é”. Os domínios nos quais o “real” é parcelado no pensamento não têm existência “objetiva”, não são independentes do ser que procedeu à parcelização.

54

Os conteúdos que habitam os intelectos humanos são antropocêntricos. Tão antropocêntricos quanto é crocodilocêntrico aquilo que mora nos cérebros dos crocodilos. E isto é compreensível, porque o ponto de vista daquele que categoriza o universo seleciona domínios que considera pertinentes, inventa domínios inexistentes, institui, em suma, os “lotes” de que o mundo deverá ser composto. Não seria ingênuo supor que peixes, aves, baratas e homens loteassem o mundo igualmente nos mesmos domínios? Por acaso poderíamos esquecer que “peixes”, “aves”, “baratas” e “homens” são categorias resultantes de um ponto de vista humano? Não seria errôneo omitir que dentro destas categorias estão alojados elementos que são considerados homogêneos apenas no âmbito de um prisma antropocêntrico? Ora, sabemos muito bem que foi preciso o aparecimento da espécie humana sobre o planeta para que este ponto de vista fosse possível: nada tem de universal.

A não ser uma compreensível ilusão de óptica, nada há, pois, que fundamente que as divisões do mundo que nos são apresentadas como “naturais” correspondam a algo existente “lá” na natureza: os “reinos” animal, vegetal e mineral, os níveis inorgânico, orgânico e superorgânico, as “categorias” indivíduo, grupo e sociedade... Nada garante que não correspondam apenas a leituras singulares do mundo; nada garante

que sejam obrigatórias e satisfatórias sob todos os aspectos. Afinal, não estamos cercados de pessoas que reivindicam o reconhecimento de novas províncias, nas quais possam acomodar variadíssimos fenômenos que dizem ter presenciado, sentido ou deduzido? Reivindicações que querem para o “mágico”, o “sociobiológico”, o “paranormal”, o “bioenergético”, o “imaginário”, o “inconsciente”, o “extraterrestre”, e assim por diante, um lugar entre os reinos de que a natureza “realmente” se comporia e aos quais pessoas “sábias”, “sãs” e “sensatas” deveriam se conformar? Aí estão os seres que não se enquadram completamente nas províncias oficiais, desafortadamente plantando-se sobre a divisória de dois ou mais lotes, ou esparramando-se indisciplinadamente de modo a simultaneamente ocupar dois ou mais territórios: são ornitorrincos, botos, morcegos, cogumelos, estados de matéria... que se fazem presentes para ensinar que não devemos nos deixar conduzir pela ilusão antropocêntrica e narcisista de que as categorias intelectuais se confundam com as coisas.

Portanto, deparamos com seríssimos problemas de premissas quando levantamos hipóteses e tentamos explicações cabais acerca das relações dos seres com a natureza. A própria questão geral contém implicitamente o pressuposto contestável de que “natureza” e “seres” sejam domínios ou instâncias diferentes que “se relacionam”. Fazemos o mesmo quando consideramos as relações de um organismo com o mundo ou com outro organismo: tacitamente admitimos que uma linha demarcatória separe o organismo do meio, que “organismo” e “meio” *existam* como entidades diferentes e que indivíduos sejam separáveis de indivíduos, cada um sendo uma plenitude em si. Mas será que estas separações, operadas por e no pensamento, encontrariam correspondência no mundo “objetivo”?

Assim, as premissas a partir das quais tem sido abordada a questão das “relações dos seres com a natureza” dificilmente resistiriam à reflexão. Não basta lembrar o simples fato de que não haveria “natureza” sem os “seres” que a povoam? E que “natureza” não é outra coisa senão um conceito, o do somatório ou amálgama dos entes que a compõem? Depois, não é elementar que cada organismo “individual” contém em sua origem dois organismos “individuais”, em cujas raízes estão oito outros, em cujas origens... configurando um infundável crescendo para trás e para a frente, em que o “individual” se torna abstração mais e mais impalpável? Mesmo no plano puramente lógico, a idéia de “indivíduo” seria in formulável sem que dela participasse alguma noção de “todo”, sob a forma de “natureza”, “espécie”, “sociedade”, “grupo”, “ambiente”, e assim

por diante, por oposição à qual a primeira encontraria sentido. A própria idéia de “indivíduo” não se poderia formular individualmente.

Há, por conseguinte, um problema filosófico e semântico fundamental, na raiz da questão da “relação dos seres com a natureza”: afinal de contas, o que é “natureza”? O que é “ser”? O que autoriza pensar os “seres” como separados da “natureza”? Onde começa, onde termina, no tempo e no espaço, um ser “individual”? Qual o limite entre um “ser” e outro?

Tudo indica que tal problema é também lógico, pois suas soluções serão sempre axiomáticas, jamais se as podendo comprovar. Não obstante – e o que é especialmente grave – dessas soluções iniciais incomprováveis irão se desdobrar raciocínios e mais raciocínios, nos diferentes sistemas de pensamento, querendo demonstrar que tais e tais verdades derivadas são “verdades comprovadas”, fundamentadas no “ser das coisas”. Não estarão, assim, os sólidos edifícios das “verdades comprovadas” erigidos sobre fundações precárias?

É claro que isto tudo vale para as “verdades” que estou proferindo. Talvez seja a sina de todo conhecimento a de em última instância se reduzir (ou se elevar) a uma declaração de fé. Desse destino não escapam os conhecimentos que se autoproclamam “objetivos”, que se querem verdadeiros porque sustentados por “fatos” e “evidências” empíricas: apenas expressam a fé em que o critério que define a Verdade reside nas evidências factuais. Dele também não fogem os conhecimentos que se arvoram verdadeiros em nome da razão: não é algo como uma espécie de fé nos poderes especiais da razão o que os sustenta?

Assim, há vários séculos nossos filósofos vêm pateticamente se esforçando para comprovar factualmente o primado dos fatos, ou para demonstrar racionalmente a superioridade da razão. Não faltaram os que quisessem comprovar racionalmente a precedência dos fatos; nem estiveram ausentes os que se dispusessem a fornecer evidências empíricas de que é pela razão que se acede à verdade. Ora, tantos séculos de esforços baldados talvez sejam um indício de que o problema possa estar sendo mal colocado, de que a questão da verdade não comporte maiúscula ou singular. É possível que tenha chegado a hora de sair do círculo vicioso, relativizando tudo isso e lembrando algo palmar: verdade é algo em que se crê, se previamente se aceitam como verdadeiros os critérios que a definem como verdade.

No que diz respeito a nosso problema específico, decorreria então que todo esforço seria vão, de descobrir o “verdadeiro” e “objetivo”

caráter da relação dos seres vivos com o mundo. *A fortiori*, seria vão querer desvendar a “verdade” da relação dos homens com a natureza. Assim, por reconhecer a precariedade das bases sobre as quais a discussão se assenta, está longíssimo da intenção deste trabalho qualquer ambição de Verdade. Por isso – e este é o grande fascínio do jogo intelectual – o leitor será convidado a confrontar pontos de vista, estabelecer diálogo entre teorias, sepultar provisoriamente idéias dominantes, ressuscitar conceitos, inverter pressupostos, desrespeitar o “óbvio”, praticar irreverência diante das autoridades do saber, relativizar “verdades”, relativizar a própria relativização...

Sem compromisso com a “verdade”, utilizar-se-ão nas páginas seguintes noções precárias e arbitrárias, noções que muitas vezes serão objeto de crítica – o que será feito sem sentimento de culpa, simplesmente porque não há outras, simplesmente por não se pretender “fechar” aqui a questão. Para mim, e espero que para o leitor, tratar-se-á de um exercício com a linguagem, de um cometimento quase lúdico de escancarar portas e janelas da mente, pelo prazer simples de liberar o pensamento, de fazer da reflexão algo flexível. Talvez isso não seja ciência. Pouco importa: sapiência talvez?

57

Mecanismo, organismo, informação

Os seres vivos se relacionam com o mundo de modo mecânico (isto é, modificando-o e sendo modificado) e de modo orgânico (ou seja, retirando do mundo o que lhes é imprescindível). Nada parece existir de errado nessas concepções, se vistas como complementares: a contem-plaçãõ da natureza a olho nu nos põe diante dessa “evidência”.

Não obstante, é possível submeter o mundo a uma observação mais “fina” e, em lugar de simplesmente admitir que as relações dos seres vivos com a natureza sejam mecânicas e orgânicas, podemos aceitar a premissa de que “mecânico” e “orgânico” são passíveis de ser comunicacionalmente concebidos – pelo menos no que diz respeito a alguns de seus aspectos.

Isto significa que, ao invés de supor que as relações dos seres vivos com o mundo se resumam a descontinuidades do tipo pressionar/ser pressionado, determinar/ser determinado, modificar/ser modificado, se adaptar/ser eliminado, ser mais/ser menos apto, ser mais forte/ser mais fraco... podemos considerar que estas relações polarizadas e descontínuas podem ser vistas também sob o prisma de seus aspectos

contínuos, das interações fluidas e fluentes, das dimensões plurívocas e multirrelacionais que comportam. Em suma, podem ser consideradas sob o ângulo do sistema de intercâmbio de informações que elas configuram.

Mais concretamente, em lugar de apenas admitir que uma planta necessite de certos componentes minerais e orgânicos da terra em que lançou sua raiz, de certos tipos de pássaros ou insetos polinizadores, da presença de certos elementos na composição do ar, de se proteger contra certos parasitas... podemos também considerar que esta planta deverá ser capaz de “reconhecer” os elementos da terra, do ar e da água antes de os absorver, de ser reconhecida por pássaros, insetos e parasitas e de os reconhecer, de discernir polens compatíveis, distinguindo-os dos incompatíveis... Todo este trabalho de distinção e reconhecimento envolve algum intercâmbio de sinais e mensagens – comunicação, enfim.

Seguindo esta perspectiva, seria possível considerar que o enfrentamento dos seres vivos (explorado e explorante, dominado e dominante, modificado e modificante, forte e fraco, mais apto e menos apto, sobrevivente e eliminado...) não é algo puramente conjuntural e aleatório, não é algo que dependa de puro embate físico de forças, energias e elementos químicos. Não sendo puramente aleatórios, estes enfrentamentos devem ocorrer em uma “direção” definida – o que exige, a cada instante, que algo parecido com uma “decisão” aconteça. Ora, para que isso tenha lugar, é necessário supor que os “dados”, ou seja, as informações relativas à “decisão”, estejam disponíveis.

Assim, uma ave de rapina que investe sobre sua presa deverá estar atenta aos movimentos desta, modificando em função deles o seu “plano de vôo”, procedendo a um verdadeiro *feedback* informacional, destinado a suportar as “decisões” sobre a trajetória a seguir. No mesmo sentido, uma cadeia de comedores e comidos – por hipótese, homens que comam porcos, que foram alimentados por peixes, que se nutriram de outros peixes, que são comedores de algas, que... – pode de certa maneira ser considerada como uma espécie de “cadeia de decisões”, possibilitada por disponibilidade de informações. Com base nessas informações, comedores identificam suas comidas, perseguidos reconhecem seus perseguidores, reagindo em consequência pela paralisia, disfarce, fuga ou ataque.

A postulação simples de um “instinto” que impulsionaria mecanicamente os seres vivos à satisfação de suas necessidades orgânicas não

é suficiente para esclarecer por que razão este vivente não ingere qualquer coisa, não elimina em qualquer lugar, não copula em qualquer época. Sabemos, ao contrário, que lhe é necessário discernir, através de sinais característicos, qual é e onde está o alimento, em que lugar é possível eliminar, quando está a fêmea sexualmente disponível... Além disso, para se manifestar, muitas vezes requer o “instinto” a presença de certas condições contextuais (que a presa esteja dentro do território, que o sol já tenha se posto, que o organismo esteja carente, que outros machos não estejam nas imediações...), condições estas para cujo reconhecimento uma espécie de “leitura” ou “cálculo” seria exigência prévia.

Não é necessário ser um *expert* em comportamento animal para compreender isto, pois não se trata de coisa estranha à observação de nosso cotidiano. Eis um exemplo banal: acreditamos (enganadamente, por sinal) ser o gato um caçador “por instinto”. Pela janela do quintal vejo um, escondido atrás de um arbusto e que se prepara para atacar o desavisado passarinho, que bebe da água contida em um vaso distante cerca de metro e meio do esconderijo. De longe, contemplo a cena: muito silêncio, movimentos cuidadosíssimos, atenção incisiva. Zás! Salto preciso, pássaro liquidado, ponto final. Mas não foi na direção do vaso que o gato saltou – foi para o alto, obliquamente que o caçador “decidiu” voar: será que o bichano “sabia” que ao percebê-lo o passarinho “decidiria” alçar vôo? Teriam estes animais “calculado”, em relação a si e ao outro, coisas como velocidades, ângulos, trajetórias?

Mais de uma vez surpreendi o felino exercitando assim o seu “instinto”: armando sempre a mesma emboscada, levantando sempre o mesmo vôo, para fazer vítimas sempre novas. Um dia, finalmente penalizado, resolvi aumentar de apenas alguns centímetros a distância entre o arbusto e o recipiente. E isto foi o bastante para que o gato desistisse de armar a emboscada, passando a contemplar com desatenta indiferença os passarinhos a beber. Não teria havido aí algo como “armazenagem” de informação, “memória”, “cálculo”, “previsão” – algo mais, enfim, que atuação de um “instinto” mecânico, algo de comunicacional, embutido no impulso orgânico que levaria o gato a caçar?

Não se trata de um acidente, ou de um privilégio particular aos felinos. Há registros atestando que chimpanzés cativos aos quais se havia fornecido caixas e bastões acabaram ao final de algum tempo

por colocar as caixas umas sobre as outras e por utilizar os bastões (ora como prolongamento do braço, ora como apoio para aumentar a capacidade de salto, ora unindo dois bastões pelas extremidades de modo a dilatar a extensão) para atingir bananas que inicialmente estavam fora do alcance. Livres em seus ambientes naturais, os chimpanzés fazem uso de “instrumentos” para retirar térmitas de suas habitações, operando algo parecido com o que fazem alguns pássaros, capazes de se servir de espinhos de cactos para desalojar insetos de seus esconderijos em buracos de árvores. Que dizer de alguns abutres africanos, que tomam pedras de cerca de cento e cinquenta gramas pelo bico e as lançam várias vezes contra um ovo de avestruz, até quebrar-lhe a casca, para comer o conteúdo?

60 Em casos como estes, nada de simplesmente “orgânico”, atuando de modo “mecânico”. Embora em escala macrobiológica e relativamente insólitos (para nós, que pensamos possuir o monopólio do instrumento, da linguagem, da comunicação, da inteligência, etc.), estes exemplos servem para colocar em evidência o fato de que processos como “luta pela vida”, “sobrevivência dos mais aptos”, “satisfação das necessidades”... comportam intermediações, transações entre o ser e o mundo. E que não seria absurdo admitir que mesmo para comer e viabilizar materialmente sua existência biológica deve o organismo estar inserido em uma rede de comunicação e informações. Alimento pode ser “tudo o que os instintos dos seres vivos colocam na categoria *comestível*”; mas, muito além disso, é necessário localizar, reconhecer, surpreender, ludibriar, modificar, seduzir...

Passando do individual ao coletivo, seria inconcebível uma sociedade – vegetal, animal ou humana – na qual esta rede de relações com a natureza não encontrasse lugar, na qual estas relações não figurassem como uma de suas estruturas fundamentais. Sociedade que não pudesse manter a vida de seus componentes não poderia obviamente manter sua própria existência, na medida em que lhe faltaria este requisito elementar que é a população. Coerentemente, o que se observa em grande escala é a própria sociedade funcionando como intermediação entre os organismos e o “mundo”, do qual os primeiros obtêm os recursos energéticos que lhes permitem viver.

Nesse sentido, muitas modificações do meio físico, de modo a elaborar um ambiente propício, são obras coletivas, às vezes resultantes de uma espécie de “divisão do trabalho” entre os organismos. Olhemos

as formigas, das quais se diz habitualmente serem capazes de construir “verdadeiros palácios subterrâneos extraordinariamente complicados”, construções apenas consistentes com a vida orgânica e social desses animais. Entre elas, há as que se entregam ao “cultivo” de fungos, dos quais fazem uso como alimento desde que estejam em determinado estágio de desenvolvimento que a natureza não produz espontaneamente. Outras – valham todas estas expressões antropocêntricas – “domesticam” pulgas e as “ordenham” para ingerir os sucos que segregam, sendo a troca de matéria alimentícia (assim como entre térmitas, abelhas e diversas outras espécies animais) algo bastante freqüente: quando uma formiga tem fome, pode parar diante de uma congênera e “solicitar” por meio de suas antenas que lhe segregue uma gota de alimento. Em situações como estas, relações com a natureza, relações corporais e relações sociais fundem-se em um amálgama único.

Há muito já se observou ser a “divisão de trabalho” uma característica marcante entre as abelhas: as rainhas põem, os machos as fecundam, as fêmeas estéreis são “operárias” (dentre as quais algumas “produzem” cera, outras alimentam as larvas ou fazem guarda à colméia, ou cuidam da limpeza, ou recolhem néctar e pólen...). No mesmo sentido, são numerosos os tipos de organização social nos quais se pode detectar uma espécie de repartição da tarefa de subsistir organicamente. Entre as aves de rapina, por exemplo, em geral é o macho que caça para toda a “família”, embora não alimente diretamente os pequenos, tarefa de que se desincumbe a companheira. Por toda parte, relações sociais e relações com a natureza se confundem: a ausência de inimigos ou competidores pode acarretar hiperpopulação e hiperdensidade social, do mesmo modo que os chamados animais “solitários” muitas vezes podem estar, por meio de uma organização social rarefeita, a oferecer uns aos outros um território suficiente para propiciar a cada um as condições coletivas de sobrevivência individual.

Não se poderia conceber no reino natural a existência – a não ser a título excepcional – de padrões de relações sociais que não tivessem simultaneamente a função de permitir a interação dos organismos com o *habitat* que lhes garante a vida, viabilizando a sobrevivência do indivíduo e (muito mais importante) a da espécie. Sem risco de incorrer em absurdo, poder-se-ia mesmo afirmar que quanto menor a autonomia do organismo individual em relação ao todo social, tanto

mais se pode esperar que a coletividade dos organismos tome para si a missão de garantir a permanência orgânica da espécie.

Não resulta disso, absolutamente, que os processos de competição, seleção, eliminação, etc. envolvendo organismos individuais estejam excluídos: muito pelo contrário, esta é uma das razões das inúmeras “hierarquias” constatáveis entre animais, nas quais os “superiores” são também os primeiros a terem acesso aos alimentos, às fêmeas, etc. Ao invés de puramente aleatórios e individuais, estes processos estão submetidos a uma espécie de lógica coletiva.

Ecologia social dos chimpanzés

62

Em precioso ensaio sintomaticamente intitulado “A Ecologia Social dos Chimpanzés”, Michael Ghiglieri [1985] colocou em evidência de modo bastante característico a questão das relações entre indivíduo, sociedade e natureza. Em suas pesquisas, Ghiglieri procurou seguir a orientação moderna de abordar os modos de vida dos animais preferentemente em seus ambientes espontâneos, admitindo seriamente a ressalva de que as condições de laboratório podem modificar em pontos importantes os comportamentos a observar. Em obediência a isto, seus estudos sobre os chimpanzés baseiam-se fundamentalmente em investigações de campo, nas quais tanto quanto possível o pesquisador se esforça por se adaptar às condições de vida dos animais observados, de certa forma “convivendo” com estes e cuidando de interferir o mínimo em seus hábitos.

Pesquisas desse tipo já se haviam desenvolvido em relação aos chimpanzés, não residindo no método geral a característica mais inovadora do trabalho de Ghiglieri. Nos estudos anteriores, entretanto, os pesquisadores costumavam oferecer alimentos aos animais, objetivando facilitar a aproximação. Exatamente neste ponto encontraremos a inovação fundamental que Ghiglieri introduziu: tentando acostamá-los gradativamente à sua presença, freqüentou rotineiramente por dois anos as fontes de alimentos dos que viviam em Ngogo, na reserva florestal de Kibale, em Uganda. Evitando trazer-lhes alimentos, Ghiglieri tornava a observação mais difícil, mas não pagava o preço de modificar o comportamento dos animais por lhes oferecer uma fartura artificial. Como conseqüência, pôde talvez pela primeira vez se aproximar da importância que as relações sociais têm para a sobrevivência entre os chimpanzés.

Cada “comunidade” contém cerca de cinqüenta membros e ocupa um território do qual os machos “estrangeiros” estão excluídos. Aí encontram-se em constante movimento, à procura de árvores frutíferas e outras fontes de nutrição. Em época de escassez, cada chimpanzé tem a opção de seguir seus próprios caminhos, à procura de alimentos; havendo fartura, entretanto, tendem a se congregar em grandes grupos, dedicando-se a atividades como catar-se uns aos outros, acasalar, comer e descansar.

Compreende-se agora que este modelo de estrutura social, fundado em movimentos de concentração e dispersão não poderia ser captado por estratégia de observação que consistisse em fornecer aos animais uma situação de fartura permanente, pois produziria agregação artificial do grupo em torno dos pesquisadores, suprimindo os mecanismos sociais de dispersão dos mesmos pelo território. Mais importante, essa inovação não é uma espécie de coelho subitamente retirado da cartola de um mágico, sabe Deus como. É decorrência coerente de um princípio teórico, a partir do qual Ghiglieri orienta seus estudos: “para entender a ecologia social de um grupo de animais é necessário identificar a base de recursos alimentares do grupo e observar *como o grupo se organiza para explorar estes recursos.*” (o grifo é meu)

63

Para compor sua alimentação, os chimpanzés catam insetos, caçam pequenos mamíferos e ingerem vegetais variados, dos quais aproveitam cascas, caules, flores, folhas verdes e sementes. Mas é nos frutos que encontram o principal de sua nutrição: a estes, dedicam cerca de 78% do tempo que passam a se alimentar. Acontece, entretanto, que dentre as mais de cem espécies de árvores que crescem em Ngogo, no espaço de 10 a 30km² do território de uma comunidade de chimpanzés, apenas uma em cada quatro produz frutos comestíveis para estes animais. Acontece também que os frutos mais importantes na composição da dieta dos chimpanzés não se distribuem de modo regular pelo território, ocorrendo com mais freqüência em grupos espaçados de árvores. Encontrar um desses grupos de árvores frutíferas não garante absolutamente uma refeição, pois elas raramente frutificam com ciclicidade regular e previsível. Nestas condições, não é difícil compreender que a estrutura social dos chimpanzés deverá especialmente se equipar para favorecer relações “estratégicas” dos indivíduos com o meio alimentar.

Além disso, os chimpanzés não são os únicos animais procurando frutos neste território. Em Ngogo, muitas vezes pode-se observá-los enfrentando pássaros e outros animais, entre os quais sete diferentes espécies de micos, duzentas vezes mais numerosos que os chimpanzés. Contra eles, é necessário duramente competir, pois, embora nenhum desses concorrentes tenha dieta tão intensamente dependente da ingestão de frutos, isto não elide o fato de os chimpanzés serem obrigados a orientar suas vidas pela premência de encontrar, antes que seus inúmeros rivais o façam, um alimento raro que desaparece com rapidez. Nas palavras de Ghiglieri, a síntese da gravidade do problema: “é surpreendente que os chimpanzés consigam sobreviver.”

Semelhante proeza explicar-se-ia, segundo o autor, pela habilidade que têm de aprender e acumular informações, de as discriminar e comunicar; por serem capazes de “planejar” itinerários em busca de alimentos, por saberem informar seus congêneres da localização de comida escondida, por serem dotados de “excelente” senso de relações espaciais e poderem “mapear” eficientemente o território... Invocando Richard Wrangham, que estudou os chimpanzés de Gomba, Ghiglieri os qualifica de *good botanists*, capazes de identificar uma espécie vegetal que esteja frutificando e de se por à procura de exemplares desta planta para obter frutos maduros.

64

Havendo fartura, os chimpanzés se organizam em grupos grandes, mantendo densas e intensas relações sociais. Em circunstâncias menos propícias, nos momentos de dispersão, a composição média dos grupos passa a ser de 3,6 membros, verificando-se, às vezes, até mesmo casos de indivíduos que partem isolados à procura de alimentos. Assim, a flexibilidade da estrutura social se mostra fundamental, proporcionando aos chimpanzés individuais possibilidade de enfrentar a competição implacável a que estão condenados. Adicione-se a isto, evidenciando ainda mais a importância vital da estrutura social, o fato de que nenhuma árvore frutífera individual, nem mesmo um grupo de árvores, poderia satisfazer às necessidades dos cinquenta e cinco membros da comunidade de Ngogo.

Se o tamanho do grupo a procurar alimentos fosse grande, o número de árvores a ser visitadas aumentaria proporcionalmente: um grupo de árvores com frutos suficientes para alimentar três adultos durante uma hora poderia abrigar trinta animais durante apenas seis minutos. Assim, um grupo de trinta deverá logicamente percorrer

uma distância dez vezes maior do que a que se exigiria de um grupo de três indivíduos para satisfazer as necessidades nutritivas. Ora, aumentando a distância a percorrer, incrementar-se-iam as exigências metabólicas de cada animal e isto exigiria, no final das contas, que o tempo de locomoção destinado à busca de alimentos passasse dos normais 10 a 12%, para 100% ou mais das horas claras do dia.

Graças à estrutura social baseada nos movimentos de concentração e dispersão, os chimpanzés podem conciliar a alimentação individual com as relações coletivas, reduzindo ao mesmo tempo a competição dentro da “comunidade” e os conflitos previsíveis em tempo de escassez. Aliás, em vez do conflito, são notáveis entre os chimpanzés os sinais vocais emitidos por indivíduos isolados (ou em “coro” por um grupo de animais) e que podem se irradiar por até dois quilômetros floresta adentro: tais sinais comunicam aos demais o achado de uma fonte de alimentos, convidando-os a partilhar; mas informam também sobre as dimensões do “coro” que já se encontra explorando a fonte, de modo a evitar viagens inúteis. A dispersão dos indivíduos em busca da sobrevivência não anula absolutamente a coletividade; muito antes, reafirma que a sociedade é simplesmente uma forma de (sobre)viver.

65

Um pressuposto viciado

Se não tomarmos o cuidado prévio de afastar os ilusórios pressupostos que apresentam o Homem como um *individuo* desde sempre pronto e acabado, como alguém completo em sua individualidade, a questão das “relações do Homem com a natureza” será de compreensão difícil. De fato, o fantasma do indivíduo autônomo, dono de si e de seus interesses, vem há muito inspirando as teorias antropológicas e sociológicas. Assim, tanto as que derivam da concepção hobbesiana de que a sociedade é uma espécie de “guerra” de todos contra todos que o Estado vem evitar, como as que se inspiram no pensamento de Rousseau, de que a vida social seria uma espécie de “contrato” associativo, representam – ambas – teorias que supõem a preexistência de indivíduos prontos para “guerrear” ou “contratar”, de *indivíduos anteriores e exteriores* à sociedade.

Não é difícil compreender que concepções dessa natureza sejam compatíveis com a visão de mundo de uma sociedade que cultua a individualidade, que tem o indivíduo, seus “direitos”, suas “necessidades”, sua “originalidade”, sua “propriedade”, etc. como uma

de suas instituições (não reconhecida enquanto tal) fundamentais. Nada estranhável em que variações em torno do tema “no princípio eram os indivíduos e fez-se a sociedade” constituam os mais importantes mitos das sociedades contem-porâneas e que estes se materializem em discussões do senso comum, tanto quanto em construções teóricas. Mas é preciso afastar este pressu-posto viciado, pois sem esta providência não escaparemos ao que se encontra predefinido como verdadeiro.

A exemplo do que acontece com todos os seres vivos, os homens devem viabilizar materialmente sua existência material. Sociedade humana alguma seria concebível, da qual estivessem ausentes os mecanismos comunicacionais que tornassem possível receber da natureza os recursos energéticos necessários à manutenção da vida: obviamente, impedir-se-ia a si mesma se impossibilitasse a vida de seus membros. Tal como entre animais e plantas, a vida humana em sociedade tem uma função existencial evidente. É *vida*, no sentido mais corriqueiro e banal do termo. O social humano não é absolutamente um luxo acessório, não é adereço com funções estéticas, a distinguir um ser especial. É requisito da mais concreta materialidade existencial. É componente da mais biológica e orgânica (sobre)vivência.

66

Mas os homens não se relacionam com a natureza de modo idêntico ao de árvores, com suas raízes mergulhadas no solo de onde extraem (quase) individualmente os elementos necessários à manutenção de suas vidas individuais. Diversamente de plantas e animais, os homens não se encontram organicamente programados a esta ou àquela forma de relacionamento com a natureza, não a têm dependente das características biológicas dos organismos individuais. Não há entre homens prescrição genética de buscar este ou aquele alimento específico na natureza, de obter desta ou daquela maneira organicamente prevista os recursos necessários à manutenção da existência. Evidentemente existem precondições naturais, na ausência das quais a vida humana não seria possível. O organismo humano deve respirar e exige que certos elementos estejam presentes na composição do ar; limiares de pressão atmosférica são imagináveis, fora dos quais a sobrevivência humana seria inviável; a exigência de um mínimo calórico abaixo do qual uma dieta não poderá por muito tempo manter o funcionamento do organismo é plausível. É razoável supor limites de temperatura acima ou abaixo dos quais viver seja impraticável para o ser humano...

Não obstante, estes limites são comparativamente amplos e flexíveis. Mais do que entre outros seres vivos, é característica dos homens poder “jogar” coletivamente com estes limites, neutralizando-os ou ampliando-os. Assim, os limiares da sobrevivência dos organismos individuais não se confundem absolutamente com os parâmetros coletivamente construídos: mais do que entre quaisquer outros animais, a “relação dos homens com a natureza” é relação dos homens entre si e depende das convenções simbólicas vigorantes em cada sociedade. Muito mais disso que das determinações biológicas do organismo individual.

Desde que a “relação” se dê através de uma cultura na qual se tenham desenvolvido os saberes, as técnicas, os artefatos e as crenças que permitam adaptação ou transformações, é possível aos homens viver sob as mais diversas condições físico-ambientais. E a (sobre)vivência nos ambientes “hostis” se faz possível, contanto que as relações não se verifiquem diretamente entre o organismo individual e o meio físico, mas se efetuem mediante uma coletividade que possua as fórmulas por meio das quais um mundo “inóspito” passa a ser “doméstico”. É fácil compreender: largados à nossa própria sorte individual, ser-nos-ia impossível (sobre)viver no ambiente dos beduínos, no dos esquimós, no dos *Sanumá*. Individualmente, ser-lhes-ia possível (sobre)viver em seus próprios ambientes físicos? Abandonados à nossa própria sorte individual e ao nosso próprio ambiente físico, (sobre)viveríamos.

67

Ora, colocar a questão da sobrevivência em termos de mera relação organismo individual *versus* ambiente físico corresponde a uma extraordinária simplificação do problema, do qual se elimina sumariamente a relação dos organismos entre si, isto é, a sociedade. Se entre animais e plantas, como já pudemos ver, este fator é de importância inabstraível, que dizer de sua relevância no que diz respeito à sobrevivência humana? Percebe-se logo o ponto crucial: como entre todos os seres vivos, e de modo muito menos desprezível, não há ambiente físico nem organismo individual que não seja social. Não há existência, sobrevivência não há – que não seja convivência.

Nem só de pão...

A alimentação sempre foi considerada um terreno privilegiado para se refletir sobre o caráter das “relações do Homem com a

natureza”. Não estando organicamente programados a exigir um alimento especial, os homens, a quem já se rotulou de “omnívoros”, em princípio são capazes de abrigar, em seus acomodantes tubos digestivos, tudo o que for comestível: comem qualquer coisa que quimicamente possa ser definida como alimento. Isto em teoria; na prática, entretanto, o que se observa é que esta virtualidade abstrata se realiza de modo restritivo nas diferentes sociedades. Cada uma considera “alimento” somente variedades limitadas de animais, vegetais e minerais, desprezando, às vezes com extremo asco, o “resto” – incluindo aí o que outros homens teriam por iguarias irrecusáveis.

São tão severas as convicções em torno da adequação de certos alimentos ao consumo humano, que as infrações às pautas estabelecidas costumam provocar as mais violentas emoções. A experiência dos professores de antropologia cultural demonstra largamente o quanto basta mencionar alguns alimentos que são tabu para nós, mas não para outros povos (piolhos, larvas de formigas, escorpiões fritos, vermes, carnes ligeiramente podres, o conteúdo do intestino de um animal sacrificado, morcegos, cavalos, cobras, lagartos, etc.), para perceber em quem escuta uma reação fortemente negativa. Não obstante, são alimentos desejados por quem participa das culturas que os definem como “desejáveis”. Fora da órbita de nossos costumes, muitos de nossos alimentos são rejeitados com repugnância, como acontece em algumas regiões da China, onde a ingestão de leite, um de nossos “melhores” alimentos, é simplesmente inconcebível e a mínima referência à idéia de “beber leite”, é capaz de provocar ânsias de vômito no interlocutor. Não é conhecido, a propósito, o exemplo dos hindus da Índia, que por nada neste mundo comeriam carne de vaca?

Com efeito, houve até quem sugerisse [Sahlins: 1979, p. 191] que a América fosse a “terra do cachorro sagrado”, alusão ao fato de ser a aversão à idéia de comer a carne desse animal tão simbólica e socialmente convencionada entre nós, como o são os sentimentos de um hindu diante da possibilidade de se servir da vaca como alimento: mesmo famintos, é duvidável que transformássemos nosso cãozinho em acepipe. Para os *Punjabi* a recusa de comer carne de vaca constitui caso especialíssimo de uma regra geral, pois sentindo repugnância pelo comer fêmeas de toda espécie, com menos razão ainda aceitariam a ingestão da carne deste animal. Mas as regras *Punjabi* que determinam tal recusa não se manifestam no que respeita ao consumo

de leite, o que ilustra o quão sutis e sofisticadas podem ser as convenções alimentares.

Longe de alguma determinação orgânica, em cada sociedade é uma complexa gramática de convenções que estipula o *que* é alimento, para *quem* e sob *quais* condições. Regras distinguem “alimentos” de “não-alimentos” e decidem que certos alimentos são impróprios ou proibidos para certas pessoas: alguns são interditados às crianças, outros aos velhos, às mulheres menstruadas, aos doentes, aos mortos... Que haja alimentos especiais ou obrigatórios para determinadas ocasiões ou tipos de pessoas, é algo que um simples olhar para nossos próprios costumes evidenciaria, tanto quanto é evidente não se os poder preparar, servir ou comer de qualquer maneira, eximindo-se de observar minuciosas fórmulas e etiquetas. As sociedades deliberam, por meio desses ritos, se alguém merecerá ser considerado “humano”, ou se deverá ser vomitado para fora deste território. Assim, alimentando-se como fazem todos os seres vivos, os homens privilegiam, entretanto, este domínio, para assinalar com veemência sua diferença e as diferenças dos homens entre si.

Não há, pois, alimentação humana puramente instintiva, escravizada a impulsos orgânicos. Mesmo o mamar, que do ponto de vista do recém-nascido poderia aparentar ser assim, não o é inteiramente, já que os bebês começam cedo a responder às atitudes dos adultos. Segundo as convenções, o leite materno pode ser algo “perigoso” a ser evitado, “excremento”, pois é algo que “sai” do corpo, ao invés de “alimento”, coisa apropriada ao consumo de animais mais que destinada à nutrição das crianças... Entre os *Punjabi*, por exemplo, não se permite à mãe amamentar durante os três primeiros dias, substituindo-se o leite, “muito grosso” e que poderia “fazer mal” à garganta do bebê, por água adocicada, até que a mãe se tenha submetido a uma série de ritos de purificação.

Durante o século XVIII europeu, as mulheres da burguesia consideravam pouco digno elas mesmas amamentarem os seus filhos. Copiando o que já faziam as senhoras da aristocracia, transferiam para outras o desempenho dessas funções “desagradáveis”. Amamentar o filho, neste contexto, corresponderia à confissão de não pertencer à melhor sociedade; seria cometimento despudorado e ridículo, passível de transmitir imagem animalizada da mulher, mostrando-a como uma “vaca leiteira” [Badinter: 1985, p. 96]. Mas não são tais sentimentos o oposto daqueles que animam os militantes dos atuais movimentos pró-aleitamento, para quem amamentar é ato “saudável”, “natural”, “sublime”?

Exemplos como estes nos dão a evidência de que mesmo o gesto elementarmente orgânico de se alimentar depende das relações dos homens entre si, mais que das relações diretas do indivíduo com o meio natural, do qual o próprio organismo é componente. Embora indiretamente é isso mesmo que nos ensinam os “meninos selvagens”, alguns dos quais, segundo relatos [Malson: 1964], teriam absorvido marcas profundas dos animais com que conviveram, a ponto de “farejar” os alimentos e de beber água “por lambidas”: deles aprendemos que muito mais que orgânicas, instintivas ou inatas, as “relações dos homens com a natureza” devem ser aprendidas. Tal faculdade (ou exigência) de aprender as convenções do grupo é uma das características mais genuinamente singularizadoras da especificidade humana.

Necessidades orgânicas?

70

Os homens não podem apenas definir largamente o que da natureza é “alimento”. Eles não se limitam a decidir convencionalmente que classes de alimentos são adequadas para que categorias de homens, ou a estabelecer o que se deva comer em circunstâncias especiais (como aniversários, casamentos, funerais, natal, ano novo, semana santa, menstruação, recuperação de doença...). Decidem também quais deles deverão se relacionar diretamente com a natureza para obter a comida de que todos necessitam.

Assim, se entre os *Bororo* as mulheres cultivam o solo, entre os *Zuñi* esta é uma atividade tipicamente masculina. Entre os *Guayaki*, os homens caçam enquanto as mulheres coletam e transportam. Estas últimas não devem caçar também para os esquimós, mas para algumas tribos do oeste americano é delas a responsabilidade pela captura de coelhos. Os bosquímanos africanos pensam que os homens não devam colher, embora deles se aguarde a coleta de determinados produtos vegetais. Em cada sociedade, poderemos encontrar uma organização social a comandar as relações dos indivíduos com a natureza, a decidir quem trabalha em quê, com quem e para quem; a estabelecer quem poderá receber o que se produzir, como os produtos deverão circular e quem poderá ser dispensado de produzir diretamente a sobrevivência natural.

De tal modo é importante a intermediação da sociedade nas “relações dos homens com a natureza”, que hoje se tornou possível, sem absoluta-mente incorrer em absurdo, perguntar se é mesmo a sobrevivência orgânica dos indivíduos a razão de ser das relações da

sociedade com o mundo. Afinal, será mesmo aquilo que possa satisfazer às necessidades orgânicas individuais, o que os homens vão buscar na natureza? Nas sociedades humanas, terá mesmo a economia a função de prover às necessidades primárias? Estarão mesmo as instituições, as crenças, os ritos, as técnicas, os tabus, os saberes... a serviço da manutenção dos organismos humanos individuais?

Até certo ponto, a resposta a estas questões poderia ser positiva, pois para animais, plantas ou homens, não poderia existir sociedade sem população, nem esta última sem indivíduos vivos. Mas, como explicar então que os homens não sejam como árvores, ou como animais de vida social menos elaborada, que extraem da natureza, cada um individualmente, aquilo de que o organismo individual necessita para viver? Como compreender que nas suas relações com a natureza, os homens não extraíam dela somente o que teria uma explicação imediata na “satisfação de necessidades”? Que sentido atribuir ao fato de que muitas vezes *aquilo que se destina a ser trocado*, coisas por intermédio das quais se possa (ou não) obter os bens que viriam a satisfazer necessidades orgânicas, seja objetivo das “relações com a natureza”? Em outras palavras, por que os homens produzem também aquilo que não consomem, aquilo que nada tem a ver diretamente com “sobrevivência orgânica”?

71

Muito mais ainda: que razões levariam os homens ao luxo de dispensar, muitas vezes em situação de fome, a ingestão de elementos nutritivos, a destruir ou deixar perecerem montanhas de alimentos? Se “satisfazer necessidades” fosse o motivo fundamental que levasse os homens a procurá-los na natureza, por que então não consumir os alimentos imediatamente e *in loco*? Por que os gestos de matar, colher, pescar, capturar, coletar, etc., não se confundem com os atos de comer, saciar, satisfazer? Que sentido teria a interposição de rituais, mitos, tabus, se a captura de alimentos e a deglutição deles fossem cometimentos de caráter apenas gastrointestinal?

Por toda parte, não se limitam os homens a engolir seus alimentos, uma vez os encontrando na natureza. Não existe alimento humano em estado bruto, devendo cada um receber tratamento ritual e simbólico destinado a promovê-lo de algo “cru” a algo “cozido”. Assando diretamente no fogo, cozinhando com auxílio de água, descascando, lavando, cortando, misturando a outros alimentos, temperando, ralando, estabelecendo condições especiais e maneiras

predeterminadas de os consumir... os homens sempre arranjam maneiras de “domesticar” os alimentos, de “desembrutecê-los” e humanizá-los, de culturalizá-los, enfim. Universalmente, distinguem-se as sociedades umas das outras, auto-identificando-se pelos alimentos que ingerem e pelas maneiras particulares de fazê-lo.

Exceções aparentemente gritantes mostram-se particularmente ilustrativas dessa regra geral, logo que examinadas com atenção. Tal é o caso, por exemplo, dos *Dorze*, que apreciam comer carne crua, mas que exigem ao mesmo tempo que os animais tenham sido deitados sobre o lado direito e mortos por um sacrificador especialmente qualificado: recusam os que tenham morrido ou sido mortos por procedimento diferente. Com este “cozimento” simbólico, os *Dorze* atualizam à sua maneira o princípio geral de transportar os alimentos animais do estado natural para o cultural, do “cru” para o “cozido”, transformando assim uma possível relação orgânica e individual com a natureza em relação cultural e coletiva. Em outras palavras, aí está um aspecto do estilo *dorze* de transformar “necessidades individuais” em vínculos sociais, de definir socialmente o que entender por “necessidades” [Sperber: 1975, p. 132].

72

Os esquimós da América observam rigorosa distinção entre animais de “inverno” e animais de “verão”, associando a esta distinção todo um complexo sistema de relações rituais que interconecta a sociedade e os mais importantes desses animais [Radcliffe-Brown: 1973, p. 159-160]. Por causa desse esquema de ordenação do mundo – e apenas por causa dele – os esquimós se vêem interditados de comer carne de rena (alimento de verão) e a de morsa (de inverno) no mesmo dia; além de se obrigar a associar as pessoas nascidas no “verão” ou no “inverno” com os animais da estação correspondente. Vemos logo que quase nada, ou muito pouco, existe aí de determinação natural, de função primariamente orgânica e individual. Pelo contrário, são as conveniências coletivas que mais uma vez imperam.

Os esquimós da Groenlândia [Eisenberg: 1974, p. 348] se organizam economicamente em torno de um jogo complexo de relações grupais e interpessoais, associado à distribuição de caça e pescado. Aqui, a partilha de alimentos não assegura somente a sobrevivência material: concretiza também uma rede sofisticada de liames sociais, em razão de regras extremamente sutis e complexas que determinam o que deve ser dado a quem e por quem. Teatralizam-se nessas ocasiões os vínculos de parentesco e a identidade dos grupos sociais, pois o simples fato de

retalhar os animais e distribuir suas partes constitui verdadeira dramatização, por intermédio da qual se oferece aos jovens e às crianças uma demonstração veemente das relações de parentesco, das certíssimas obrigações recíprocas que acarretam.

Os etnógrafos encontram por toda parte o testemunho de que “alimento” é algo para distribuir, antes de ser coisa para consumir. Ninguém o encara como objeto que o mesmo sujeito produz, possui e consome. Às vezes, como entre os *Svaneta* do Cáucaso, quando uma família resolve imolar um boi ou sacrificar algumas ovelhas, os vizinhos acorrem de todos os lados, após o que a família jejuará semanas inteiras, contentando-se com absorver apenas um pouco de farinha diluída em água, até que novo festim aconteça. No mesmo sentido, o caçador esquimó da baía de Hudson tem direito a conservar somente os dentes e um membro anterior da morsa que abater, devendo, sempre em obediência a regras bem definidas, distribuir o restante do animal entre aqueles que o ajudaram. Isto em tempo de fartura, pois se a circunstância for de escassez, todas estas regras de distribuição ficam suspensas, passando a presa a ser considerada propriedade coletiva. Aliás, não confirma isso a experiência biográfica de cada indivíduo, que mostra que na infância e na velhice o alimento vem de outrem e que os sexos têm responsabilidades diferentes no seu fornecimento e preparação?

73

Pierre Clastres [1974, p. 99-100] soube colocar em evidência cristalina esta dimensão comunicacional da sobrevivência humana, ao estudar junto aos *Guayaki* a manifestação particular de uma instituição de difusão larga entre os povos caçadores: o tabu que interdita o captor de ingerir suas próprias presas. Entre os *Guayaki*, esta proibição é conscientemente sustentada, explicitando-se cada vez que repetem “os animais que matamos, nós mesmos não os devemos comer”. Ora, uma regra desse tipo é especialmente significativa quando consideramos o papel importantíssimo que a caça desempenha na alimentação desse povo. Mesmo assim, ou por isso mesmo, quando um *Guayaki* chega ao acampamento, de volta de uma expedição, entrega o resultado de seu labor à família e a outros membros da sociedade, e abstém-se de provar da comida preparada por sua mulher. Assim, cada indivíduo passa a vida a caçar para os outros e a receber destes o seu próprio alimento.

Uma rede de integração coletiva tece-se, assim, observada estritamente até nas brincadeiras dos meninos não-iniciados, quando brincam

de matar passarinhos. Por este caminho, os *Guayaki* evitam a dispersão do grupo em famílias elementares. E é necessário evitá-la, pois se a fragmentação ocorresse, os indivíduos morreriam de fome, a menos que renunciassem ao tabu. Mas esta renúncia é hipótese descartável, uma vez que os *Guayaki* acreditam que aquele que comer do animal que caçou se tornará *pané*, um azarado na caça. Incapaz de caçar, o indivíduo, tal qual concebido nesta sociedade, se desqualifica enquanto ser masculino e humano, além de inviabilizar a própria existência biológica. Desse modo, não há saída, o círculo se fecha: *receber e transmitir* alimentos são gestos obrigatórios. Eis a brilhante conclusão de Pierre Clastres, em suas próprias palavras: “a disjunção dos caçadores de suas caças funda a conjunção dos caçadores entre si. E cada caçador individual se transforma em uma relação.” É necessário conservar a integridade do grupo, para garantir a sobrevivência individual. Diante disso, cabe a pergunta: será principalmente a “sobrevivência orgânica individual”, o que os *Guayaki* vão buscar na natureza?

74

Que nos ensinaria sobre “necessidades biológicas” o exemplo dos *samurai* [Benedict: 1972, p. 128] que, sob pena de desprestígio e de desonra, não podia se deixar vencer pela sensação de fome e que, quando famintos, palitavam os dentes ostensivamente, só para darem a impressão de terem acabado de comer? Estão aí também, à espera de nossa reflexão, os relatos dos primeiros cronistas que visitaram o Brasil e que nos falam de como os *Tupinambá* preferiam se fazer passar fome, a deixar que a sofressem os prisioneiros: é que entre eles a posse de cativos atribuía imensa deferência social aos guerreiros, razão pela qual, em caso de penúria optavam por ficar sem comer, mas conservando tão valiosos estandartes – os mesmos, aliás, que bem mais tarde viriam a ser transformados em alimentos cerimoniais dos que os pouparam em época de “necessidade” orgânica.

De longa data são conhecidas as cerimônias do tipo *potlatch*, aquelas em que, mediante festividades, gestos ostentatórios, declarações públicas, se procede a distribuições de bens. Nestes rituais, em várias sociedades, aqueles a quem as riquezas são oferecidas não as podem recusar e automaticamente se obrigam a retribuir com generosidade equivalente ou superior, sob pena de decaírem na estima social. É interessante observar que freqüentemente, ao invés de serem dados diretamente, os objetos são destruídos, de modo a exigir novas destruições de bens como contrapartida. De destruição em destruição,

inaugura-se um crescendo que pode chegar a suicídios rituais, como acontecia entre os celtas, cujos chefes especialmente encontravam uma maneira “razoável” de não perder estima social ao aniquilar a própria “sobrevivência individual”, destruindo-se a si mesmos – mas honrando o supremo dever de retribuir um presente aceito!

O espírito utilitarista certamente não era o que impelia os *Chochoni*, os *Chipewiana*, os *Klamath*, a destruir com os mortos os bens mais importantes. Também não era o que levava os *Maido* e outras tribos californianas a dilapidar quantidades enormes de riquezas todos os anos nos ritos de aniversário dos mortos. Essas destruições vão todas contra o princípio do benefício material do indivíduo, nada tendo a ver, muito pelo contrário, com “sobrevivência orgânica”.

Ao olhar individualisticamente inspirado, típico da cultura em que vivemos, práticas e crenças como estas podem até parecer amontoados de “superstições”, “bobagens”, “ignorância”... Não obstante, as etnogra-fias dos diversos povos nos dão abundantes indicações de existir aí um ensinamento profundo: o de que, embora a “satisfação das necessidades orgânicas” desempenhe um papel não desprezível nas “relações dos homens com a natureza”, sua importância tem sido freqüentemente exagerada por uma reflexão presidida pelo equívoco filosófico de colocar o organismo humano individual como *fons et origo* das instituições sociais, como semente que germinaria em costumes, hábitos, crenças, técnicas e saberes. Nos confins da perplexidade e do paroxismo, esses costumes tão “exóticos” que acabamos de evocar exibem a nossos olhos princípios banais, sapiências palmares: que o coletivo tem precedência sobre o individual; que conviver é mais importante que viver; que a sobrevivência social é tão importante quanto a orgânica e que esta última só existe para os homens nos quadros de um sistema particular de convenções simbólicas.

75

Sobrevivência. Qual? De quem?

Espalhadas por todos os continentes, sabedorias de muitíssimos povos incluem na reflexão sobre a relação dos homens com a natureza não apenas pressupostos sobre relação entre sujeitos e objetos, entre seres vivos e coisas. Os mitos, os ritos, as práticas contêm simultaneamente concepções coletivas sobre as relações entre a vida e a morte, os vivos e os mortos. Por toda parte, os homens reafirmam, contra o elemento natural ameaçador (fome orgânica, morte

individual...), a superioridade da vida coletiva – todas elas querendo assegurar que esta última é capaz de independer simbolicamente das determinações orgânicas, todas elas clamando ostensivamente os paradoxos aparentes de que “destruir” é a suprema manifestação do “possuir”, que “ter” não se realiza plenamente senão no “dar” e que – para o pasmo dos que advogam as ideologias individualistas – “morrer” é a mais solene manifestação do “ser”. Acolhendo o que nos dizem estas sabedorias, impor-se-á uma inversão completa dos termos nos quais o problema da “sobrevivência” tem sido pensado, nele incluindo nada mais nada menos que a *morte*.

Ora, apesar de alguns animais, vários insetos em estado larvar ou adulto, manifestarem às vezes uma simulação de morte; apesar de os animais reagirem a um algo de morte contido no perigo, na agressão, no inimigo; a despeito de serem munidos de aparelhos de defesa e ataque, em última instância protetores de vida ou produtores de morte, os homens são os únicos seres dos quais se pode dizer terem consciência da morte, os únicos a saberem da precariedade e do efêmero de suas estadas sobre a terra. E para um ser consciente da morte a questão da “sobrevivência” se coloca de modo muito mais complexo – de forma alguma se limitando à simples manutenção física do organismo individual.

É claro que o animal tem certa percepção da morte: não há como negá-lo. Ele a sente, ou pressente, como um perigo que o ameaça e reconhece os seus predadores, reagindo em sentido contrário. Ele tem uma certa sensibilidade quanto à aproximação do seu fim, o que lhe permite procurar um lugar para morrer. Mas, reconheceria a morte a mãe chimpanzé, que passeia com o cadáver decomposto de seu filhote? Seria possível a um animal transmitir a seu congênere a experiência da morte? Não. Animais e plantas não se sabem mortais, não podem se representar a morte, não a podem conceptualizar – ainda que, no plano da sensibilidade, de alguma maneira a possam captar. Os casos de alguns cães, dos quais se disse terem se recusado a abandonar a proximidade do túmulo do dono, ou que vieram a morrer logo após a morte deste, e que demonstrariam assim alguma consciência da morte, são absolutamente excepcionais. São exceções que confirmam a regra, pois mostram bem que a consciência da morte está ligada à participação em uma sociedade humanamente organizada: afinal, não há notícia de comportamento semelhante entre os canídeos em estado selvagem.

Nunca será demais insistir sobre a importância antropológica da consciência da morte, pois ela se situa no entroncamento das relações entre as espécies e o mundo e entre os indivíduos e as espécies. Por ela, os homens se distinguem mais nitidamente dos outros seres vivos e a vida humana adquire sua coloração mais fundamental: “viver” e “sobreviver” adquirem para cada homem, em cada cultura, um conteúdo relativo, uma carga semântica muito além do puramente biológico. Por toda parte acreditam os homens que a morte seja uma forma de continuação da vida, que o morto não cesse de existir, que apenas se liberte do aspecto terrestre de sua existência para continuá-la em outro lugar, sob outra forma. Por isso, eles não cessam de se relacionar com os vivos e não interrompem suas relações com a natureza: para a surpresa dos apologistas da “sobrevivência orgânica”, toda sociedade deve também assegurar a sobrevivência dos mortos.

Tal sobrevivência implica igualmente produção, distribuição e consumo. Tanto quanto a dos vivos, exige uma rede de relações entre homens, natureza e “sobrenatureza”. Funda relações de troca que supõem reciprocidade – retribuições por parte dos mortos dos bens que lhes ofereceram os vivos: eis aí o sentido dos sacrifícios, dos alimentos oferecidos aos mortos, das riquezas destruídas em homenagem a estes...

Muito distante do pensamento malionowskiano de que as necessidades orgânicas do homem fornecem os imperativos fundamentais que conduzem ao desenvolvimento da vida social, as considerações prece-dentes levam-nos obrigatoriamente a duvidar de que o princípio do “instinto de sobrevivência” dos organismos individuais possa continuar sendo aplicado ao entendimento dos seres humanos. Estaria este “instinto” igualmente presente nesses seres para os quais a sobrevivência do outro é tão importante ou mais que a sua própria? Seria imperioso, com a mesma intensidade, esse “instinto”, entre os únicos seres capazes de produzir voluntariamente a autodestruição? Entre estes seres para quem em nome da sobrevivência *do e no* imaginário coletivo, a porta do suicídio está sempre entreaberta, teriam todos estes termos – “indivíduo”, “orgânico”, “sobrevivência”, “necessidade”, etc. – o sentido naturalista que se lhes tem procurado atribuir? Basta retirarmos as lentes de grau e cor individualistas e individualizantes, através das quais nossas ideologias nos convidam (ou obrigam) a enxergar o mundo: descobriremos ser a resposta um

veemente “não!” – que será preciso repensar a problemática das relações econômicas a partir de outras premissas.

O mito de origem

Uma espécie de antropologia de *folk*, algo como uma teoria popular e caseira sobre a natureza e a história do Homem, povoa nossas mentes. Nas culturas ocidentais, quase por toda parte, admitem-se “verdades” sobre o surgimento da espécie humana, suas singularidades, potencialidades, destino. Entre nós, no âmbito deste saber folclórico, há um consenso praticamente inquestionável: os homens teriam vindo da penúria e da miséria, de um estado em que mal teriam podido prover à própria subsistência, escravizados à ditadura da natureza e às imposições das necessidades orgânicas.

De acordo com esta teoria, o Homem primordial mal se poderia distinguir dos animais, nos quais teria encontrado inimigos cruéis prontos a destruí-lo. Contra estes, conseqüentemente, deveria manter incessante combate. “Luta pela vida”, na qual a vitória viria a significar “sobre-vivência” e continuidade da espécie. Embate sem fim, do qual iria sair vitorioso o “mais forte”. Da agressão de tudo e de todos (predadores, chuva, vento, raios...) este quase-animal, entregue à sua fraqueza, despo-jado, desprotegido, desequipado de garras, presas, venenos, asas ou força física, teria conseguido milagrosamente triunfar e sobreviver. E isto porque teria disposto de uma espécie de força superior, dom que o singulariza, que lhe permite fazer curvar diante de si toda a criação: a inteligência.

Estamos profundamente embebidos desta teoria. Cedo em nossa vida aprendemos a repetir que o Homem é um “animal racional”, por oposição aos outros, que não o seriam. Fomos desde crianças conduzidos a pensar a Razão como atributo humano por excelência, como aquilo que o teria feito superior ao resto da existência e que o teria dotado de direitos especiais sobre as outras espécies. Em virtude da razão, segundo acreditamos, poderíamos conquistar o mundo, fazê-lo escravo, acumular nossas forças, fazendo-nos mais e mais poderosos, mais e mais capazes de domesticar o ambiente hostil, de realizar nossa humanidade, vendo-nos, conseqüentemente, mais e mais felizes.

Seria “racional”, assim, tudo o que materializasse o controle do mundo pelo Homem. E “mais racional” aquilo que concretizasse o incremento dessa ascendência. Reside aí o motivo pelo qual gostamos

de imaginar que o instrumento seja o cristalizador por excelência dessa superioridade racional: não temos as garras, mas temos as lanças; falta-nos a velocidade, mas possuímos a roda; somos desprovidos de pêlos, mas dominamos o fogo. Dominados inicialmente pela natureza, teríamos, não obstante, aprendido a fazer uso dela, revertendo essa relação: o fogo hostil teria virado protetor, as pedras e ossos teriam se transformado em armas, os animais em alimentos, vestimentas ou escravos, as plantas em tintas, venenos, abrigos... Segundo a teoria, quanto mais definitivamente pudesse ser revertida a relação de domínio da natureza sobre o Homem, mais materializada e implementada a Razão, mais intensamente efetivada a natureza singular do Homem: por isso há graus diferentes de racionalidade, por isso há um crescendo de humanidade.

Para esta antropologia do senso comum (mas não somente), a história humana não seria outra coisa senão o desenrolar constante dessa ten-dência, o manifestar-se contínuo da superioridade do Homem sobre a natureza e da superioridade do Homem sobre si mesmo: a Razão acumula-se, os instrumentos se superam, o Homem evolui. De cada momento é de se esperar um progresso sobre o anterior, a descoberta de novos e mais competentes meios de controle sobre o mundo. Assim, dos píncaros em que pensamos nos encontrar, olhamos hoje para o passado e perguntamos, com sentimento misto de superioridade e comiseração: “afinal de contas, como foi possível viver em circunstâncias tão primitivas?”

“Idade da Pedra”, “Paleolítico”, “Homem das Cavernas” são evocações familiares nos livros, nos jornais, nas estórias infantis, nos programas de televisão, no nosso dia-a-dia. São também adjetivos, quase sempre pejorativos, com os quais se tenta atribuir, a algo ou alguém, condição de menos humano, ou incompetência na realização de progressos humanizadores. São idéias que fazem parte de nosso imaginário cotidiano – espécie de mito de origem, a atribuir sentido às opções existenciais de nossa civilização: conquistar, conquistar; acumular, acumular; racionalizar, racionalizar; consumir, consumir; evoluir, evoluir...

Paralelamente, por uma espécie de rebatimento do passado sobre o presente, projetamos tais concepções sobre nossos “contemporâneos pré-históricos”, os “selvagens” ou “primitivos”. Não é por isso que os vemos como testemunhas vivas do passado, como espécies de fósseis semoventes, a atestar a veracidade do nosso mito de origem? Nas florestas, desertos,

montanhas, nos confins perdidos da geografia, não estariam escondidos estes seres “imatuross” – entregues à faina exaustiva de sobreviver, massacrados pelas “necessidades”, caçando, coletando, pescando, apesar da tecnologia “rudimentar”, incapazes de produzir cultura, entregues a superstições, medos e magias – apenas para ilustrar a infância da Humanidade? Não estaria aí o motivo de às vezes nos relacionarmos com eles protetoramente, como se constituíssem uma espécie de patrimônio histórico?

80 Importa pouco, para o raciocínio que estamos seguindo, saber que esta teoria de *folk* apresenta versões mais sofisticadas e documentadas, apoiadas em doutos saberes. Também não é muito relevante localizar o berço genuíno desses pensamentos: se nas bibliotecas ou gabinetes de trabalho, se nas pesquisas, escavações ou reflexões dos sábios, se no fluxo despreocupado das opiniões e das idéias trocadas nas ruas, nas conversas informais ou nas estórias narradas de avós para netos; se, ainda, nos mitos e lendas de nossa sociedade, por meio dos quais, como em tantas outras, encontramos descrições de como o Homem descendeu de animais e como conseguiu se diferenciar deles... O importante é que esta teoria é um fato cultural – um mito e suas várias versões – passível enquanto tal de ser decifrado e interpretado como documento etnográfico da sociedade de que é manifestação. Que diretrizes de vida apresenta? Que modelos de pensamento, sentimento e ação?

Nos últimos anos vários antropólogos têm procurado responder estas questões, tentando cumprir a tarefa de interpretação e lançando seríssimas dúvidas sobre os fundamentos científicos da teoria: há miséria primordial? há evolução? há homens menos racionais? tecnologias superiores e inferiores existem? necessidades? entre homens é possível algo como “incapacidade de produzir cultura”? dominar a natureza ou ser por ela dominado correspondem a dilema inexorável? mais poder é sinônimo de mais felicidade? o *Homo oeconomicus* é o paradigma da natureza humana? e, principalmente, nossos sábios sustentam esta teoria por quê?

A falácia da miséria original

A tese da miserabilidade inicial do Homem nunca foi tão incerta. Primeiro, porque não há notícia de espécie vegetal ou animal que tenha vivido na miséria em suas condições naturais de existência. Salvo nos casos excepcionais de desequilíbrio ecológico, tais espécies absolutamente não existem. Não bastando esta simples constatação

do bom senso, estão aí, em segundo lugar, indícios arqueológicos que poderiam ser vistos como possíveis contestadores da penúria original: sendo difícil a identificação de objetos líticos pré-históricos (pois podem ser de origem humana ou outra qualquer), a cautela exige do arqueólogo que só atribua sentido aos documentos de pedra ao lado de uma multiplicidade de outros vestígios humanos. Esta quantidade, considerando o tempo decorrido e a dificuldade de conservação, representa outra ainda maior. Ora, não há aí, nesse simples fato, a indicação de uma certa abundância?

Algumas vezes os arqueólogos têm encontrado objetos de transporte penoso em locais muito distanciados de seus pontos de origem (seixos longe dos rios, por exemplo): que ser miserável teria desperdiçado tanta energia para esta locomoção custosa e sem recompensa prática, pois os objetos são descobertos apenas amontoados? Mais ainda, se os materiais líticos começam a ser descobertos em grande número, esboçando uma tipologia diversificada, em cada tipo existindo exemplares variados, não podemos com bastante plausibilidade supor terem sido numerosos os objetos de conservação menos fácil, como os feitos de madeira, ossos, peles, galhos, folhas, barro? É claro que não poderemos perseverar no erro grosseiro de acreditar que a ausência destes objetos em nossos museus seja expressão da inexistência deles na vida dos homens!

Não apenas a quantidade de objetos insinua não terem sido esses tempos marcados pela míngua: são antiqüíssimos os indícios de um interesse não-pragmático dos homens pelas coisas, da projeção nelas de caprichos religiosos, mágicos ou estéticos, da consideração delas como objeto para a reflexão mais que algo destinado à satisfação de um impulso instintual. É o que testemunham os fragmentos de ocre vermelho em um pedaço de lava verde descobertos em Olduvai, e também na gruta número um de Mas de Caves (400 a 500 mil anos) – documentos por enquanto absolutamente excepcionais, é verdade.

Mas na escala de 40 a 60 mil anos os indícios se multiplicam desse desinteresse do pragmático, como uma grande concha de molusco espiralada, cristais de quartzo e de galena, blocos de pirita com formas incomuns, encontrados na gruta de Hyène. Rigorosamente, talvez estes objetos não possam ser considerados obra-de-arte. Mas não deixa de ser interessante que tenham sido deslocados de seus lugares de origem para desempenhar a função única (?) de servir à contemplação do olhar.

Lembremos dos afrescos das cavernas, das sepulturas dos Neanderthalenses em Carmel (40 mil anos), Chapelle-aux-Saints (35 a 45 mil anos), Monte Circeo (35 mil anos), dos olhos postiços do crânio de Mas d'Azil... Diante de tais indicações, não seria ao menos inteligente que levantássemos a hipótese de que, mesmo nestes tempos recuados, nem só de pão vivessem os homens?

Se devemos admitir que os documentos arqueológicos são ainda paupérrimos para permitir mais que levantamento de dúvidas e hipóteses, multiplicam-se em compensação trabalhos etnológicos em que o pressuposto da miséria primordial é rebatido e revertido de modo insofismável e nos quais são postos a nu os preconceitos ideológicos, políticos e intelectuais que o motivaram. Este é o caso, por exemplo, de vários artigos de Marshall Sahlins, entre eles o ensaio que provocativamente intitulou “A primeira sociedade de abundância” [1974: pp. 1-39] em que, não satisfeito com contestar a pecha de miseráveis atribuída aos “selvagens”, sustenta terem sido eles, paradoxalmente, os primeiros a terem conhecido o estado de plenitude material.

82

Nada há nestes trabalhos dessas troças com que os antropólogos costumam divertir os seus auditórios (e a si mesmos), levando nossas crenças, concepções e costumes ao absurdo. Ao contrário, trata-se de trabalhos seríssimos, desenvolvidos durante muitos anos, em que pesquisadores submetem a reexame toda a chamada antropologia econômica e toda a antropologia subjacente à chamada ciência eco-nômica: idéias tidas por garantidas – como “progresso”, “economia de subsistência”, “racionalidade”, “trabalho”, “produção”, “capital”, etc. – são levadas ao paroxismo, à beira do abismo (e algumas empurradas para baixo).

Em geral, estes trabalhos dizem respeito a sociedades de caçadores-coletores, tidos tradicionalmente como os mais “pobres” seres humanos, exemplos contemporâneos da penúria original, personagens indefectíveis das primeiras páginas dos livros de introdução à economia e dos manuais de teoria do desenvolvimento econômico. Constituem, por assim dizer, terreno privilegiado para testar os pressupostos das teorias sobre a origem, pois tais povos são capazes de nos responder se é verdade que os caçadores estejam *tão* submetidos às necessidades naturais, *tão* obrigados a trabalhar incessantemente pela sobrevivência que, em conseqüência, não teriam tempo disponível para “construir cultura”.

Levando em consideração fundamentalmente aquelas sociedades de caçadores que ainda não foram desestruturadas e miserabilizadas

pelo contato com as sociedades ocidentais, revendo a bibliografia produzida por viajantes e investigadores que conviveram com estes povos em seus bons tempos, estes trabalhos descobriram por toda parte – América, África, Austrália – que os caçadores dedicam às atividades de viabilização da sobrevivência um tempo menor (pasmem?) do que, por exemplo, nós ocidentais. E em geral o fazem de modo intermitente, permitindo-se dispor de tempo livre para as atividades pessoais e comunitárias, tempo este bastante superior ao de que podemos desfrutar em nossa cultura.

Ao contrário do que estávamos acostumados a pensar, ninguém nestas sociedades “trabalha como burro de carga”. De cronômetro na mão, vários antropólogos procuraram medir o tempo de trabalho diário que os caçadores empregavam para fazer face às necessidades. Os resultados foram mais ou menos constantes, apesar da diversidade das sociedades examinadas e de suas condições ecológicas: entre três e cinco horas diárias de trabalho descontínuo, para responder a todas as necessidades de seus familiares, fabricar instrumentos, reparar coisas... Portanto, não se trata apenas de dados impressionistas, embora estes ainda sejam os mais abundantes: estão aí os trabalhos de Jacques Lizot (1980) sobre os *Yanomani* (“pouco mais de três horas”), os de Pierre Clastres sobre os *Guayaki* (“entre seis e onze horas da manhã, mas não todos os dias”), os de Marshall Sahlins sobre os bosquímanos Kung do deserto do Kalahari (“não excedia quatro horas por dia em média”), entre outros, todos demonstrando ser a caça uma atividade de alto rendimento, onde a “produtividade do trabalho” parece ser maior que a da agricultura (o que por si só estremece as bases de todos os edifícios evolucionistas, pois a “passagem à agricultura”, longe de provocar “aumento do excedente” e do tempo livre para “produção da cultura”, acarretaria incremento da carga de trabalho).

Seria ingênuo acreditar que o pouco tempo dedicado pelos caçadores às atividades de subsistência fosse nocivo a eles mesmos e responsável pelo seu suposto estado de privação. Nessas sociedades, pelo contrário, as pessoas vivem longe de morrer de fome, sendo quase unânimes os que as conheceram na plenitude de sua organização (ainda intocadas pela influência ocidental) em afirmar a boa saúde das numerosas crianças, em decantar a bela aparência física dos adultos, em se impressionar com a hospitalidade generosa, com a abundância e diversidade dos recursos alimentares. Nessas sociedades, tudo se passa como se as relações com a natureza fossem de tal ordem que

aquilo que poderia parecer pouco ou escasso a nossos olhos se metamorfoseasse subitamente em farto.

Nada há aí, entretanto, que se pareça com o truque de um mágico. O agudo conhecimento do ambiente mineral, botânico e zoológico dessas populações lhes permite comparecer com segurança aos lugares corretos para buscar as coisas almeçadas, atribuir utilidade àquilo que para nós poderia em princípio parecer inútil (como gravetos, fezes de animais, folhas de árvores, etc.), extrair algo de onde seríamos capazes de jurar nada existir, reutilizar elementos que tenderíamos a considerar já perecidos... E este conhecimento minucioso do mundo em que vivem lhes permite conceber uma tecnologia apta a fazer a melhor utilização dos materiais disponíveis (pedras, madeiras, conchas, fibras, venenos, ossos...) e que em geral existem abundantemente. Assim, escassez ou plenitude materiais não são dimensões *objetivas* da natureza ou da sociedade, mas função da interação entre ambas. A menos que seja forçada por algo exterior, nenhuma sociedade se estabelecerá num ambiente do qual não soubesse extrair com segurança a sobrevivência: tal sociedade simplesmente cria este saber, ou muda-se.

84

E assim que vemos os bosquímanos do deserto de Kalahari, segundo as imagens do belíssimo documentário que sobre eles John e Lorne Marshall produziram: fazendo fogo por fricção de madeira e controlando sua intensidade; estocando água em cascas de ovos de avestruz; cavando profundo para encontrar raízes; coletando tubérculos e alguns tipos de frutos nos quais sabem haver alguma umidade que lhes permitirá aliviar a sede, mas que devem cuidadosamente distinguir dos *que* são tóxicos; identificando as poças que contêm água ainda apropriada para o consumo, mas fabricando filtros para purificação das não-potáveis...

Fabricam suas próprias facas, lanças, flechas, bem como o veneno com que aumentam a eficácia dessas armas. Todavia, por mais mortíferas, estas seriam quase de todo insuficientes, se não se aplicassem a animais cujos hábitos e comportamentos fossem incisivamente conhecidos (pegadas, odores, fezes, urina, pêlos, rastros, predadores, alimentos...), assim como as peculiaridades de outros animais que se relacionam com os primeiros. Abatidas as presas, um fino saber anatômico, associado a uma ágil destreza cirúrgica, permite desarticular o animal (uma girafa, por exemplo), separando juntas, articulações, membranas, nervos, músculos, órgãos, tendões, etc., de modo a perder o mínimo de suas partes e pôr de lado o que seria insensato carregar.

São conhecidos, nesse sentido, os esquimós, pela capacidade de construir habitações fazendo uso de pedras de gelo (mas não qualquer

gelo), no interior das quais, graças à concepção arquitetônica, se conseguem temperaturas razoáveis. Impossibilitados de qualquer atividade agrícola ou de coleta, os esquimós descobriram uma variedade notável de caças, espécies animais numerosas, das quais obtêm praticamente tudo do que é socialmente definido como necessário.

Poderíamos evocar os *Nuer* e seus saberes em torno da vaca, os pigmeus de Ituri e seu conhecimento da floresta, os indígenas das matas equatoriais da América, os habitantes dos desertos australianos, enfim, várias e várias sociedades que nos atestariam a falsidade da tese da penúria, seja dos “recursos naturais”, seja do “fator trabalho”, seja dos “meios de produção”, nos *cosidetti* estágios primitivos de evolução das sociedades humanas.

Cúmulo da revelação, estas sociedades parecem fazer uma subutilização dos “fatores de produção”: muito ao contrário de perambularem pelo mundo à beira da morte, “trabalham” menos do que poderiam, “exploram os recursos naturais” menos do que seria possível, desenvolvem a funcionalidade da “tecnologia” menos do que lhes seria acessível. Em suma, “produzem” um “excedente” muito menor do que estaria a seu alcance.

Os *Kuikuru*, por exemplo, estudados por Robert Carneiro [1957], não gastam mais que três horas e meia por dia para garantir a sobrevivência – duas das quais na agricultura e o restante na pesca. Isso feito, dormem, descansam, divertem-se, entregam-se a variadas atividades sociais. Segundo o autor, apenas meia hora a mais de trabalho por dia poderia permitir a produção de um excedente considerável sem esgotar os recursos ambientais. Analogamente, os *Siane* da Nova Guiné [Salisbury: 1962], que substituíram os machados de pedra por ferramentas de aço, diminuindo em cerca de trinta por cento o tempo gasto nas tarefas de “subsistência”, dedicaram-se – não absolutamente, como poderíamos esperar nós, ocidentais, ao “incremento da produção” – mas às danças, às festas, às viagens...

Não é preciso ser antropólogo ou especialista. Um simples passeio pelos museus de etnografia nos ensina serem as ferramentas indígenas – cuias, arcos, flechas, bordunas, remos, canoas, potes, cestos, etc. – muito mais que objetos técnicos e funcionais capazes apenas de cumprir as tarefas que deles se esperam: são também objetos estéticos, dedicados à contemplação e ao manuseio prazerosos, à veiculação de mensagens míticas e rituais. Estes instrumentos contêm um excesso simbólico, um algo mais,

incompatível com seres para os quais o estômago seja mais urgente que o intelecto ou a sensibilidade.

Assim, chegamos a uma encruzilhada fundamental da antropologia econômica, bem enunciada por Pierre Clastres [1974: p. 166]: “Eis-nos, pois, bem longe do miserabilismo que envolve a idéia de economia de subsistência. Não somente o homem das sociedades primitivas não é de modo algum constrangido a esta existência animal que seria a procura permanente para assegurar a sobrevivência, mas é mesmo ao preço de um tempo de atividade notavelmente curto que este resultado é conseguido e ultrapassado. Isto significa que as sociedades primitivas dispõem, caso desejem, de todo o tempo necessário para aumentar a produção de bens materiais. O bom senso questiona, então: por que os homens destas sociedades queriam trabalhar mais e produzir mais, se três ou quatro horas de calmas atividades cotidianas bastam para assegurar o atendimento das necessidades do grupo? De que isto lhes serviria? Para que serviriam os excedentes assim acumulados? Qual seria o destino destes? É sempre forçados que os homens trabalham além de suas necessidades. E é precisamente esta força que está ausente do mundo primitivo...” Assim, não é propriamente uma *falta* que caracteriza estas sociedades, mas a recusa de um *excesso sem sentido*; não a marca de alguma, deficiência ou incapacidade, mas a intolerância em relação ao que seja *insignificante e demais*.

86

Natureza viva

É certamente difícil para nós, ocidentais, que estamos habituados a acreditar no mito da origem miserável do Homem, compreender a atitude desprezada e generosa desses povos em relação à natureza e às riquezas que dela poderiam obter. Nossas filosofias incutem quase sempre em nossas mentes a idéia da supremacia dos humanos sobre as outras formas de vida, assim como a da necessidade de escravização e exploração destas como condição da realização de nossa potencialidade. A natureza se transformou, assim, para nós, em apenas um cenário destinado a enquadrar a existência dos homens sobre o planeta. A propósito, não é isto que sugere esta conhecida passagem do Gênesis (1, 28-29)?

Deus os abençoou (o homem e a mulher) e lhes disse: “crescei e multiplicai-vos, e enchei a Terra, e tende-a sujeita a vós, e dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, e sobre todos os animais que se movem sobre a terra; e todas as árvores que têm suas sementes em si mesma... para vos servirem de sustento a vós...

Vejamos agora como esta nossa atitude pode soar a uma anciã *Wintu*: “A gente branca nunca quis saber da terra, dos gamos ou dos ursos. Quando os índios matam carne, comem-na toda. Quando desenterramos raízes, fazemos buracos pequenos... Não derrubamos as árvores. Só usamos madeira morta. Mas a gente branca revolve a terra, abate as árvores, mata tudo... O espírito da terra a odeia. Os brancos arrancam as árvores e tumultuam as entranhas da terra. Serram as árvores. Isto faz-lhe mal, causa-lhe dores. Os índios jamais magoam seja o que for...” [Dubois: 1935]. Quando, por exemplo, quer se referir às suas dificuldades na caça, um *Wintu* nunca diz “não posso mais matar gamos”, mas “os gamos não querem mais morrer para mim”, pois tem com a natureza uma relação de intimidade e cortesia mútuas tendo horror ao desperdício, não como nós, por acreditar nas virtudes intrínsecas da poupança e da acumulação, mas por respeito aos seres que matam e às plantas que recolhem.

Por conseguinte, se quisermos compreender as razões pelas quais os “primitivos” deixam de fazer os “progressos” de que tanto nos orgulhamos, é mister que comecemos por retirar os óculos através dos quais estamos habituados a enxergar a natureza e por meio dos quais aprendemos o que significa “Razão”. Acontece que estes povos têm *outras razões*, outras concepções sobre o que seja bem-estar, felicidade, plenitude... Em nome dessas razões, mesmo em situação de dificuldade material, podem recusar propostas “milionárias” para negociar suas terras. Podem rejeitar a aplicação de técnicas agrícolas, embora as conheçam bem, para a produção mais fácil do alimento de base – como o arroz selvagem entre os *Menomini*, da região dos Grandes Lagos – mas ao preço de “ferir” a terra: é que concebem o terreno onde vivem como uma espécie de “mãe”, à qual os ligam sagrados vínculos afetivos, que por nada no mundo ousariam profanar. Entre os *Kóji*, de Serra Nevada, acontece coisa parecida, pois se obrigam a trabalhar glebas pequenas, distantes e pouco férteis, quando nas imediações existem terras muito “melhores”, capazes de lhes “poupar trabalho” e de lhes oferecer “rentabilidade” maior: mas nestas terras habitam os espíritos dos mortos, razão pela qual as evitam, aí só comparecendo para lhes levar oferendas.

Nós, que estamos acostumados a considerar a natureza como um objeto exterior e distante, certamente nos enriqueceremos com o entendimento do significado da floresta para os *Mbuti*, conforme a descrição de Maurice Godelier [1978: p. 169]: “A prática religiosa dos *Mbuti* adota a forma de um culto à Floresta. Esta prática é diária e está presente em todas as atividades: pela

manhã, antes de sair para a caça; à tarde, no retorno, na repartição da caça obtida, etc.” As circunstâncias mais excepcionais da vida dos indivíduos ou bandos – nascimento, puberdade das jovens, morte – são razões para celebração de rituais... Em todas as circunstâncias, cotidianas ou excepcionais, da vida individual ou coletiva, o *Mbuti* se volta para a floresta e lhe rende culto, dançando e sobretudo cantando em sua homenagem. Para os *Mbuti* a *Floresta é tudo*: é o conjunto dos seres animados ou inanimados, é uma realidade superior aos bandos e indivíduos. Existe como uma Pessoa, como uma divindade, à qual se dirigem por termos que designam o pai e a mãe, o amigo e a amante. A floresta os protege de outros povos, oferece caça e mel, expulsa as enfermidades, castiga os culpados. A selva é a vida. A morte sobrevém aos homens e aos seres vivos porque a floresta adormeceu: por isso é importante despertá-la, para que continue prodigalizando o alimento, a saúde, o bom entendimento, a harmonia social e a felicidade. Não são os caçadores que capturam a caça; é a floresta que lhes faz presente de uma determinada quantidade de animais, para que possam subsistir e reproduzir-se. “É como se existisse uma relação recíproca entre pessoas com poder e estatuto diferentes, pois, ao contrário dos homens, a floresta é onipresente, onisciente e onipotente. Em relação a ela, os homens têm atitude de reconhecimento, de amor, de amizade respeitosa; é ela que respeitam quando proibem a si mesmos matar animais injustificadamente, destruir espécies vegetais...”

Exemplos como estes talvez nos ajudem a compreender por que razão estes povos absolutamente não “exploram” seus “recursos naturais” e por que lhes é difícil colher uma planta sem apaziguar os espíritos da natureza: uma opção cultural, tanto quanto são culturais e convencionais nossas decisões em sentido diferente. Não se conhecem as razões que os levaram a escolher este caminho; mas na medida em que a alternativa que elegeram corresponde aos caminhos que os homens trilharam na maior parte do tempo, na maioria das sociedades e na medida em que foi pelo traçado desse caminho que os homens trilharam a maior parte de suas trajetórias sobre a terra, talvez seja a opção diferente, a nossa, que esteja a merecer uma explicação urgente: afinal de contas, não são estes “selvagens” que oferecem ao planeta ameaça de esgotamento.

Trabalho

Sociedades como estas que estamos considerando não têm as nossas razões para trabalhar – se é que entre elas se encontre algo parecido com o que faz o burocrata na repartição ou o operário na fábrica,

comandados pelos administradores, pela linha de montagem, pelo relógio de ponto, pelo salário no fim do mês. “Trabalham” para viver, para prover às festas, para presentear. Mas nunca mais que o estritamente necessário: a labuta não é um valor em si, não é algo que tem preço, que se oferece num mercado; não se opõe ao lazer, dele não se separando cronologicamente (“hora de trabalhar, trabalhar”); não acontece em lugar especial, nem se desvincula das demais atividades sociais (parentesco, magia, religião, política, educação...). Sempre que se pareçam com o que chamamos “trabalho”, tais atividades são imediatamente detestadas. Aliás, no fundo, no fundo, não o são também entre nós?

Acontece algumas vezes de os “primitivos” serem acusados de indolência. E que preferem os jogos, os cantos, as danças, as brincadeiras, as conversas, as atividades sexuais... ao cabo da enxada. Trabalham, é verdade, e arduamente, quando necessário. Mas vão à forra dos excessos logo que possível. Marshall Sahlins [1974: p. 57] fala da concepção de “equilíbrio na vida” dos *Kapauku*, tal como relatado por Pospisil [1958]: “Cada dia de trabalho é seguido de um de repouso, para ‘recuperar a força e a saúde perdidas’, rotina monótona, que é quebrada de vez em quando por um ‘período mais prolongado de feriados.’” De um modo geral, “o que se vê entre os *Kapauku* são algumas pessoas indo para as hortas, enquanto outras estão gozando suas folgas”. De forma semelhante, os bosquímanos Kung, que evitam dentro do possível as tarefas pesadas e tediosas, às vezes são obrigados a empreender longas expedições para conseguir caça. Contudo, estas jornadas estão longe de significar para eles o que significaria um trabalho extenuante para nós, simplesmente porque a caça é a maior paixão que têm na vida.

De vez em quando se trabalha um pouco mais que o necessário à satisfação do “consumo” regular. Mas com maior frequência, dentro do tempo normal de “trabalho” se produz algo que transborde o necessário. Esta é, em geral, a parte das solenidades, das festas, dos rituais, dos presentes, das destruições ostentatórias, das manifestações políticas, da hospitalidade... e o significado desse algo mais nunca é acumular, investir. Há aí, portanto, uma grande diferença em relação à nossa atitude oficial para com o trabalho. Mas não há, ao mesmo tempo, algo que inti-mamente invejamos? Algo com coloração de sonho, para nós, que mais ou menos reservadamente trabalhamos de olho na hora da saída, no fim de semana, no feriado prolongado, nas férias, na aposentadoria?

Muito afastados do miserabilismo inicial que se lhes quis imputar, estes povos nos ensinam algo elementar, algo que todos reconhecemos secretamente: que em toda sociedade o “trabalho” tem o sentido de viabilizar certos momentos ou situações privilegiados culturalmente e que é a maximização dos valores culturais (não a sobrevivência) a grande razão que impele os homens à transpiração. Por isso, é socialmente estimado quem trabalha bem, não necessariamente quem trabalha muito. Não nos ajuda esta sabedoria a compreender o paradoxo que existe dentro de nós, nesta nossa sociedade em que o trabalho é obrigatório e tem como principal motivação (íntima) a admiração por aqueles que, por serem ricos, sábios, *bons-vivants*, malandros, etc., podem se dar ao luxo de não trabalhar?

Nem explorar a natureza, nem explorar os homens. Aí estão os princípios de uma racionalidade muito distante de ser a nossa, mas sobre qual nem por isso podemos lançar a acusação de ser menos racional. Compreendemos que cada sociedade postula os seus próprios objetivos e suas próprias definições de o que se deva entender por “sobrevivência”, “necessidade”, “riqueza”, “bem-estar”... e normalmente tende a fazer com que seus membros se comportem de modo coerente com estas definições. Nada há, portanto, que se pareça com uma espécie de Racionalidade Absoluta, da qual certos povos estariam mais bem-dotados que outros. Os comportamentos “econômicos” que não conseguimos compreender nas outras sociedades nada têm de menos racional: simplesmente são idiomas estrangeiros para nós, comportando mensagens e sentidos que serão inacessíveis para nós, enquanto não conhecermos os princípios e as regras que lhes são subjacentes.

Razões. Razão?

Tudo isso se aplica também à tecnologia. É claro que, do ponto de vista de uma Razão Absoluta (tal qual nós a definimos em nossa cultura), a serra elétrica é mais racional que o machado de pedra. Contudo, não são os princípios dessa Racionalidade que operam no dia-a-dia das sociedades não-ocidentais. Assim, vários povos que receberam o machado de aço excluíram-no rigorosamente da produção dos bens de subsistência, porque fortes razões de ordem simbólica vinculavam os alimentos aos machados tradicionais: uma ordem prévia de idéias e sentimentos deveria ser preservada. Outras vezes, como entre os *Siane*, longe de aumentar a produção, como poderíamos

esperar, o instrumento “mais avançado” apenas permitiu a liberação de mais tempo livre para as atividades pessoais e comunitárias. Entre os *Baruya*, por trazerem lateralmente um crescimento do número de porcos, exigindo a construção e manutenção de cercas para a proteção das hortas, e por terem estendido as áreas de plantio, os instrumentos “mais racionais” acabaram por acarretar uma carga maior de esforço.

Há casos ainda em que os instrumentos “mais racionais” se mostravam profundamente disfuncionais e “irracionais”, pois a facilitação das atividades técnicas e econômicas acabou em verdadeira destruição da civilização indígena [Métraux: 1979]. Foi o caso dos *Yar Yoront* do norte da Austrália, estudados por Laurinston Sharp, que, com a adoção dos utensílios de metal perderam o conjunto das instituições econômicas, sociais e religiosas, ligadas à posse, utilização e transmissão dos machados de pedra: com o tempo liberado, o sistema de trocas ficou totalmente desorganizado, as relações de amizade e solidariedade entre as hordas perderam sentido. Na medida em que eram os missionários as fontes desse objeto, as relações de fidelidade se deslocaram dos velhos para estes, cujos critérios de distribuição de bens eram incompreensíveis para os nativos. Mulheres e adolescentes viraram proprietários de machados de aço, passando a desfrutar das mesmas prerrogativas dos adultos masculinos. Roubos começaram a ocorrer, o sistema ético desmoronou, dando margem a conflitos que levaram à dissolução do grupo.

Poderíamos evocar o caso dos *Chokleng*, que passaram a ser vítimas do ataque de povos vizinhos desejosos de seus instrumentos e que, para conseguir seus próprios utensílios, eram obrigados a atacar os brancos, muitos caindo vítimas dos “trovões portáteis”. Os instrumentos de metal passaram progressivamente a ser valorizados como algo que se conquistou ao fim de uma batalha árdua, como um troféu ou símbolo de coragem, mais que como implementos tecnológicos. E o caso dos *Tupari*, que destinaram às atividades lúdicas o tempo conquistado pelo instrumento “mais racional”. Entretanto, para conseguir estes bens os *Tupari* eram obrigados a se empregar como seringueiros, contraindo doenças que transmitiram a suas aldeias, destruindo larga percentagem da população. E ainda o caso do *Siriono*, que em virtude dos novos instrumentos passaram a conseguir a quantidade que quisessem de mel, do qual fabricavam uma bebida alcoólica especialmente apreciada. Resultado: o alcoolismo apareceu, rancores e rivalidades antes socialmente controlados vieram à tona. A

competição pelos bens de metal (escassos) atingiu dimensões insuportáveis, o grupo se dissolveu.

Nenhum terreno é mais propício para o exame dos preconceitos que nutrimos em relação aos “primitivos” que a ênfase atribuída durante tantos anos à ferramenta e à tecnologia como distintivo da humanidade. O privilégio concedido ao instrumento é engenhoso para a construção do edifício evolucionista, pois, além de ser, segundo se pensa(va), uma exclusividade humana, as aquisições evolucionistas neste domínio poderiam ser demarcadas nitidamente, já que estão cristalizadas em material resistente ao tempo – estando, assim, expostos à análise científica “objetiva”. Na base do critério “neutro” de sua funcionalidade, as ferramentas poderiam mais ou menos facilmente ser dispostas em um *continuum*, da mais rudimentar à mais desenvolvida, das mais simples às mais complexas. Daí as várias “idades da pedra” e “idades dos metais” de que temos notícia.

92 Absolutizando a idéia de “funcionalidade”, arqueólogos e especialistas em pré-história limitaram durante décadas suas investigações ao estudo de utensílios, retirando, de sua morfologia e dos materiais de que eram feitos, ilações quase sempre conjecturais sobre como deveria ter sido o restante da vida humana naqueles tempos. O exame de outras atividades, para além da fabricação de instrumentos, era secundário, nem de longe merecendo comparável atenção. Sem absurdo algum, poder-se-ia sustentar terem tido esses sábios a tarefa de inventar uma história da Revolução e do Homem Industriais, que se confundisse com a do Homem e da Sociedade. Compreender o Homem seria antes de tudo investigar o *Homo faber*.

Ora, como acabamos de ver, a funcionalidade absoluta está longe de ser defensável. Depois, nada indica que os primeiros homens tenham passado a vida inteira a lascas pedras, a fabricar instrumentos e que as demais dimensões da existência tivessem se subordinado a isto. Ademais, se eles fabricavam instrumentos de pedra, deveriam utilizar outros materiais (ossos, madeiras, conchas, dentes, fibras, peles...) que não puderam resistir ao tempo do mesmo modo. Deveriam se entregar a atividades de difícil materialização, como falar, narrar mitos, praticar rituais, organizar um saber, ensinar as crianças – todas facilmente devoráveis pelos milênios. Como, então, resumir nas lascas de pedra a totalidade das condições de existência dessa humanidade primeira?

Mesmo que sejamos obrigados a admitir que estes povos estudados pelos antropólogos e pré-historiadores fossem povos caçadores – como os documentos parecem indicar – ainda assim nada nos obrigaria em

princípio a pressupor que também não fossem coletores, ou que também não praticassem alguma agricultura, comércio, etc. Mais ainda, e mais importante: admitir que alguém seja caçador dista muitíssimo de significar que este alguém seja irracional, pré-lógico, miserável, sem cultura – como a teoria (mito) sobre a nossa origem quer fazer crer. Nesse ponto, encontramos de novo as informações etnográficas modernas, que dão conta de como temos sido preconceituosos em relação aos caçadores, de como o nosso ponto de vista, exterior e distante, tem-nos levado a desconsiderar a complexidade de sua inserção no mundo.

Ora, a caça é por excelência o domínio da astúcia. O caçador não é um matador agindo a esmo e sem critério: escolhe sexo, idade, distingue fêmeas grávidas ou com filhotes, reconhece o lugar do animal na hierarquia do grupo, precisa às vezes imitar o animal para atraí-lo ou distraí-lo. Para ser caçador, é necessário conhecimento de venenos, de armas apropriadas, medir com cuidado o grau de ataque que cada presa requer. Deve ter precisão, conhecimento da anatomia do animal, distinguir suas zonas vulneráveis, saber como o animal reagirá de acordo com o lugar onde for atingido. Precisa evitar ser atacado pelo animal enfurecido, poder persegui-lo, conseguir dissecá-lo de modo a fazê-lo transportável.

93

Caçador sem critério seria mero predador suicida, que se condena à morte pela extinção de suas presas. Por isso, não há caçador sem profunda percepção do equilíbrio ecológico, o que o obriga a conhecer os ciclos reprodutivos, os alimentos, os predadores e competidores de suas presas. Longe de matar indiscriminadamente, o caçador é uma espécie de cultivador de suas vítimas – o que faz com base no estudo dos animais, das plantas e na observação sistemática do comportamento deles. Assim, por detrás das pontas de flechas encontradas pelos arqueólogos não está apenas a proeza da manufatura ou da destreza mecânica, que autorizaram erroneamente a falar do instrumento como prolongamento da mão. Evidenciam sobretudo um saber, um conjunto de observações acumuladas e sistematizadas. Pensemos, a propósito, nesta maravilha de refinamento intelectual e de astúcia que é a armadilha: no jogo de ilusão e sedução que comporta, no conhecimento necessário tanto dos artefatos que a constituem como do comportamento e resistência dos animais, na previsão, no cálculo, na precisão...

Às vezes, o próprio caçador se transforma em armadilha, como na caça às águias entre os *Hidatsa*, em que o caçador entra em um buraco disfarçado

com palha, sobre o qual um pedaço de carne sanguinolenta se oferece como um convite à águia, que pousa exatamente sobre o imperceptível caçador, sendo imediatamente capturada. Entre alguns esquimós, o caçador se expõe ao ataque de um urso, não sem antes colocar à frente uma lança, cravada no chão e apoiada pelo pé: na ânsia de atingi-lo o urso deverá empalar nela os seus quase oitocentos quilos. Às vezes, rebanhos inteiros são espantados e obrigados a fugir até um despenhadeiro, de onde vários despençarão. Às vezes seduzindo-o com as cores, cheiros ou sons de seu parceiro sexual. Às vezes a armadilha ou técnica de caça é inclassificável, como esta, presenciável em algumas regiões da Ásia: capturam-se ovos de corvos marinhos, que são levados para as aldeias, a fim de serem chocados por galinhas domésticas; os filhotes são treinados para apanhar peixes, presos a uma linha e com uma coleira no pescoço; impossibilitados de engolir a presa, esta é vomitada de retorno ao barco.

94

O instrumento “primitivo”, desse modo, é peça de um sistema intelectual altamente complexo, impossível de ser percebido pela observação exterior. É absolutamente seguro que sua função não esgote sua significação, estando, pelo contrário, longe disso. Indica intensa cooperação social, uma vez que os conhecimentos que supõe, dificilmente poderiam ser gerados na escala de uma biografia individual: tais conhecimentos são obras de gerações e gerações, consubstanciadas em linguagens, mitos, ritos, ensinamentos, a exigir do indivíduo aprendizado contínuo durante toda a vida. Nada disso figura nas vitrines de nossos museus: mas estaríamos autorizados por isto a deduzir que esteja ausente da existência dos homens?

Esses museus e essas vitrines são espécies de templos e de altares em que as teorias canônicas sobre as origens se encontram e interagem com as crenças populares, onde se patenteia a estreita relação de parentesco que as une. Postulando a exclusividade humana na utilização e na fabricação de instrumentos – o que é falso – e a racionalidade absoluta da funcionalidade tecnológica – o que também é falso – estas teorias (mitos) não fazem mais que disseminar a ilusória convicção de que os caminhos trilhados pela sociedade industrial são sempiternos e correspondem a antiqüíssimas aspirações humanas. Dão o testemunho (falso) de como progredimos desde a miséria original, de como facilitamos a tarefa de viver, de como devemos continuar na mesma direção...

Homo oeconomicus

Pensemos também nos sistemas de trocas de bens, onde nem sempre vigoram os princípios de nossa racionalidade. Raramente se imagina, por exemplo, que os bens possam ser indiscriminadamente trocados, ou que “quantidade” possa ser um denominador comum para as transações. É comum, em várias sociedades, que os bens sejam considerados qualitativamente diferentes, o que impõe limites bastante definidos às permutas.

É assim que acontecia entre os *Nuer* [Evans-Pritchard: 1951, 1956 e 1978], antes de a moeda européia destruir o sistema. Concebiam três esferas diferentes e separadas de bens, entre os quais a convertibilidade era impossível: as mulheres, os obteníveis por guerra ou comércio e os domésticos, como galinhas, cestas, potes, etc. As trocas, conseqüentemente, eram compartimentadas, pois os bens carregavam valores e significados diferentes, sendo impensável trocar um bem por outro qualquer. Percebe-se facilmente ser o dinheiro inimigo desta racionalidade, por funcionar como conversor de um bem em qualquer outro: neste contexto, a “liquidez absoluta” do dinheiro (como gostam de dizer nossos economistas) é completamente irracional.

95

Coisa parecida acontecida entre os *Tiv*, segundo o testemunho de Paul Bohannan [1955 e 1968]. Aqui, os bens se dividiam em três categorias: os de “subsistência”, os de “prestígio” (escravos, gado, metais) e as mulheres. As trocas eram livres dentro da mesma categoria; entre a segunda e a terceira, certas regras bem definidas permitiam o acesso às mulheres mediante barras de cobre; mas era proibido converter a primeira na segunda e incogitável transformá-la na terceira. Neste caso, igualmente, a moeda não poderia desempenhar seu papel de denominador comum, senão sob pena de destruir todo o sistema de idéias e sentimentos. Por esta razão, quando a moeda apareceu, os *Tiv* tentaram salvar seu sistema de circulação inventando uma quarta categoria: dentro dela, o dinheiro poderia ser trocado por bens europeus ou por si mesmo.

Entre os *Siane* [Godelier: 1978], do mesmo modo, havia três categorias: os bens de “subsistência”, os de “luxo” (tabaco, sal, óleo, por exemplo) e os “preciosos” (bens que faziam parte das despesas rituais em casamentos, iniciações, festas religiosas, etc). A regra principal da circulação de bens era a de que objetos de uma categoria não poderiam ser trocados por bens de outra, razão pela qual não havia uma moeda universal. Em compensação, existiam diferentes moedas para categorias

diferentes de bens. Compreende-se, assim, que os *Siane* tivessem experimentado dificuldade em aceitar que o dinheiro-papel nas moedas européias pudesse ser equivalente ao dinheiro-metal: por esta razão, incluíram as notas na terceira categoria, enquanto as moedas foram alocadas na segunda. Moral da estória: também entre eles, este instrumento sem o qual a nossa economia não poderia funcionar – a moeda – representa mais uma ameaça que propriamente um “progresso na direção de estágios mais avançados de Racionalidade”.

A nossa razão, que valoriza a acumulação de bens, simplesmente não pode ser generalizada. É seguro que ficaríamos bem menos intrigados com o despojamento material dos caçadores, se considerássemos que povos desse tipo estão constantemente se locomovendo e que habitações sofisticadas, riquezas acumuladas, etc., constituem, nestas condições, um fardo sem sentido. Além do mais, em boa parte dessas sociedades, aquele que acumula riquezas não poderá com elas fazer outra coisa senão presentear-las aos companheiros: em cada sociedade, uma razão.

Somos fiéis a nós mesmos, quando ficamos indignados ao saber de povos nos quais as mulheres são compradas por seus maridos, trocadas por vacas, cabras, porcos... pois nossa razão nos diz que não há medida comum entre essas coisas e seres humanos e que tais intercâmbios constituem verdadeiro ultraje às mulheres. Tudo bem. Mas, as mulheres “primitivas”, objetos dessas trocas, não necessariamente se consideram diminuídas. Com freqüência, têm respondido assim à curiosidade dos ocidentais: “Eu valho algumas vacas e várias cabras. Orgulho-me disso. Coitadas das mulheres brancas. Nada valem. Nem mesmo porcos os maridos dão por elas!” Quem está com a razão?

*

Crescemos ouvindo a fábula *A Cigarra e a Formiga* e a parábola *O Filho Pródigo*. Repetimos sempre o mote “louco é quem queima dinheiro”. Nada a estranhar, portanto, em que tenhamos tido boas razões para considerar irracional a prática, presenciável em vários povos, que consistia em reunir montanhas de objetos, durante meses seguidos, apenas para destruí-los solenemente. Dificilmente nos passaria pela cabeça a idéia de que nessas culturas *possuir* riquezas não atribuía prestígio ou estima social e que estes eram obteníveis pelo *oferecimento* ou pela *destruição* de bens: pelo livrar-se deles, enfim.

A destruição, com freqüência, não é mera destruição. Muitas vezes são sacrifícios, oferendas aos deuses que se obrigam a prodigalizar em

contrapartida: os objetos sacrificados deverão se reproduzir na terra dos deuses, para que estes os possam oferecer à natureza, que os ofertará aos homens. Em vez de uma relação diádica homens-natureza, imagina-se nesses casos uma transação triangular homens-deuses-natureza, estruturalmente semelhante a algumas que acontecem entre nós, por exemplo, quando damos esmola aos pobres: “Deus lhe pague”, “Quem dá aos pobres empresta a Deus”...

Na base desses costumes poderemos encontrar a convicção profunda de que dar, receber e retribuir são comunitariamente a mesma coisa. Podemos descobrir também a crença de que objeto e pessoa não se separam pelo ato de dar, pois os vínculos que ligam pessoas e coisas continuam existindo quando as últimas são transferidas a alguém com quem se tem uma relação de comunidade, isto é, quando são passadas a alguém que é como eu. Não as perco, portanto, quando as dou: não há perigo, só ficará miserabilizado aquele que se retirar do circuito comunitário das trocas. E não havendo separação entre coisas e pessoas, quando troco com uma terceira pessoa aquilo que recebi de você, sinto-me obrigado em relação a você. Assim, o circuito de trocas não tem fim, entregue à sua circularidade e espiralidade: dar algo a alguém é dar-se si mesmo e dar-se a si mesmo.

97

A troca é soberana e tem razões em si. Por isso, muitas vezes, o que se dá e se recebe é completamente desprovido de utilidade. Por isso, muitas vezes, se encontra prazer no esforço de percorrer quilômetros e mais quilômetros para trocar uma coisa por coisa idêntica. Por isso, faz sentido acumular riquezas sem nenhuma finalidade de realizar um “investimento produtivo”, apenas pela satisfação simples de aniquilar ou transferir. Mas a razão dessas práticas é outra: reside no prazer de estabelecer relações sociais, de criar vínculos para o futuro, de honrar os compromissos do passado, de maximizar, enfim, os valores de sociedade. São razões que existem por toda a parte, em todos os continentes, e que nunca poderão ser entendidas pela razão da formiga, pelos “sensatos”, pelos não-pródigos: são extraordinária manifestação simbólica do desprezo pelas “necessidades” de “subsistência”, do prazer da superabundância exibida. São paixões baseadas na intuição serena de que riqueza é desprendimento exuberante, generosidade ativa. Ou simplesmente nada é.

*

Em resumo, não há racionalidade em si, nem racionalidade universal; racionalidade superior ou inferior. O racional daqui pode ser o

irracional dali, pois sua morada não é o indivíduo isolado, possuidor de um psiquismo invariante, absoluto, e que em toda parte e todo o tempo conheça o verdadeiro caminho para felicidade. Por conseguinte, se o racional de uma sociedade pode ser o irracional de outra, o conceito de Razão – que tem servido de base para as teorias (mitos) sobre a origem do Homem, da economia, da história – surge como completamente etnocêntrico. Assim, maximizar o ganho monetário individual, estimular a concorrência de indivíduos (até mesmo por bens de “subsistência!”), acumular, “progredir”... não são mais do que o modo contemporâneo de racionalidade econômica das sociedades ocidentais. Absolutamente, não constituem estado privilegiado ou universal da natureza humana.

Entre nós mesmos e no fundo de nós, sobretudo, esta racionalidade ainda não se universalizou. Sabemos todos o quanto é necessário de contenção, de método e de disciplina, para fazê-la imperar; o quão pouco espontânea e natural esta racionalidade é. Marcel Mauss [1974: p. 176] percebeu-o com acuidade, ao observar que

98

foram nossas sociedades ocidentais que muito recentemente, fizeram do homem um animal econômico. Entretanto, não somos todos ainda seres desse gênero. Em nossas massas, como em nossas elites, a despesa pura e irracional é prática corrente. É também característica de alguns fósseis de nossa nobreza. *O Homo oeconomicus não está atrás de nós, mas à nossa frente...* Durante muito tempo o Homem foi outra coisa. Não faz muito tempo que ele é uma máquina complicada, como a máquina de calcular. (grifo meu)

Coerentemente, à idéia expressa por Herskovits, segundo a qual “a escassez dos bens constitui um fato universal” (pois não se teria descoberto economia que produzisse bens em quantidade e qualidade suficientes à satisfação de todas as necessidades), é preciso contrapor a de que “necessidade” é conceito culturalmente convencionado, mais que imposição absoluta da natureza. E contra a idéia, inspiradora dos economistas, de que “o Homem tem necessidade de infinito, mas esbarra no finito da natureza” – verdadeiro fundamento filosófico da noção de escassez – convém lembrar as observações de Marshall Sahlins [1974] sobre os povos caçadores e sua sabedoria algo zen: “quem não deseja não sente falta; se os desejos são escassos, os meios (em relação) são abundantes.” É por isso que tais povos seriam “completamente livres de pressões materiais”, não teriam “senso de propriedade”,

manifestariam “falta de interesse em desenvolver o aparato tecnológico”... Nietzsche e Bataille, enfim, muitíssimo mais que Benjamim Franklin: os tesouros da liberdade, ao invés do fantasma da escassez.

Conclusão

A civilização em que vivemos se vê em movimento. Concebe-se descrevendo trajetória ascendente de “progressos”, vencendo e superando estágios sucessivos. A história do Homem, segundo a idéia de que dela fazemos, é feita de contínuos aperfeiçoamentos, de avanços intermináveis, de vitórias acumuladas. Figuramos o tempo como uma espécie de linha ascendente, da qual cada ponto retém e supera os anteriores, além de conter os fundamentos das aquisições vindouras. Nesse enquadramento intelectual, não é surpreendente que pudéssemos ter formulado o mito (teorias) sobre a origem miserável do Homem. Não é incoerente que a “penúria inicial” tivesse soado como algo pacificamente inquestionável, como algo confirmado por todos os saberes.

Antes de ser resultado das investigações sofisticadas ou de teorias cientificamente estabelecidas, esta representação da “miséria original” pode ser vista como uma decorrência necessária do modo pelo qual nossa civilização se vê. É quase uma imposição lógica de nossa cultura, fácil de compreender, pois quando se imagina que o tempo seja linear, cumulativo, e que o complexo suceda o simples ter-se-á *necessariamente* que postular um momento inicial, em que tudo o que se conquistou, em que todos os progressos feitos, absolutamente inexistiam. Não é compreensível que, caso não exista, este degrau primeiro, o estágio de nulidade, terá que ser inventado, para servir de fundamento lógico ao edifício evolucionista? Não foi assim que se inventou a “noite de mil anos”, para justificar os “progressos” do capitalismo (e do socialismo)? Não se inventou a “selvageria” para atribuir sentido às conquistas da civilização?

No mesmo sentido, criamos a “promiscuidade primitiva” para dar testemunho de como se “humanizaram” nossos costumes sexuais, o “pré-lógico” para sustentar a Razão, a Idade da Pedra para justificar a da Máquina e a Termonuclear. Não é evidente que este estágio inicial deva *por definição* ser desprovido de todas as características positivas do estágio avançado? Riqueza, cultura, lazer, saber, tecnologia, bem-estar, decência, liberdade, segurança, inteligência... não são coisas obrigatoriamente excluídas do estágio original? Nessas observações, muito bem formuladas

por Pierre Clastres [1980: p. 20] não encontramos idiosincrasias de direita ou de esquerda: deparamos, sim, com uma opção civilizacional. Uma escolha que nos diversos campos de conhecimento nossos teóricos têm tratado de formalizar e sistematizar. De certo modo, sob o prestigiado e ilusório manto da ciência e da filosofia, estes sábios racionalizam e justificam o nosso mito de origem.

Na ausência de tal concepção de tempo e história, é duvidável que nossa sociedade viesse a ser o que é. Sem embeber profundamente os indivíduos dessa maneira de compreender as transformações, é largamente improvável que a sociedade conseguisse coordenar pensamentos, sentimentos e ações na direção de suas metas aquisitivas. Conseqüentemente, tais concepções não se limitam a ser lógicas ou semânticas. São também morais, pois não se submetem a elas soa como ofensa ou ameaça ao bem-estar coletivo. Por isso, ser “evoluído”, “progressista”, “pioneiro”, “vanguardista” são condições elogiáveis e invejadas. Quem de nós, a propósito, gostaria de ser nomeado “retrógrado”, “reacionário”, “conservador” – verdadeiras categorias de acusação hoje em dia?

100

É bastante cômodo imaginar que tal concepção de tempo e história tenha brotado da reflexão e da pesquisa de nossas melhores ciências e mais hábeis cientistas naturais. No entanto, sabe-se que a idéia de evolução esteve na pena dos pensadores sociais antes de ter sido aplicada ao trabalho dos biólogos. Não é implausível que tivesse freqüentado o senso comum, as opiniões correntes do dia-a-dia, antes de terem aparecido nas páginas dos filósofos sociais. Como tal concepção é apropriada a uma sociedade que se crê em mudança, não seria absurdo supor que esta pudesse tê-la gerado independentemente de seus sábios. Como o senso comum, os teóricos podem divergir sobre os caminhos da história, sobre os estágios evolutivos vencidos ou a vencer, sobre qual o motor ou os mecanismos das transformações. Contudo, as divergências são variações em torno do mesmo tema – tema este inquestionável.

*

Considerações deste teor deveriam nos alertar sobre o quanto é necessário de precaução, quando se tenta explicar as relações do Homem com a natureza – que, como vimos, são relações dos homens entre si. É imprescindível ter bem em mente que a ciência à qual delegamos esta tarefa, a economia, foi constituída no sistema capitalista e desenvolveu conceitos e teorias apropriados (?) para falar sobre este sistema econômico. Generalizar suas proposições é procedimento

temerário, limitado a traduzir, para uma linguagem compreensível a proletários, burgueses e burocratas, comportamentos e atitudes de outro modo indecifráveis.

As páginas anteriores foram exaustivas sobre este ponto, ao relativizar noções como “necessidade”, “subsistência”, “tecnologia”, “racionalidade”, “riqueza”, “trabalho”, “excedente”, “produtividade”, “recursos naturais”... forjadas para a reflexão da sociedade capitalista e industrial sobre si mesma; ao mostrar que são inteiramente etnocêntricas quando aplicadas a populações em que a natureza não é vista como objeto a explorar, em que o indivíduo não é rei nem impera com suas decisões absolutas sobre um mercado onde tudo pode ser comprado, trocado e vendido, onde “tudo tem preço” e “valor de uso” – noção esta insustentável, como a de “necessidade”, da qual é contrapartida lógica [Baudrillard: 1972]. Aliás, em relação a sociedades deste tipo, é até bastante problemático que a própria noção de “econômico” possa ser de alguma importância – hipótese que é chocante para nós, pois aprendemos a ver nesta esfera da vida social um peso extraordinariamente grande, assim como uma autonomia especialmente larga.

Não chegamos ao ponto, às vezes, de considerá-la dominante ou determinante sobre os outros domínios da vida social? É que esquecemos que o sentido que “econômico” tem em nossas mentes se formou historicamente, tem existência recente, sendo desconhecido apenas há alguns séculos. A autonomia do “econômico” foi impensável durante muito tempo e frases do tipo “tempo é dinheiro”, “amigos, amigos, negócios à parte”, “hora de trabalhar, trabalhar”, eram in formuláveis até pouco tempo atrás. Sabemos que foi no período renascentista que um modo de vida e um sistema de pensamento que viam o mundo e a sociedade como amálgama único começaram mais criticamente a perder sua integridade e que foi a partir daí que os diferentes domínios da experiência puderam ser vistos como desgarrados uns dos outros, constituindo esferas autônomas: o “natural” e o “sobrenatural”, o “individual” e o “coletivo”, o “político” e o “econômico”, o “privado” e o “público”, o “psicológico”, o “demográfico”, o “ecológico”, o “jurídico”, o “histórico”, o “religioso”, o “científico”, o “ideológico”...

Ainda mais, na medida em que tais esferas iam-se destacando e se autonomizando, disciplinas específicas iam-se construindo, destinadas a falar sobre as lógicas especiais desses novos domínios: autonomizam-se os aparelhos de poder, cria-se uma ciência do político; autonomiza-se o indivíduo, uma psicologia para ele; para tratar do que não se pode

mais explicar pela generalidade das leis divinas, as ciências naturais. E assim com a ética, com o direito, com a sociologia, com a ciência do inconsciente, com a economia, com a ciência do “outro”... todas destinadas a colocar em evidência as leis do lote do mundo a que fazem referência e de que são expressão. Compreende-se assim que crença na autonomia das esferas e formação de saberes especializados sejam solidários com o processo de formação da sociedade em que vivemos. São partes integrantes dela, destinam-se a realizá-la e desenvolvê-la, antes que a compreendê-la. Por isso, é duvidável que a possam enxergar, assim como ver-se a si mesmo é difícil para o olho: elas redundam no mesmo circuito de informação, sem nada acrescentar.

Eis, então, por que é absurdo querer projetar sobre outras sociedades esta repartição de domínios de que temos a propriedade privada, procurando nelas coisas como “político”, “religioso”, “econômico”... Aberração ainda maior, querer encontrar nestas sociedades as mesmas relações que pensamos existirem entre os fictícios domínios que criamos originalmente para consumo doméstico (“determinantes” x “determinados”, “infra” x “superestrutura”, “material” x “ideal”, “dominantes” x “dominados”, “manual” x “intelectual”, etc.). Nesse ponto, mais uma vez, esbarramos na velha estratégia de justificar as relações sociais do mundo burguês (mas não apenas), tentando demonstrar sua universalidade.

Neste panorama, faz sentido que cada vez mais se venham delineando as aspirações por uma reflexão capaz de reconstituir o todo fragmentado pelo pensamento capitalista e industrial. Estão diante de nós as pesquisas que se dizem interdisciplinares, esforços reparadores da artificialidade da repartição de domínios, através da conjugação de dois ou mais deles. Mas, a interdisciplinaridade não abole em absoluto os pecados originais do pensamento contemporâneo, limitando-se a combinar domínios viciados.

Ainda assim, não obstante seus fracassos – ou por causa deles – a interdisciplinaridade vem demonstrando, cada vez e de modo mais nítido, a importância de um saber que seja *indisciplinar*. A importância de um saber em duplo sentido indisciplinar: no de não se submeter à repartição dos domínios, que espelha a sociedade industrial – por um lado – e no de não se curvar, por outro, à disciplina dos métodos científicos oficiais, fundados na oposição sujeito/objeto e nas regras de objetividade e neutralidade, que são a expressão mais cristalina da atitude intelectual desta civilização.

Por conseguinte, enfatizar a aplicação da idéia de *fato total* sugerida por Marcel Mauss [1974], parece caminho plausível no momento. Não se trata da noção de que os diferentes domínios estejam em relação dialética, o que é pouco, mas da de que o todo é a única positividade, cuja realidade, no dizer de Mauss, “é maior que a das partes”. Um pouco além de Mauss, entretanto, não se deverá sustentar que os fenômenos sejam simultaneamente jurídicos, políticos, econômicos... compondo uma estrutura “folheada” – pois tal concepção conserva ainda a repartição burguesa dos domínios. O ponto é que em outras sociedades não há nem jurídico, nem econômico, nem psicológico, etc. – haverá na nossa? – e que estes “achados” não são senão invenções e projeções da mentalidade ocidental.

Inspirados nesta concepção, por assim dizer, ultramaussiana, poderíamos olhar para as chamadas relações do homem com a natureza como se fossem fenômenos comunicacionais e significacionais. Como sistemas de mensagens, porque, talvez mais do que em qualquer outro, nos sistemas de significação cada parte contém a totalidade de onde provém: em cada mensagem individual, a totalidade do código está embutida, pois esta é uma condição necessária à sua formulação e ao seu deciframento. Nestes sistemas, o peso da oposição parte/todo pode ser considerado mínimo – razão pela qual podem ser preciosos paradigmas teóricos para uma reflexão que pretenda superar o fracionamento arbitrário dos saberes burgueses.

Semelhante perspectiva conduzir-nos-ia de imediato a ultrapassar a idéia de “produção material” (logicamente oposta a outra que não o seja): matéria-prima, pessoas, transações, produtos, etc., poderiam ser vistos como signos, isto é, como comportando relações entre significantes e significados, uns e outros sem existência autônoma, pois é exatamente da aproximação deles que um signo se constitui. Apresentando uma dupla superfície, a do sensível (significante) e a do inteligível (significado), no signo a oposição entre o material e o não-material se dissolve, uma vez que não são possíveis imagens mentais (idéias, conceitos, significados) sem representações materiais (significantes), nem seriam concebíveis significantes aos quais fosse impossível atribuir significados. Por este caminho, cairiam rapidamente por terra os determinismos materialistas ou idealistas: nem a infra, nem a superestrutura teria o primado, pois a própria distinção careceria de razão de ser [Lévi-Strauss: 1970].

Com efeito, a experiência dos antropólogos demonstrou no correr dos anos o quão absurdas e arbitrárias são as separações do tipo “cultura material”/“cultura espiritual”, uma vez que não há objeto que não o seja para um sujeito; objeto sobre o qual não se tenham aplicado

saberes, crenças, indiferenças; objeto que não pertença a um campo de significação que, por sua vez, o remeta a outro. Sob este ponto de vista, as “necessidades primárias” não seriam menos significativas que um poema ou uma sinfonia e a natureza jamais seria apenas “objeto do trabalho”, algo passivo a ser “explorado”: seria ora parceiro de troca a quem se deva reciprocidade, ora ser sexuado a ser seduzido e fecundado, ora entidade poderosa sujeita às variações do humor...

As coisas (objetos, produtos, instrumentos, etc.) nunca são coisas em si. São núcleos nos quais se condensam relações simbólicas. Uma canoa não é jamais uma canoa apenas: nela estão simultaneamente contidos saberes técnicos, relações de parentesco e amizade, investimentos rituais, crenças mágicas, míticas ou religiosas, padrões estéticos e morais... Quando trocadas, as coisas nem sempre deixam de se relacionar com seus proprietários anteriores, continuando estes a merecer compensações cada vez que mudem de proprietário, como acontece no caso das trocas kula: “o *taonga* (coisa) que ele me dá é o *hau* (espírito) da *taonga* que recebi de você e dei a ele. Os *taonga* que eu recebo pelos vindos de você, é necessário que eu lhe devolva. Não seria justo que eu os retivesse. Se eu os conservasse para mim, poder-me-ia acontecer algo de mal.” [Mauss: 1974:53]

104

Compreende-se, assim, que não haja contra-senso ou irracionalidade na troca de um objeto por outro do mesmo gênero (galinhas por galinhas, flechas por flechas), porque as coisas nunca são coisas em si: significam coisas outras. E o que elas representam é muito mais importante e real que sua materialidade bruta: de outro modo como poderíamos entender que as transações envolvam freqüentemente coisas não-suscetíveis de atender “necessidades materiais” dos que trocam, mas objetos desprovidos de toda utilidade?

Noções como a de *hau* nos ensinam que os objetos não se separam uns dos outros, que sujeitos não se separam de sujeitos, nem sujeitos de objetos: não há, em suma, sujeito nem objeto. Um olhar significativamente inspirado nos demonstraria certamente que as trocas são muito mais que econômicas e que através delas se exprimem as diversas dimensões da globalidade dos sistemas sociais. É assim que entre os *Siane*, por exemplo, o “consumo” expressa os valores sociais [Godelier: s/d, p. 345] por meio de proibições e escolhas alimentares, que determinam que a mulher prepare o alimento e o leve a seu marido, o qual, por sua vez, o distribui a todos os membros da casa dos homens; quanto a ela, consumirá de uma outra parte, da

qual deverá distribuir entre suas filhas solteiras e filhos não-iniciados: ao consumir, o indivíduo diz algo sobre si mesmo em sua relação com os outros, seu território, seu *status*, suas circunstâncias, sua visão de mundo... Como expressaram Douglas e Isherwood [1980: p. 68], “o consumo é um processo ativo no qual as categorias sociais são constantemente redefinidas.”

Por toda parte, os valores dos objetos são sentidos afetados pelos estatutos sociais respectivos daqueles que se envolvem nas transações. São fundamentalmente funções da distância social existente entre os participantes, distância que exprimem simbolicamente. Foi isso que Marshall Sahlins [1974: pp. 185-275], sistematizou, ao conceber as trocas como organizadas em três ordens de reciprocidade dispostas em *continuum*: numa extremidade, a reciprocidade “generalizada”, presidida por transações altruístas, em que o valor dos bens em si é mínimo, colocando em evidência máxima a importância das relações entre os que se comunicam; na outra a reciprocidade “negativa”, onde se tenta obter alguma coisa em troca de nada, expressando a importância máxima das coisas e a relativa desimportância das pessoas envolvidas; enfim, num ponto intermediário, a reciprocidade “equilibrada”, troca de objetos equivalentes, traduzindo relações entre pessoas equivalentes.

105

A primeira ordem inclui aquelas transações que implicam reciprocidade indefinida, indeterminada e adiável. Como a que existe em geral entre parentes próximos e amigos estreitos, onde não é necessário definir o que e quando reciprocitar e em que a própria existência do outro é já uma compensação. Aqui, a falta de um retorno absolutamente não é capaz de interromper o fluxo dos oferecimentos. A segunda é aquela em que os parceiros estão sutil ou explicitamente dispostos a se proteger de ou a levar vantagem sobre o outro. Materializa-se em relações como o saque, o roubo, a exploração, em que a coisa exprime desprezo ou medo a nível da relação entre as pessoas. Na reciprocidade “equilibrada” esperam-se contraprestações imediatas, ou a curto prazo, como acontece nas trocas de presentes, no comércio em que se trocam objetos equivalentes e nas relações entre pessoas de mesmo nível.

Interessando-se essencialmente por aquilo que possa ser expresso em valores de “mercado”, a ciência econômica acaba por voltar as costas para estas dimensões microssociológicas das transações, desprezando muito mais do que chama de economia “subterrânea”: verdadeiros oceanos em que pais e filhos, maridos e mulheres, irmãos e irmãs, vizinhos e vizinhas, amigos e amigas, assaltantes e assaltados, exploradores e explorados... se encontram; em que “desempregados”

convivem e sobrevivem, em que o “inviável” se realiza, em que o “irracional” encontra razão de ser, em que não há “lucros” ou “perdas”, pois a vida social absolutamente não é um jogo de soma zero. Carece, portanto, da sutileza de olhar, que a capacite a compreender os grandes significados presentes nos microgestos – valores outros, que não são os de mercado.

Mas esta obtusidade também não permite à ciência econômica compreender as dimensões macrosociológicas de nossa sociedade. Contribui, pelo contrário, para que a economia desempenhe a contento sua função mitificadora, de produzir teorias e conceitos que facilitem a realização da sociedade industrial, de fazê-la intelectualmente aceitável e emocionalmente desejável. A economia é incapaz de colocar-se fora da sociedade que estuda, para observá-la do exterior; para relativizá-la e apreender um sentido diferente do absoluto que a sociedade industrial proclama ter. Se fizesse este exercício de comparação e relativização, certamente poderia nos brindar com algumas surpresas.

Por acaso já vimos a ciência econômica questionar o mito da extrema riqueza das sociedades industriais? Não são os economistas os principais mentores do grande esforço – do qual participam pedagogos, publicitários, historiadores, políticos, antropólogos – de nos convencer de que pertencemos a uma sociedade rica? Não são eles os que atribuem autoridade à tendência, geral em nossa sociedade, de pensar que nossa riqueza é crescente e é uma característica peculiar à sociedade industrial, superior a qualquer outra sob este aspecto?

Seria mesmo necessária muita ousadia e irreverência intelectual para duvidar da veracidade desta riqueza. Basta olhar em torno: estamos cercados por uma multiplicidade quase angustiante de objetos, aparelhos, estantes de livros, fitas, discos; consumimos energia em doses cavalares. Seria quase uma negação do óbvio suspeitar dessa riqueza, quando olhamos nossas cidades com suas ruas pavimentadas, entulhadas de veículos que mal podem se locomover, quando vemos casas e mais casas amontoadas em edifícios, quando examinamos nossas gavetas e armários, descobrindo a multidão de objetos que compõe os nossos pertences pessoais.

Um convite à comparação com outras sociedades, aos nossos olhos, só poderia mesmo confirmar e reafirmar esta certeza sobre a extrema riqueza (mesmo que às vezes a consideremos mal distribuída) de nossa sociedade: afinal de contas, onde poderiam rivalizar conosco estas economias “primitivas”, de tecnologias “rudimentares”, de trocas “tradicionais”, desprovidas de “mercados modernos”? Impossível

duvidar da evidência, quando comparamos o volume absoluto ou *per capita* de nosso “produto”, ou a “produtividade” de nossas máquinas.

Contudo, esse mesmo raciocínio comparativo, exercido sobre a signi-ficação, é que nos levará a compreender a questão de modo diferente e a lançar sérias dúvidas sobre a resistência dessa obviedade a um exame crítico mais sutil e apurado. Porque vivemos em uma sociedade que considera a riqueza como um valor absoluto e uma de suas metas mais prementes, temos dificuldade em relativizar o conceito de “riqueza” e de examinar com acuidade o seu significado sociológico. Membros de uma sociedade que busca continuamente a acumulação de bens, concebemos *riqueza* e *pobreza* como categorias contraditórias, cada uma possuindo características próprias que se opõem termo a termo: definidas quase que aritmeticamente, elas independem do significado que possam adquirir em situações sociais concretas.

Ora, uma consideração menos comprometida dessa questão exige que abandonemos a idéia de que riqueza e pobreza sejam categorias absolutas, pairando acima das sociedades, e as vejamos como categorias sociológicas que adquirem sentido apenas em termos de relações sociais. Nessa perspectiva, seria interessante que nos detivéssemos um pouco na apreciação da relação entre um membro de uma sociedade de economia de “subsistência” (para usar um termo dialeto aos apologistas de nossas riquezas) e os poucos “bens” e “serviços” que povoam o seu espaço social. De um modo geral, que podemos ver aí? Objetos comunitariamente significativos, que têm uma historia identificável e conhecida de todos, que preencham as mentes com significados que vão muito além de suas funções utilitárias ou de seus valores de uso, tão importantes para nós. Um tacape é muito mais que um tacape: é um signo, contém uma história conhecida, expressa uma visão de mundo, é resultado de uma técnica comunitariamente partilhada. Uma flecha não é somente uma flecha: está associada a certas fórmulas mágicas que fazem com que determinados animais a aceitem, foi dedicada a uma divindade, evoca determinado ancestral que porventura a tenha fabricado... Cada objeto tem uma identidade própria, que retira de sua relação com os outros, não sendo devorado pelo anonimato dos produzidos em massa ou em série.

Tais objetos são “ricos”, no sentido de que preenchem todas as funções pragmáticas ou significacionais que deles se esperam. Ao contrário, o nosso objeto não é nada disso, ou o é comparativamente muito pouco. Ele é cada vez mais anônimo, reduz-se a seus “valores

de uso”. Mesmo suas dimensões significacionais, que sempre existem, são transformadas em dimensões utilitárias – sobretudo de hierarquização de seus possuidores, criando necessariamente muitos “pobres” para poucos “ricos”. Nele, até mesmo o sentido das funções de uso foi sacrificado: pela obsolescência programada, pelas transformações da moda, pela multiplicação de objetos que se destinam à mesma função. Cada vez menos atende a necessidades que não tenham sido artificialmente criadas pelo sistema de consumo, estando, assim, obrigatoriamente condenado à incapacidade de satisfazer – pois nessa insatisfação reside o princípio do seu desprezo e de sua substituição por outro objeto. Não é desse modo que se alimenta o sistema de produção e de consumo em massa?

Aquí está o resultado dessa comparação: o imenso volume de objetos saídos de nossos braços e de nossas máquinas é essencialmente marcado pela insatisfação. Nosso ideal maior de riqueza é conotado pelo sentimento (ou ameaça) constante de pobreza – sentimento este que é o verdadeiro “motor” do sistema. Se considerarmos a significação como a categoria humana por excelência, nossas “riquezas” seriam extremamente “pobres”, pois estariam sempre definidas por outras riquezas que a partir delas poderão (ou não) ser obtidas. Significariam em si mesmas cada vez menos.

108

Necessitamos, então, incessantemente, de mais e mais objetos, para em vão tentar suprir a mesma lacuna significacional. Conclusão para-doxal: se riqueza e pobreza pudessem ser consideradas categorias não-etnocêntricas e válidas de reflexão sobre as sociedades, é precisamente a sociedade de cuja riqueza nunca duvidamos que deverá vestir a roupa da pobreza e aquelas que sempre nos pareceram pobres que a melhor título poderiam se livrar desse rótulo.

Analogamente, ser-nos-ia possível profanar a sacrossanta convicção de que a nossa é uma sociedade de extraordinária capacidade produtiva: tarefa difícil, pois somos todos, com raríssimas exceções, orgulhosos dos “milagres” que a nossa tecnologia é capaz de operar. Do cume de nossa soberba, encaramos com dogmático desprezo, taxando-as de retrógradas e reacionárias, as tentativas de relativização dessa capacidade produtiva – o que vale principalmente para as propostas de reexame e moderação dela.

Foi apenas muito recentemente que começamos a oferecer espaço a idéias que sustentam que esta capacidade produtiva estaria indo longe demais e passamos a considerar a possibilidade de que certos

freios necessi-tassem ser acionados em benefício do futuro do próprio sistema produtivo. É claro que estas concessões recentes são simples questões gerenciais, destinadas a otimizar este ou aquele aspecto do sistema econômico, eximindo-se de examinar a fundo os seus próprios princípios estruturais. Esquecemos que o problema reside no diálogo que o nosso sistema produtivo mantém com a natureza, bem como na natureza dos bens que produzimos.

Se nós pensarmos no verdadeiro saque que a nossa sociedade pratica contra a natureza, se considerarmos o descompasso existente entre o nosso ritmo obsessivo de produção industrial e o ritmo natural de regeneração, se revelarmos a precariedade dos bens produzidos, predestinados à morte rápida pelo próprio gesto que o produz, se examinarmos nossos arsenais bélicos e nossas assassinas relações com outras culturas, não tornaremos manifesta uma dimensão destrutiva, normalmente escondida, uma conotação de morte, normalmente velada, em nossa sociedade? Não seríamos levados a colocar sérias dúvidas sobre o real significado de nossa capacidade produtiva, em grande parte neutralizada, ou mesmo superada, por nossa capacidade de destruir?

Nós, que nos orgulhamos tanto de termos desenvolvido como nenhuma outra sociedade as técnicas de construir, esquecemos que a maior parte dos inventos, que aos nossos olhos fazem a nossa glória, deriva de descobertas pelas quais não somos os responsáveis. Verdadeiro paradoxo, que Lévi-Strauss [1970: p. 35] chamou de *neolítico*: as “artes fundamentais da civilização”, o fogo, a roda, a cerâmica, a alavanca, a domesticação de animais e plantas... são obras de gênio, resultantes de milênios de observação do mundo e de esforço intelectual, que se devem a povos que nós chamamos “bárbaros”, “selvagens”, “pré-lógicos”.

Não estão estes povos a nos ensinar que deveríamos ser mais prudentes e considerar que edificamos, também, indubitavelmente mais que qualquer outra sociedade, as técnicas, os artefatos e as máquinas de destruir? Que, incapazes de produzir e até mesmo de entender os processos fundamentais da vida e da existência, possuímos os meios de os aniquilar e a tudo mais sobre o planeta? E que, movidos por uma espécie de delírio destrutivo, ainda somos capazes de repetir dezenas e dezenas de vezes – como se fosse possível ou necessário – o mesmo gesto de zerar a vida? Ora, é inquestionável a certeza de que nesta direção não é possível fazer “progressos” por muito tempo, coisa que o saber de nossos economistas, cada vez mais discurso de poder,

não considera. Aliás, é necessário observar nossa sociedade de fora, para percebermos que o “progresso” é um mito, verdadeira religião de nosso tempo. De um ponto de vista exterior, ser-nos-á bastante fácil compreender que o “progresso” não é senão a projeção do presente sobre o futuro, eliminando todos os elementos do presente que não se acomodem às ideologias do(s) poder(es) imperante(s); ou projeção do presente sobre o passado, com desprezo por todos os elementos do passado que não tivessem contribuído para a edificação do poder presente. Assim, no presente, no passado ou no futuro, “progresso” é noção impossível de se definir fora dos interesses instalados no poder. Noção nitidamente viciada, portanto, como instrumento de reflexão sobre a natureza dos homens e o destino das sociedades.

Lembremos que uma sociedade que está *sempre* em mudança, que se transforma *permanentemente*, tem a metamorfose como forma de estabilidade – mais ou menos como mensagens diferentes podem ser geradas a partir de um mesmo código. O “progresso” não é outra coisa senão a *permanência*, senão o máximo de “progresso” no(s) sentido(s) predeterminado(s) pelos poderes estabelecidos. Por isso, é preciso que nos precatemos contra “o progresso” e contra os saberes que lhe são solidários – o dos economistas por excelência: são adequados para uma sociedade que indefinidamente quer produzir, acumular, consumir, permanecer. Não podem resistir à desmistificação das concepções relativas à riqueza dessa sociedade, aos modos de ela se relacionar com a natureza e ao sentido de suas capacidades produtivas. Não podem permanecer de pé, quando estes fundamentos soçobram.

CAPÍTULO III

Os outros e os outros

Como compreender o outro,
sem o sacrificar à nossa lógica;
ou sem sacrificá-la a ele?

M. Merleau-Ponty

Homens e crocodilos

“O mundo começou sem o Homem e terminará sem ele”. Não há nessa afirmação de Lévi-Strauss [1957, p. 442] um bom começo para qualquer antropologia? Para uma ciência que tem na relativização sua alavanca mais poderosa, relativizar a idéia de “Homem”, mostrá-la como função de outras, não deveria ser o passo inaugural? Mas seria possível fazê-lo, sem tomar a relativização por um absoluto? Isto é, sem contraditar em essência o próprio método antropológico? Que ciências (ou melhor, cientistas) iriam ao extremo de uma honestidade suicida, dissolvendo seu objeto e seu método “próprios”?

O antropólogo é um pouco como um astrônomo: contempla o mundo em perspectiva macroscópica, fazendo com que enormes “todos” se resumam a partículas de outros muito maiores. Mas a antropologia é ainda algo diferente, por não se contentar com o olhar globalizante do astrônomo: fustiga seus objetos também com lentes de microscópio, esforçando-se por mostrar os “todos” como efêmeros, como não sendo efetivamente “todos” – como consistindo mais apropriadamente *totalizações* resultantes de operações intelectuais comprometidas com determinados critérios e pontos de vista. “Todos” são, portanto, totalizações artificiais, fadadas à dissolução quando se abalam os pontos de vista e critérios a partir dos quais foram constituídos.

Entre o “macro” e o “micro”, os antropólogos se espremem e (se) angustiam. Entre dois tipos de morte: o da rigidez do cristal, do para sempre muito definido, do “todo” constituído, pronto e constante, e o da volatilidade da fumaça, dos “todos” sempre e sempre decomponíveis, dos fragmentos esvoaçantes e intangíveis [Atlan: 1979]. Aliás, não é próprio da antropologia interessar-se pelo que está morto, ou em vias de morrer? Fósseis, índios, cultura popular, relações comunitárias e agora, neste nosso terrível século, o próprio Homem, não o confirmariam? Oscilemos um pouco por essas inquietações.

*

Que nos diria um astrônomo sobre o Homem? Muito provavelmente não se sentiria à vontade para considerá-lo como totalidade. Talvez tentasse enquadrá-lo em totalidades cósmicas maiores. Ao fazê-lo, forneceria ao antropólogo algo muito importante, com o auxílio do que poderia começar qualquer relativização: colocaria o Homem na escala do Universo. Não seria isso frutífero para nós,

que implicitamente temos pensado o Homem como se fosse eterno? Vejam que interessante o esquema de “Calendário Cósmico”, proposto por Carl Sagan [1977].

Admitamos a formação de nosso universo, há 15 bilhões de anos, pela grande explosão a que se convencionou chamar *Big Bang*. Condensem o período decorrente desde então nos 365 dias de um ano. Teremos um calendário anterior a dezembro, comportando acontecimentos como a origem da Via Láctea (1º de maio), a origem do sistema solar (9 de setembro), a formação da Terra (14 de dezembro), a origem da vida na Terra (cerca de 25 de setembro), a formação das rochas (2 de outubro), os primeiros microorganismos sexuados (1º de novembro), as plantas capazes de fotossíntese (12 de novembro), as primeiras células com núcleo (15 de novembro).

Somente no dia 1º de dezembro uma atmosfera significativamente rica em oxigênio começaria a se desenvolver na Terra, seguida do florescimento dos invertebrados (17 de dezembro), dos vertebrados (dia 19), da disseminação de vegetais (dia 20) e de insetos (21) pelo planeta. Entre os dias 22 e 24, poderíamos assistir ao surgimento dos primeiros insetos alados, das primeiras árvores, dos primeiros répteis e dinossauros. Mamíferos e pássaros não surgiriam antes do dia 28, mesma data em que apareceriam as primeiras flores e tornar-se-iam extintos os dinossauros. Esta é a véspera do aparecimento dos primitivos cetáceos, assim como dos primatas. Os homínídeos viriam à cena no dia 30 de dezembro e no dia 31, finalmente, os primeiros homens dariam o ar da graça.

A partir desse ponto seria necessário abandonar a escala do calendário, adotar a do cronômetro e utilizar critérios mais precisos, até a espessura do minuto (isto é: 29 mil anos) e do segundo (475 anos). O procônsul e o Ramapiteco, ancestrais prováveis dos macacos e dos homens, nasceriam às 13h30min desse dia 31; os primeiros homens por volta de 22h30min; as pinturas das cavernas européias teriam sido executadas às 23h59min. A invenção da agricultura ocorreria às 23h 59min 20seg. A civilização neolítica e as primeiras cidades às 23h 59min 35seg e nos quatro últimos segundos teríamos acotovelados o nascimento de Cristo, as grandes descobertas, os métodos experimentais em ciência, a bomba atômica, as viagens espaciais...

O astrônomo nos ensinaria como esta totalidade a que chamamos “Homem” se dissolve em totalidades abrangentes e como resulta de transformações macroscópicas de dimensões cósmicas e geológicas.

Do turbilhão dessas transformações o Homem resultaria: não como o produto mais importante ou singular, mas como um deles. Seria uma função possível, de um mundo que poderia muito bem, como o fez durante a maior parte de sua história, existir sem ele. Por conseguinte, lição número um: humildade diante da imensidão de um universo solene e soberanamente indiferente à pequenez de nossos clamores de grandeza. Existe um mundo que é independente do Homem, do qual este é um resultado, uma “modificação” – se é que nesta escala de raciocínio este termo tem algum sentido.

O Homem é também modificador do mundo. Mas não principalmente um modificador no sentido de “agente geológico”, um transformador da estrutura do universo distante e indiferente, como é nosso hábito pensar. Nessa direção não somos muito diferentes das chuvas, dos ventos, dos vulcões, do fogo, das marés, dos animais – exceto talvez por o sermos menos. Naturalmente, não estou falando do Homem do último segundo antes da meia-noite, do Homem da Revolução Industrial e da autodestruição. Falo do Homem modificador do mundo, no sentido de *inventor*: criador de mundos novos, de universos não indiferentes ao Homem.

114

Como inventor de mundos, o Homem é certamente animal. Outros não poderá conhecer senão aqueles mundos possibilitados pelos seus órgãos de sentido, pelas suas estruturas cerebrais, pelas suas condições de vida. Para cada animal, há dois mundos, numa relação certamente muito complicada: um, exterior e preexistente; outro, interior e construído. Assim, segundo as diferentes espécies, a sensibilidade às cores não é a mesma; os limiars auditivos variam, a percepção térmica é diversa, o alcance da visão é singular, as categorias olfativas são variáveis.

Cada espécie tem algo como um universo à parte, ditado pelos seus limites específicos de percepção. Para cada uma, é como se existisse uma espécie de lente, a “filtrar” o mundo “real”, aquele que preexiste e que independe da espécie. Seu “universo” não é o que existe “de verdade”, do lado de fora da lente, mas o que foi submetido às transformações da cor e do grau das lentes da espécie. Não seria assim com animais que só enxergam no “escuro” (para nós), com os que “vêm” sonoramente (morcegos, por exemplo), com os que enxergam apenas em branco e preto, com os desprovidos de sistemas internos de regulação de temperatura corporal, e assim por diante?

Não seria absurdo falar em mesmo universo tátil para minhocas e tartarugas? Supor que siris e gatos compartilhem do mesmo universo sonoro? Acreditar que cachorros e serpentes vivam no mesmo universo olfativo? Poderíamos dar asas à imaginação e perguntar: se fossem filósofos e cientistas, que critérios de verdade os animais aceitariam? Lobos e papagaios poderiam colocar-se de acordo quanto aos mesmos? Toda espécie centra em si, portanto, a sua verdade sobre o universo.

Assim, muito longe das coisas *em si*, a apreensão que os homens têm do mundo é antropocêntrica. Tão antropocêntrica como seria, por exemplo, crocodilocêntrica o universo tal qual figurado por crocodilos ou felinocêntrica o dos felinos. O antropocentrismo é a condição inicial e final de toda relação do Homem com o universo. É o ponto de vista a partir do qual inexoravelmente construímos nossos mundos e nossas verdades. O antropocentrismo é a lente sem a qual somos cegos e – pior – sem imaginação. O Homem não tem acesso ao mundo tal qual é – ao mundo independente das lentes de sua humanidade. É escravo de seus óculos: percebe não o que é, ou parece ser, mas o que transparece por seus cristais.

Essas lentes não configuram absolutamente um mentalismo que esqueça que os homens são produtos do mundo e partes integrantes dele. Lembremos apenas que os homens produzem um mundo: o dos homens. Entre homens e mundo envolvente não há pontes, pois não há abismos: “a natureza corporal constitui um meio no qual o homem exerce suas faculdades; este meio orgânico é tanto mais ligado ao meio físico quanto o homem apreenda o segundo por intermédio do primeiro. É necessário, pois, que entre os dados sensíveis e sua codificação cerebral, meios desta apreensão, e o próprio meio físico, exista uma certa afinidade.” [Lévi-Strauss: 1983, p. 160]

Não são cores, sons, temperaturas, cheiros... o que percebemos do mundo; são informações já cifradas. Olhos, narizes, ouvidos, peles não se limitam a “fotografar” o real, mas o codificam, enquadrando-o em uma grade de relações. Há células especiais, entre os mamíferos, localizadas no córtex cerebral, que cumprem esta tarefa de organizar dados brutos captáveis pela sensibilidade – organização que começa a ser realizada já nos órgãos dos sentidos: células que reagem apenas a estímulos de determinado tipo.

Na retina, por exemplo, há “contraste entre movimento e imobilidade, presença ou ausência de cor, passagem do claro ao escuro

ou o contrário, contornos positiva ou negativamente curvos dos objetos; deslocamento em linha reta ou oblíqua, da esquerda para a direita ou da direita para a esquerda, no sentido horizontal ou no sentido vertical, etc. A partir de todas estas informações, a mente reconstrói, poder-se-ia dizer, objetos que não foram percebidos como tais... Por conseguinte, os dados imediatos da percepção sensível não são material bruto... consistem em propriedades distintivas abstraídas do real..." [*idem*, p. 162] Assim, a questão de saber se aquilo que povoa as mentes humanas – as sensações, as percepções – pertence a um mundo de idéias platônicas ou foi gravado em passivas mentes humanas pela experiência, não tem mais sentido: está agarrado ao corpo.

A cultura, as culturas

116 A Cultura é a lente humana por excelência, e ser antropocêntrico é enxergar o mundo através dela. Como já pudemos ver, o homem é capaz de independer em larga medida das programações orgânicas, podendo convencionar socialmente sua própria visão de mundo, instituir de maneira em grande parte autônoma o seu próprio universo. Convencional, o mundo inventado pelo homem é frouxamente transformável no tempo e no espaço, submetendo-se apenas às suas leis próprias de transformação. Não é esta, afinal, a essência da comunicação simbólica?

Por conseguinte, o próprio dessa lente antropocêntrica é ser multifocal. Não existe rigorosamente *A Cultura*, que é apenas um conceito totalizador, um artifício de raciocínio; mas miríades de culturas, correspondentes à multiplicidade dos grupos humanos e a seus momentos históricos. *A Cultura* é uma abstração, um artefato de pensamento por meio do qual se faz economia da extraordinária diversidade que os homens apresentam entre si e com o auxílio do qual se organiza o que os homens têm de semelhante. *A Cultura* é também o que os distingue das demais formas vivas: a capacidade de diferir de seus coespecíficos.

No sentido menos abstrato, *as culturas* são *sistemas simbólicos*. Dito de outro modo: mais que um somatório de valores, artefatos, crenças, mitos, rituais, comportamentos, etc. (como queria a definição inaugural de Tylor), cada cultura é uma gramática que delinea e gera os elementos que a constituem e lhe são pertinentes, além de atribuir sentido às relações entre os mesmos. As culturas não se definem apenas

por seus vocabulários, mas principalmente pelas regras que regulam a sintaxe das relações entre os seus elementos.

Em certo sentido, poderíamos dizer que as culturas são análogas às regras dos jogos: definem quais são os jogadores, quais são os apetrechos e metas do jogo, como se devem computar os pontos, que jogadas são permitidas ou proibidas... Pensemos, por exemplo, em um jogo de futebol. Tratar-se-á de “vinte e dois malucos correndo atrás de uma bola”, para o espectador que desconheça as regras. Na medida em que delas seja conhecedor, cada chute, cada passe, cada jogada, cada gesto de jogador passa a ter sentido como elemento de um todo, como componente coerente de uma ordem. Viver em sociedade é de certa forma conhecer e sobretudo obedecer às regras do jogo social.

Para o etnólogo, o conceito de cultura funciona deste mesmo modo. Suponhamo-lo recém-chegado a uma sociedade desconhecida: vê pessoas que trocam “ruídos” verbais, que se levantam e sentam; que penetram em algumas cabanas mas não em outras, que apalpam determinadas partes dos seus corpos mas não as dos alheios... Permanecerá pateticamente perplexo, diante dos gestos caóticos dessa população de “doidos” a correr atrás de bola alguma. Ficará nesse estado até que comece a compreender as regras do jogo: progressivamente, cada palavra, cada ato, cada toque, cada nuance de olhar se encherá de significação, articulando-se entre si, formando frases e discursos com sentido. A tarefa do antropólogo seria, por conseguinte, descobrir e decifrar os códigos (vocabulário e gramática) que estruturam a linguagem falada pelos membros de determinada sociedade.

Além dos códigos naturais, provavelmente de base genética, que organizam as percepções desde os órgãos dos sentidos e das estruturas do córtex cerebral, cada cultura de certa forma programa e influencia o registro das impressões sensoriais. Assim, a visão “aguda” dos índios das planícies norte-americanas – por exemplo – não resultaria certamente de uma acuidade visual organicamente superior, mas de uma habilidade culturalmente exigida e estimulada, no sentido de compreender o que significam os movimentos de um animal ou cavaleiro por intermédio da poeira que longe levantam.

No mesmo espírito, Roque Laraia [1986, pp. 69, 96] nos fala da habilidade dos índios *Tupi* de visualizar a floresta amazônica, que

para o antropólogo não passa de um amontoado confuso de árvores e arbustos: “cada um dos vegetais tem um significado qualitativo e uma referência espacial.” Ao invés de marcar, como nós, encontros nas esquinas, freqüentemente usam determinadas árvores como pontos de referência: “ao contrário da visão de um mundo vegetal amorfo, a floresta é vista como conjunto ordenado, constituído de formas vegetais bem definidas.” Isso se explica porque na base dessas visões existe uma taxionomia, um sistema de classificações, cujos princípios são postulações específicas das culturas em referência.

As codificações particulares da visão tocam ao que é muito geral na escala coletiva, desprendendo-se da visão puramente física. Assim, Roberto Da Matta [1976, pp. 61-68] demonstrou que mesmo vivendo em casas construídas ao longo de ruas alinhadas paralelamente, os *Apinayé* continuavam a pensar e representar sua aldeia como se fosse circular, coisa parecida com o que acontece a todos os *Timbira* e também com os *Kaiapó*, que “vêm” no círculo a fórmula ideal para expressar a comunidade.

118 No cotidiano *Bororo*, a circularidade é algo extraordinariamente presente.

É com um movimento circular do braço estendido que eles apontam para o céu, indicando através da posição do sol, ou da estrela Vênus, a hora do dia a que querem se referir. A própria cartografia *Bororo* concebe o território desta sociedade tendo como limites vários acidentes geográficos que se dispõem de modo a formar um grande círculo... É muito significativo que os *Bororo* continuem tendo em mente um modelo de aldeia circular para representar sua sociedade, mesmo quando moram em aldeias onde as casas estão dispostas de outra forma. Os *Bororo* se mantêm, até hoje, como uma sociedade igualitária, dividida internamente em segmentos que não se opõem numa perspectiva vertical, mas em clãs e linhagens cujas diferenças implicam uma relação de complementaridade. [Novaes: 1983, p. 62]

Aliás, não fazemos algo um pouco parecido quando falamos em “nosso círculo de amigos”?

Mas essas codificações também tocam o que é muito particular na escala individual: cegos de nascimento, que foram operados de catarata no período pré-adolescente, ao “enxergar” pela primeira vez não “vêm” no sentido usual. Leva tempo para organizar as manchas

sem sentido em um mundo com significado, pois a reação inicial é uma dolorosa aflição diante de uma confusão caótica de quase-cores e quase-formas que parecem não ter qualquer relação compreensível entre si: “apenas vagarosamente e com esforço intenso pode aprender que esta confusão manifesta uma ordem, e somente com vigorosa aplicação se capacita a distinguir e classificar objetos e adquirir significado de termos como “espaço”, “forma”. [Needham: 1963, p. VII]

Quando Paul Veyne escreve que “aos olhos dos gregos o mar era violeta” remete-nos não ao absurdo de uma civilização de pessoas que enxerguem mal, mas a um princípio antropológico fundamental: o de que há em todas as sociedades uma convenção visual e de todos os outros sentidos. Nos tempos homéricos a distinção entre verde e azul não era nítida, assim como para as diversas culturas as diferentes cores absoluta-mente não coincidem. Falando dos *Bororo* [Lévi-Strauss:1957, p. 262] diz: “o amarelo e o vermelho formam freqüentemente para eles uma só categoria lingüística... Quanto ao azul e o verde, essas cores frias são sobretudo ilustradas no estado natural por vegetais perecíveis; dupla razão que explica a indiferença indígena e a imprecisão do seu vocabulário correspondente a essas tonalidades: conforme as línguas, o azul é assi-milado ao preto ou ao verde.”

119

Ora, o conjunto das cores é um *continuum* de ondas luminosas, cuja freqüência aumenta numa taxa constante. A parte do *continuum* de ondas que pode ser percebido pelo olho humano é designada “espectro”, limitada pelas ondas mais longas, que podemos ver como “violeta”, e pelas mais curtas, que percebemos como “vermelho”: todas as outras cores do espectro encontram lugar entre estas. Assim, a percepção da luz, fragmentada em cores, parece ser a mesma para todos os seres humanos, definida pelos seus equipamentos neurocerebrais. Mas as maneiras pelas quais as diferentes culturas organizam essas impressões para fins comunicativos exibem notáveis diferenças. Assim, inspirado nas comparações feitas por Louis Hjelmslev entre os termos para cores no inglês e no galês, Paul Bohannon [1963, p. 35] introduz na comparação as categorias de cores vigorantes entre os *Tiv*, formando o quadro abaixo:

	Tiv	Inglês	Galês
ii	Pupu	green	gwyrd
		Blue	glas
nyian		brown	llwyd
		Red	
		yellow	

Nele observamos que a palavra galesa *glas* cobre tudo o que o inglês chamaria de azul, algumas cores que os ingleses chamariam de verde e ainda parte considerável das que designaria por cinza. *Llwyd* abrange o resto do cinza e abarca também o marrom e algumas tonalidades do vermelho. Entre os *Tiv*, por outro lado, todos os verdes, alguns azuis e alguns tons de cinza são *ii*; mas azuis muito claros, assim como o cinza claro, são *pupu*. *Nyian*, que recobre o marrom, também cobre o vermelho e o amarelo.

120

Não se trata absolutamente de sustentar que os membros dessas culturas sejam cegos em relação às cores não-nomeadas, ou incapazes de discriminar cores “diferentes” que são reunidas na mesma categoria. Os japoneses, por exemplo, têm apenas uma palavra, *aoi*, para designar a parte do espectro que abrange o verde e o azul. Mas o fato de não fazerem distinção lingüística entre elas não significa que não as possam separar se assim quiserem – pois obviamente o fazem através de descrições, comparações e metáforas. Significa apenas que a língua e, de um modo geral, a cultura japonesa não parecem exigir essa distinção para efeitos da vida cotidiana.

Talvez por procederem de cultura que atribui relativamente pouca importância ao olfato como meio positivo de organização do mundo (estamos mais preocupados em nos proteger dos cheiros), os antropólogos não dedicaram atenção comparável ao seu estudo em perspectiva transcultural. É claro que aqui e ali se encontram referências à extrema sensibilidade olfativa de certos povos – como os esquimós, capazes de se orientar olfativamente em ambientes pouco definidos pela visão, ou os ilhéus andamaneses, que elaboraram um calendário olfativo, apoiando-se nos perfumes que a natureza exala regularmente. Mas são excepcionais os trabalhos etnolingüísticos que descrevam a classificação dos odores como se estudaram as classificações das cores.

Em nossa cultura, não faltam termos para designar os cheiros. Mas quase sempre eles o fazem em termos de causas ou de efeitos: perfumes exalados pelo incenso, pela rosa, pelo café, pela chuva, pelo apodrecimento, pelo fogo, etc.; ou, então, odores causadores de nojo, ou apetite, de excitação...

No dizer de Dan Sperber [1977, p. 116], “não há campo semântico dos odores... não há lembrança deles. Se desejo recordar o perfume de uma rosa, na verdade é uma imagem visual que invoco, um buquê de rosas sob o meu nariz. É deste mesmo modo que eu relembro uma igreja que cheirava a incenso, um travesseiro que reteve o perfume do *patchouli*. Quase terei a impressão de sentir essas fragrâncias: impressão enganosa, entretanto, que desaparecerá tão logo tente reconstituir mentalmente os cheiros em si mesmos”. Em síntese, jamais os perfumes seriam um *em si*.

No entanto, não é seguro que tal atitude diante do olfato configure em todas as suas conseqüências uma determinação natural, um constrangimento de ordem biológica. Aliás, seria muito interessante que se multiplicassem os estudos sobre as apropriações culturais do olfato, pois observações como as de Antony Seeger [1980, pp. 69-70] entre os *Suyá* parecem não confirmar a validade universal de afirmativas como as de Dan Sperber, uma vez que nesta sociedade são as coisas que parecem ter as características dos cheiros.

Entre os *Suyá*, a maior parte do mundo humano e natural se classifica a partir de três odores, aproximadamente traduzíveis por “cheiro forte”, “acre” e “suave”. As coisas “cheiro forte” são as mais fortes e simbolicamente mais poderosas e perigosas na cosmologia dos *Suyá*: animais carnívoros, fluidos sexuais e mulheres. Coisas de “cheiro acre” são simbolicamente menos poderosas e são benéficas: na maior parte das vezes os animais acres podem ser comidos e muitas plantas medicinais entram nesta categoria. A categoria “suave” inclui coisas e animais que não são muito perigosos, nem muito importantes em termos de cosmologia. Esta classificação por cheiros também se aplica aos humanos: crianças têm cheiro forte, tendo sido formadas de sêmen; homens não-iniciados não têm cheiro; mulheres sexualmente ativas têm “cheiro forte” e são comparadas explicitamente a animais...

Corre nos Estados Unidos uma fábula que nos ajudaria a compreender a questão, pelo que tem de ilustrativa: certa vez um

camponês caminhava por uma rua movimentada na companhia de um amigo criado na cidade, quando de repente exclamou: “Ouça o canto do grilo!” O cidadão nada conseguia ouvir, até que o camponês foi buscar, escondido em um buraco, o grilo que cantava. “Como você pôde ouvir o grilo em meio a toda esta barulheira?”, perguntou o da cidade, cheio de admiração. “Olhe!”, respondeu o camponês, deixando cair uma moeda no chão. Várias e várias pessoas se voltaram, ao ouvir o fraco ruído da moeda. “Tudo depende daquilo por que a gente se interessa.”

Cada cultura guardará de maneira específica a acuidade dos órgãos do sentido em complementação aos limites de base orgânica. Fornecerá “lentes” olfativas, tácteis, gustativas, auditivas e visuais particulares. Não é isso que entre nós mesmos nos ensinam os provadores de vinhos, os afinadores de instrumentos musicais, os controladores de qualidade de produtos, os vendedores de perfumes? Não é isso que testemunham as pessoas que vivem perto de fábricas de papel e de cigarros, os funcionários de hospitais, os coveiros, os lixeiros, os habitantes das imediações de valas negras – capazes de conviver com aromas por nós tidos como “insuportáveis”?

122

No atual estudo do conhecimento antropológico, não há dúvida de que cada cultura se aproveite dos órgãos dos sentidos para codificar o mundo. Mas seria muitíssimo importante que se observasse que cada sociedade parece codificar os próprios sentidos e as relações entre eles. Entre nós, por exemplo, parece que atribuímos posição hierarquicamente superior à visão: representamos nosso Deus, no alto das igrejas, acima dos altares, por um olho; chamamos a atenção de nossas crianças com um “olha!”; oferecemos um pedaço de bolo ou perfume a um amigo dizendo-lhe “*olhe* que bolo gostoso!” ou “*olhe* que cheiroso!”

Criamos mil aparelhos que nos ajudam a ver melhor a “verdade” do mundo. Damos exemplos do tipo “a cultura é como uma lente”, para sermos “claros” e fazermos nossos leitores “verem” como as coisas funcionam. Falamos em “videntes”, em “visionários”, em “homem de visão”, em “iluminismos”. Acreditamos em testemunhas “oculares”, temos “visão” de mundo, ponto de “vista”... Nas revistas em quadrinhos, uma idéia “brilhante” é uma lâmpada que acende. Dizemos que os “olhos são o espelho da alma” e assim por diante.

Mas quem aceitará em um tribunal uma testemunha olfativa? Não é

fato que tratemos o olfato com uma certa desconfiança, negando-lhe quase sempre a autoridade de critério formulador de verdades? Quando dizemos “isso não me cheira bem”, “sinto cheiro de confusão”, não é antes de tudo uma hipótese, uma intuição que estamos lançando? Quem acreditaria que São Tomé realmente tocou as chagas de Cristo, se não houvesse testemunhas “oculares” do acontecimento? Quem ousaria duvidar entre nós de que sociedades que desenvolveram meios de se visualizar o que se diz, e que adotaram a escrita, sejam “civilizações superiores”?

*

Se os canais pelos quais os homens captam informações sobre o mundo exterior estão culturalmente codificados, com muito mais razão podemos compreender que o estejam as categorias intelectuais por intermédio das quais essas informações são processadas. Boa parte do esforço fundador da escola sociológica francesa, materializada nas contribuições de Durkheim, Mauss e seus seguidores, residiu na demonstração das origens sociais das chamadas categorias do entendimento. Para eles, noções como causa, conseqüência, tempo, espaço, etc., longe de resultarem das experiências singulares dos indivíduos (*a posteriori*) ou de alguma preexistência nas mentalidades individuais (*a priori*), derivariam da experiência dos indivíduos em uma sociedade já organizada por uma lógica da qual essas noções proviriam. As categorias do entendimento seriam, segundo esta perspectiva, simultaneamente *a priori* e *a posteriori*: os indivíduos seriam uma *tabula rasa*, na qual a sociedade escreveria um texto cujas categorias gramaticais já possuísse com antecedência [Durkheim e Mauss: s/d].

123

Uma breve reflexão sobre a noção de “tempo” que povoa nossas mentes clarificará inapelavelmente a questão. Basta compararmos os conceitos de tempo vigente nas modernas sociedades industriais com os nelas dominantes algumas décadas ou séculos atrás. Quando o ritmo de vida era predominantemente rural, os dias eram medidos pelo nascimento e pelo pôr do sol, os anos e meses pela sucessão de plantios e colheitas, pelas folhas que caíam ou pelo gelo que derretia. O tempo era considerado um processo de transformações naturais cíclicas e os homens não se preocupavam em medi-lo com rigor: os “relógios” de areia, de sol, de água, as lamparinas que queimavam cera, davam indicações muito vagas e a utilidade deles com frequência era duvidosa.

Os primeiros relógios modernos surgiram por volta do século

XIII. Mas converteram-se em componente da decoração de torres de igrejas apenas no século XIV, em algumas cidades da Alemanha. Em geral, são instrumentos de uso coletivo, marcadores de tempo para uma comunidade inteira. Estes relógios, entretanto, distavam muito de serem exatos: uma certa precisão só foi atingida pelos do século XVI, assim mesmo equipados apenas com o ponteiro de horas. A agulha de minutos apareceu nos meados do século XVII e a de segundos somente no século XVIII. Poder-se-ia quase fazer um rigoroso paralelismo entre a história dos relógios e momentos capitais da ascensão dos sistemas capitalista e industrial; pelos relógios individuais, pelos relógios de ponto, pelos cronômetros, pelos relógios atômicos, cuja precisão se mede pela relação segundo/milênio... Tornamos o tempo uma entidade abstrata, cuja concretude social tem valor econômico: não vivemos repetindo que “tempo é dinheiro”?

124 Tão internalizada em nós está a moderna concepção de tempo, que temos a tendência a acreditar que ele seja um dado natural, que no mundo existam coisas como horas, minutos, segundos. Imaginamos que presente, passado e futuro sejam realidades objetivas e universais. Compreensível: que seria de nossa sociedade moderna, sem sua extraordinariamente milimetrada concepção de tempo? Sem este tempo que se pode “economizar”, “gastar”, “investir”? Sem este tempo que nos disciplina e nos faz “tão regulares como os ponteiros de um relógio”?

Por isso, temos a impressão de que membros de outras sociedades não têm senso de tempo: porque não conseguimos entender pessoas cujas atividades são governadas por concepções de tempo inteiramente diferentes. Os *Nuer*, por exemplo, não podem, como nós podemos, falar do tempo como se fosse algo real, que “passa” e que se possa “poupar”. Para eles, os acontecimentos se dão numa ordem lógica, mas não são codificados em um sistema assim abstrato: orientam-se no tempo pelo que estão efetivamente fazendo em suas vidas cotidianas. O período do ano que atravessam determina-se pelo fato de estarem construindo cercados de pesca, migrando na estação seca, etc. e as tarefas humanas são coordenadas em relação a condições naturais que não variam de acordo com datas ou épocas definidas.

Berger e Kellner [1977, p. 134] citam o filósofo africano John Mbiti [1969] a propósito das concepções de tempo nas culturas africanas tradicionais: “... o tempo é um fenômeno de duas dimensões,

com um longo *passado*, um *presente* e virtualmente *nenhum futuro*. O conceito linear de tempo do pensamento ocidental, com um passado indefinido, presente e futuro infinito é praticamente estranho ao pensamento africano. O futuro está virtualmente ausente, porque os eventos que nele estão localizados não aconteceram, não se realizaram e por isso não podem constituir tempo. Eventos certos de ocorrerem ou eventos que integram o ritmo inevitável da natureza constituem apenas *tempo potencial*, não *tempo real*... *Tempo real*, então, é o que está presente e o que passou. Move-se ‘para trás’ e não ‘para frente’. As pessoas não têm a cabeça em coisas futuras, mas basicamente no que já aconteceu.”

Analisando as concepções de tempo vigorantes em Trobriand, Dorothy Lee [1974] observa que para eles “a temporalidade não comporta significação alguma”. Não existem tempos verbais, não há distinção lingüística entre passado e presente, não há disposição de atividades ou eventos em meios e fins. Não há relações causais ou teleológicas: “o que consideramos uma relação causal em uma seqüência de eventos interligados, para o trobriandino é um ingrediente num todo padronizado”. Entre eles, a história é como um “anedotário, sem respeito pela seqüência cronológica, sem desenvolvimento, sem distinção gramatical entre as palavras que se referem a eventos passados, presentes ou futuros” [ver p. 181] Ao contarem uma estória, não se preocupam em seguir uma seqüência temporal; não existe disposição evolutiva, não há crescendo de tom emocional e não se incomodam de serem interrompidos.

Para eles, o valor socialmente prestigiado é a constância, o padrão repetido, a incorporação de todo o tempo num mesmo ponto. O que é bom na vida é a identidade exata com toda a experiência trobriandina passada. Sentem prazer e satisfação na repetição do conhecido, na manutenção do ponto, “isto é, no que chamamos de monotonia”. Esta é a razão pela qual o clímax nas histórias é algo abominável, uma negação de todo o bem, pois implicaria não somente a idéia de uma transformação estar presente, mas também a de que mudanças incrementariam o “bem”. O presente não é um meio de satisfação futura, mas um “bem” em si mesmo. Não há “planejamento” nem há “fracassos”, no sentido que atribuímos a estes termos.

Semelhante raciocínio também poderia ser aplicado ao “espaço”, que costumamos ver como o “natural” por excelência. Ora, quando

vemos nossas crianças desenharem suas “casas”, com “tetos, jardins, animais, montanhas, chaminés, mesmo quando vivem engavetadas em apartamentos, não é na verdade um ideal social que estão grafando? Não fazem algo, apenas sob esse aspecto, semelhante às crianças *bororo*, que, ao contrário das nossas, jamais desenharam uma casa isolada, registrando sempre o círculo de casas da aldeia? [Novaes: 1983, p. 4] Em sociedades como esta, dificilmente se poderia encontrar grau de especialização espacial semelhante ao que existe em nossa sociedade, onde há lugares especiais para quase tudo: trabalho, lazer, ritos familiares, rezas, educação das crianças, higiene corporal... E não é à toa que isto acontece, pois a integração maior do espaço apenas espelha o modo diferente de integração da sociedade *bororo*.

A apropriação do espaço é uma das maneiras por que mais nitidamente uma sociedade exhibe sua organização: projeta-se. Não seria interessante, por exemplo, em um estádio de futebol, observar as classificações dos tipos de lugares, como refletindo a hierarquização específica daquele tipo de público: geral, arquibancada, cadeiras, cadeiras especiais, tribuna de honra? Ou então, em um teatro, camarotes, platéia, balcão nobre, torrinhã? No mesmo sentido, não seria revelador estudar a disposição dos membros de uma família em torno da mesa de jantar, a especialização funcional dos cômodos de uma casa, a relação entre os espaços escolares e os projetos pedagógicos, as posições das pessoas dentro de um automóvel, o sentimento das pessoas dentro de ônibus e elevadores apinhados? Toda uma antropologia da significação das relações espaciais seria possível, a partir da consideração de que o espaço é algo que cada cultura convencionou e inventou.

Edward Hall [1959 e 1977] elaborou uma escala hipotética de distâncias consideradas apropriadas para certos tipos de relações sociais na cultura norte-americana. A aproximação de 45 cm é a distância reservada ao namoro e às conversas muito íntimas: nesse âmbito, qualquer assunto neutro perde conotativamente a neutralidade, já que as mensagens trocadas também carregarão signos tácteis, olfativos, térmicos... Um afastamento um pouco maior, de 45 a 75 cm, configura o que Hall chamou de “distância pessoal próxima” para portadores de cultura americana: a esposa pode permanecer nela, sem sentir ou causar desconforto, mas dificilmente permitiria que outra mulher frequentasse esse território. Entretanto, nada veria com que implicar-se a outra permanesse entre 75cm e 120 cm, distância considerada aceitável para os assuntos pessoais. Não diferem estes padrões do que

se pode observar nas culturas árabes? Aí, as pessoas às vezes quase encostam a boca no ouvido do interlocutor, segurando-o pelo ombro, deixando-o sentir o hálito, lançando-lhe perdigotos sobre a face...

Quando organizamos nosso espaço urbano, seguimos uma arraigada tradição cultural e designamos as *linhas* que o formam (ruas, viadutos, ordenamento numérico das casas, etc.). Ao fazê-lo, estamos praticando algo bastante diferente das concepções trobriandinas, pois estes vêem a aldeia como um “agregado de protuberâncias” [Lee: 1974, p. 175], no que discrepam da descrição de Malinowski, que, por fidelidade à cultura européia, nela viu “duas linhas circulares a formar anéis”. Diferimos também das cidades japonesas, pois nelas os cruzamentos, e não as linhas, é que são nomeados; e as casas são codificadas não em relação ao espaço como no Ocidente, mas em relação ao tempo e numeradas segundo a ordem de construção. Conforme as palavras de E. Hall, “em um bairro japonês, a primeira casa construída é um constante lembrete para os moradores da casa 20 de que a casa 1 estava ali primeiro”. [1977, p. 99]

Assim, na medida em que são sistemas de codificação, cada cultura equipa os homens como uma lente específica, através da qual transparecerá um mundo particular. Ser Homem é viver em *um* desses mundos específicos: é vivenciar a capacidade humana de diferir. Tecnicamente, tem-se designado por “hipótese Sapir-Whorf” esta característica das culturas, tomadas como linguagens, de fragmentar a experiência do mundo de acordo com as fragmentações dos sistemas de significação que os constituem: como os códigos destas linguagens são aprendidos durante os processos de socialização, não há percepções ou conhecimentos automáticos e naturais. Os elementos dos códigos são substituídos pelos componentes da realidade e o modo de os articular gramaticalmente se sobrepõe à “organização natural” do real.

Uma palavra, evidentemente, não é a realidade. A coisa que seguro em minha mão, ao escrever, não é uma caneta: chamo-a de “caneta” e, ao fazê-lo estou inconscientemente colocando-a como membro de uma categoria que inclui coisas como “canal”, “canaleta”, “cano”, “canela”... A palavra *pencil* (lápiz) se referia originalmente à extremidade da cauda de um animal e descreve uma “forma”, à qual se associam também palavras como *pinxel*, *pênis* e “*pen*”. Recortam o “real” de modo diferente do que o fazem, por exemplo, *Bleistift*, que se refere à forma e ao elemento material da escrita, *molyvi*, que significa

“chumbo” e de *siwigoq*, que significa “pau que pinta” e se refere sobretudo à função de escrever.

Na língua dos *Wintu* da Califórnia, um mesmo radical, *muk*, entra na composição de palavras como *mukeda* (“virei o cesto de pernas para o ar”), *mukuhana* (“a tartaruga está caminhando”) e *mukuramas* (“automóvel”). Ora, qual critério em nossa cultura autorizaria colocar “automóvel”, “tartaruga” e “cesto” na mesma categoria? Mas os *Wintu* o encontram e utilizam: colocam-se diante do mundo como observadores externos, guiando-se pela forma exterior de objetos e atividades. Por esse critério, é perfeitamente razoável para eles utilizar o mesmo radical, *puq* ou *poq*, para formar expressões como *puqeda* (“cravei uma estaca na terra”), *olpuqal* (“apóia-se em uma perna”), *poqorahara* (“os pássaros estão saltitando”), *olpokoyabe* (“cogumelos crescem”) – do mesmo modo que também podem designar “lavar roupa” e “cerveja” pelo mesmo termo, pois em ambos os casos se produz espuma. Não é compreensível, então, que, quando o conheceram, tenham dedicado ao guarda-chuva o mesmo termo pelo qual previamente designavam “morcego”?

128

Além das palavras, existem nas línguas as categorias gramaticais. Nas línguas ocidentais, por exemplo, organizamos os eventos em substâncias, qualidades, ações, estados... Mas na língua trobriandina, por exemplo, cada palavra refere-se a um conceito auto-suficiente: o que consideramos uma qualidade ou predicado é considerado um ingrediente necessário. Assim, onde diríamos “bom jardineiro”, a palavra trobriandina inclui tanto “jardineiro” como “boas qualidades”; se o jardineiro perder as boas qualidades, terá perdido um ingrediente definidor indispensável e será denominado por uma palavra completamente diferente. Na língua de Trobriand [Lee: 1974] não há adjetivos, e as raras palavras que se referem a qualidades são substantivadas. O verbo *ser* não existe, uma vez que a existência já está contida no ser como ingrediente essencial.

A teoria de Sapir e Whorf nos ensina, assim, a compreender como um trobriandino vive em um mundo conceptualmente diferente do mundo dos *Wintu* e como ambos são diferentes daquele em que vivemos. Ela também nos aponta o fato de que tendemos a projetar no mundo as organizações sintáticas e semânticas de nossas linguagens, inadvertidamente considerando que tais organizações correspondem a fenômenos exteriores à linguagem (que se limitaria a “refleti-los”).

Ora, não é, então, uma grande ingenuidade a nossa – que gostamos de naturalizar os princípios estruturadores da nossa cultura – atribuir aos eventos naturais as mesmas propriedades dos sistemas simbólicos com que os substituímos? Por exemplo: quando dizemos “o sol brilha”, “a chuva cai”, “o vento sopra” – não poderíamos perguntar o que porventura estariam fazendo o sol, o vento e a chuva, quando não estivessem brilhando, soprando e caindo?

A conseqüência disso é que o mundo que apareceu antes do Homem (e que deverá desaparecer depois dele) não se limita a ser filtrado e transformado pela lente de nosso antropocentrismo. Todos os homens vêem o mundo (aí incluídos os outros homens) também etnocentricamente, isto é, através das lentes de uma cultura específica, das lentes de *sua* cultura. Sem essas lentes somos inevitavelmente cegos, pois o etnocentrismo é o ponto de vista no qual nossa cultura nos coloca e a partir do qual são possíveis os nossos pensamentos, comportamentos e sentimentos. Poder-se-ia dizer, de certa forma, que compartilhar uma cultura é ser solidário na mesma visão etnocêntrica.

O etnocentrismo e sua lógica

O etnocentrismo é uma condição universal da humanidade. A maioria das sociedades, no fundo, no fundo, não aprecia os “estrangeiros” e os “diferentes”, censurando-lhes a maneira de ser e exibindo sentimentos de hostilidade em relação a eles. Compreende-se isso facilmente, pois simbolicamente esta é uma maneira positiva de cada sociedade afirmar para si a própria identidade: “nós somos diferentes do diferente; nós não somos eles.”

Com freqüência, amplas categorias de seres humanos são definidos por uma cultura como não sendo, ou como sendo menos que “seres humanos”. Nas línguas, isto é claramente formulado, pois várias delas designam os seus falantes como sendo os únicos verdadeiramente “homens”: os *Cheyene*, os *Kiowa*, os *Déné*, os *Zuñi*, os *Navajo*, os *Akuama* se autodesignam por algo que poderia ser traduzido como “nós, os homens”. Por meio deste procedimento, cada um desses grupos aproxima os seus membros e se identifica socialmente, distinguindo-se de qualquer “outro”. A estes, recusam o mínimo grau de aparência ou mesmo de dignidade comparável à sua.

Em Java, por exemplo, as pessoas dizem com muita tranqüilidade: “ser humano é ser javanês.” E aos rústicos, às crianças pequenas, aos simplórios, aos loucos, aos flagrantemente imorais chamam de *ndurung djawa*, “ainda

não-javaneses”. Um adulto “normal” – capaz de agir nos termos de um sistema de etiqueta altamente elaborado e possuidor de refinada percepção e bom gosto associados à música, à dança, ao drama e ao desenho têxtil – é *sampung djawa*, “já javanês”, ou seja, “ser humano”. Como Clifford Geertz observou [1978, p. 65], ser “humano” entre eles não é apenas respirar: é controlar a respiração pelas técnicas do ioga. Não é apenas falar, mas emitir as palavras e frases apropriadas nas situações sociais corretas e no tom de voz requisitado. Ser “humano” não é apenas comer: é preferir certos alimentos, preparados segundo determinadas receitas e observar uma rígida etiqueta ao consumi-los. Ser “humano” não é apenas sentir, mas ter certas emoções muito caracteristicamente javanesas.

Por conseguinte, nada há a estranhar no fato de que os homens, que vêem o mundo através de sua cultura específica, tenham propensão a considerar o seu modo de vida particular como o mais “correto” e o mais “natural”. Mais do que isto, a experiência da diferença soa muitas vezes como verdadeira monstruosidade, despertando a tendência a repudiar pura e totalmente os preceitos éticos, estéticos, religiosos, gastronômicos, etc. que se afastam daqueles com que nos identificamos e que, aos nossos olhos, nos identificam como “humanos”. Assim, uma bula papal foi necessária, em 1537, declarando os ameríndios como “homens verdadeiros”; mas isto, entretanto, não foi suficiente para impedir que os europeus os submetessem a todo tipo de exploração.

É aproximadamente isto o que continuamos a fazer, quando rotulamos outros povos de “primitivos”, “bárbaros”, “selvagens”, “atrasados”, “pré-lógicos”, “pré-históricos”... Expulsamos para fora da cultura, isto é, para fora da humanidade plena, aqueles que não se conformam à nossa cultura. Ao fazê-lo, contudo, estamos realizando a mesma operação significacional que os “selvagens” cometem em relação a nós: também para eles “a humanidade cessa nas fronteiras da tribo”, como Lévi-Strauss [1970, p. 237] observou. A este propósito, o sertanista Francisco Meirelles, “pacificador” dos *Xavantes*, narra que ao aproximar-se do chefe para receber no pescoço o colar que lhe era oferecido como presente, dele ouviu palavras que literalmente poderiam ser traduzidas assim: “amanso-te, branco!” [Cardoso de Oliveira: 1976, p. 49]

Os *Bimin-Kuskusmin* da Nova Guiné ilustram muito bem o modelo básico da lógica do etnocentrismo. Antropófagos, eles interpretam o significado da antropofagia dos grupos que os rodeiam

nos termos de suas próprias crenças canibalísticas. Assim, sustentam que os *Miyanmin*, seus vizinhos, a quem vêem com medo e horror, sejam os canibais da região por excelência. Para estes, a procura de carne humana seria um fim em si mesmo, transformando seres humanos em comida no sentido banal do termo: em algo comparável a porcos ou marsupiais. Criticam-lhes também o fato de comerem corpos humanos *in toto*, com pouco sentido de cerimônia ou etiqueta, o que, a seus olhos, configura verdadeiro barbarismo: não aceitam absolutamente a idéia de que qualquer parte do corpo humano possa ser ingerida, nem que se possa absorvê-lo de maneira qualquer.

Tradicionalmente, os *Bimin-Kuskusmin* dividem os seus vizinhos em quatro zonas concêntricas de seres, sendo a antropofagia um dos principais critérios definidores de cada zona. Do centro para a periferia, essas zonas são as habitadas por “homens verdadeiros”, por “homens humanos”, por “criaturas humanas” e por “seres humano-animais”. Dentro da zona central, que abrange apenas os *Bimin-Kuskusmin*, considerações sobre sexo, relações de parentesco, *status* rituais de vivos e mortos, marcam todos os aspectos do canibalismo em contextos de ritos funerários e de guerra. Um reconhecimento complexo das partes anatomicamente “masculinas” ou “femininas” dos corpos humanos governa noções acerca de que tipos de carne podem ser consumidos por cada pessoa. O consumo canibalístico das partes “masculinas”, de cadáveres masculinos e femininos é pensado como capaz de reforçar a anatomia “masculina” tanto de homens como de mulheres. Tais atos também enfraquecem a anatomia “feminina” de ambos os sexos. Analogamente, o consumo das partes “femininas” é capaz de enfraquecer as anatomias “masculinas” e de fortalecer as “femininas”. Sem embargo – isto é muito importante, nesse círculo central dos “homens de verdade” – o corpo humano nunca é classificado como “comida”.

Entre os *Bimin-Kuskusmin* [Poole: 1953], os atos antropofágicos que não levem em consideração detalhes como sexo, parentesco, estatuto ritual, substância corporal e protocolos ritualmente prescritos são tidos como indicadores de desespero, de perturbações ou negação dos atributos morais típicos de uma pessoa “verdadeiramente humana”. Conseqüentemente, as práticas canibalísticas de grupos social e culturalmente distantes são vistas como “bárbaras” ou “desumanas”, do mesmo modo que os impulsos antropofágicos dos loucos, dos possuídos, dos famintos, dos feiticeiros, de mulheres e crianças, violam potencialmente as detalhadas regras rituais do canibalismo apropriado; provocam horror e nojo.

Na zona adjacente, onde vivem os “homens humanos”, são encontráveis práticas canibalísticas menos controladas. Este território é habitado por grupos com quem os *Bimin-Kuskusmin* interagem diretamente e com assiduidade, formando uma espécie de amortecedor entre os “homens de verdade” e os horrores representados pelas “criaturas humanas” e pelos “seres humano-animais”, povos que vivem além. Os “homens humanos” travam constante combate contra as “criaturas humanas”, belicosidade esta que implica um canibalismo mais freqüente e indiscriminado que o infligido pelos *Bimin-Kuskusmin* aos “homens-humanos”.

É nesse território vizinho, o dos “homens-humanos”, que se encontram os povos com quem os *Bimin-Kuskusmin* comerciam, fazem alianças, guerreiam e casam: a despeito da desigualdade, é a estes que concedem uma certa similaridade, uma base comum de valores morais. Os “homens-humanos”, não obstante, são considerados grandes devoradores tanto das partes “masculinas” como das “femininas” de guerreiros *Bimin-Kuskusmin* mortos em batalhas; também são tidos por apreciadores de mulheres e crianças. Deles se diz que no passado chegavam mesmo a roubar cadáveres de *Bimin-Kuskusmin*, retirando-os das plataformas funerárias com propósitos antropofágicos. São seres humanos, mas o são sensivelmente menos.

132

Na terceira zona, reinam as “criaturas humanas”. São povos habitantes além dos limites de interação social dos *Bimin-Kuskusmin*, embora tenham contato direto com grupos que se relacionam com estes. Às vezes podem ser vistos, mas de longe: contam-se histórias relativas às desventuras de “homens de verdade” desgarrados, que foram capturados por estas criaturas reputadas pela ferocidade na guerra e pelo orgulho dos próprios excessos canibalísticos. Nesta zona, seres humanos são comida trivial, cozinhada em grandes fornos e misturada com vegetais e carne de porco. Homens, mulheres e até mesmo crianças participam de modo indiscriminado e desordenado dos festins canibalísticos das “criaturas humanas”, havendo restos de lixo por toda parte de seus acampamentos, partes desmembradas de corpos humanos.

Excetuando a bexiga, comem qualquer parte da vítima; mas, em ritos de copulação incestuosa, devoram também as bexigas que separaram. As “criaturas humanas” não fazem distinção alguma entre os mortos de outros grupos e seus próprios mortos. Por causa de rixas menores, podem até matar suas crianças e seus parentes, comendo seus corpos, sem a

menor cerimônia: distinções, importantíssimas de sexo, parentesco, *status* ritual e substância corporal não fazem qualquer sentido nesta zona. Tais “criaturas humanas” vivem em estado de guerra constante, um pretexto para se abastecerem de carne humana. Por esta razão, freqüentemente são vistas a transportar enormes quantidades de corpos dilacerados desde campos de batalha muito distantes de suas aldeias. Mas, mesmo tão temíveis, as “criaturas humanas” não estão livres dos terrores ainda maiores provindos da quarta zona, onde habitam os “seres humano-animais”.

Os “humano-animais” são a antítese completa do “homem de verdade”, que é o modo pelo qual os *Bimin-Kuskusmin* se concebem. São monstros deformados, que habitam os confins do mundo conhecido. Possuem pouquíssimos vestígios de responsabilidade social e moral e são renomados pelos atos atrozes de canibalismo indiscriminado, de incesto e de assassinato. Deles se diz que comem os primogênitos, que arrancam fetos dos úteros para devorá-los e que as próprias mulheres são capazes de provocar aborto para comer as criancinhas. É comum vê-los embrenharem-se pelas florestas, à procura de pessoas de sexo oposto, das quais devoram a genitália. Ao comer, não deixam parte alguma do corpo intocada, inclusive esmagando os ossos das vítimas para torná-los comestíveis. Viajantes inadvertidos, que caíam vítimas da fome de sangue e carne fresca dos “humano-animais”, correm grande risco de serem comidos vivos, pois, além de desconhecê-los o fogo (o que os obriga a comer cru), tais seres são conhecidos por terem verdadeira adoração por torturar suas vítimas. Sem armadilhas ou implementos de caça, a única carne que comem é humana, manifestando preferência gastronômica por fezes, cérebros e bexigas havendo restos de lixo – exatamente as que os *Bimin-Kuskusmin* consideram repugnante ao extremo.

133

*

A lógica do etnocentrismo consiste fundamentalmente em isolar uma característica da própria cultura e elevá-la à condição de definidor de “natureza humana”, parâmetros ao qual os demais seres humanos deverão se ajustar (ou não), com graus diferenciados de desconforto. Tal operação se faz sempre de modo a reservar para a cultura classificadora o lugar mais confortável, pois a característica isolada, considerada universal e inevitável, está acima de qualquer discussão. Não é assim que fazemos com critérios como a escrita, a religião monoteísta, a tecnologia, a alimentação, os costumes sexuais, as regras de higiene e assim por diante?

Nesse sentido, pode haver coisa mais característica de “natureza humana” do que fazer refeições pela manhã, pelo meio-dia, à tarde e à noite, ou dormir durante a madrugada? Mas que pensariam disso os índios bolivianos que dormem apenas algumas horas, levantam-se para comer alguma coisa, voltam a dormir, levantam-se para nova refeição, dormindo e comendo toda vez que acham necessário? Será mais “natureza humana” apontar com o dedo “indicador”? Ou esticando os lábios, à maneira de alguns índios norte-americanos? Trabalhar com afinco para acumular e enriquecer, para “progredir”? Ou apenas na medida do requisitado, para “manter” tudo como sempre foi?

Nas culturas que apresentem tendência a compreender a diferença em termos de desigualdade, esta lógica adquire características mais intensas, estando na base de discriminações hierarquizantes do tipo “superior”/ “inferior”. Isto vale para as teorias evolucionistas e desenvol-vimentistas, mas também para os projetos expansionistas e colonizadores em que os “superiores” se sentem autorizados pela própria “superioridade” a interferir nos destinos dos “inferiores”, intervenção esta justificada pelo fato de os “superiores” poderem levar aos “inferiores” – “pobres coitados” – a “verdadeira humanidade”. Não encontramos aí um fundamento plausível para as atitudes racistas, xenófobas, preconceituosas ou classistas?

134

Nessas situações, é comum encontrarmos algo interessante, que poderíamos chamar de *etnocentrismo invertido*. Ao invés de colocar-se diante do mundo na posição definida pela sua própria cultura, enxergando-o através de suas próprias lentes, o “inferior”, não as encontrando, prefere de todo modo a lente do “superior”: vê-se então como “realmente inferior” e ao “outro” como “naturalmente superior”, racionalizando, justificando e legitimando a relação de desigualdade. O *etnocentrismo invertido*, que faz ver outros homens e outras culturas como “melhores”, não é uma experiência rara: padecem dele com frequência vários grupos indígenas incluídos na órbita da sociedade ocidental, assim como muitas populações (ou partes delas) nos países colonizados, que vivem do sonho de um dia, pelo “progresso”, chegar “lá”, na metrópole.

No âmbito do etnocentrismo invertido também poderiam ser incluídas as atitudes afetivas e intelectuais que consistem em atribuir ao “outro” uma existência bucólica e romântica, uma condição humana paradisíaca, própria de estágios perdidos de “nossa história”, que um dia deveríamos reaver. Refiro-me ao hábito, às vezes

encontrado, de atribuir aos indígenas, por exemplo, as qualidades de “pureza” e “infantilidade”, de “naturalidade” e “harmonia”, de “felicidade” e “bondade”. Tal hábito corresponde primeiro à projeção ao inverso de atitude acerba em relação à própria sociedade. Independe das características das culturas indígenas em si, pois estas são englobadas em uma mesma categoria, depositadas no mesmo saco neutralizado de diferenças: o “índio”. É o que costumam fazer as propagandas de turismo, férias e viagens, que mostram as ilhas, as praias, as comunidades rurais, os países do terceiro mundo, como lugares edênicos, livres das chatices e aborrecimentos da sociedade de que seus clientes provêm. Nesses casos, somos levados a considerar “felizes” os povos que nos dão a sensação de uma felicidade que não temos: por causa da emoção poética ou estética produzida em nós pelo espetáculo que a existência deles nos proporciona.

Especialmente no âmbito dos debates sobre a sobrevivência das culturas indígenas – ou seja, na órbita da questão do *etnocídio* – é preciso prestar minuciosa atenção ao problema do *etnocentrismo invertido*. Não é incomum encontrarem-se indígenas que abordem a gravidade de sua situação a partir de um ponto de vista “branco”, nem “defensores” da causa indígena, cujos argumentos, exceto pela boa intenção, sejam mais preconceituosos e etnocêntricos que os de muitos daqueles que vêem os índios como empecilhos, pedras no caminho do “progresso”.

*

Um corolário importante dos princípios em que se baseia a lógica do etnocentrismo é que o “outro” não tem alternativa, aos olhos de uma sociedade qualquer, entre o caos e a simplicidade. Quero dizer com isto que sempre que se olha uma outra sociedade ela parecerá “desorganizada” ou “simples”: porque todo sistema de significação é assim, quando se o vê de fora. Em contrapartida, toda cultura parecerá “organizada” e complexa a quem a observa a partir de um ponto de vista interior.

Nunca me esquecerei do que certa vez me disse um colega iraniano, que defendia seus compatriotas da acusação de serem fanáticos religiosos: “vocês, ocidentais, são todos fanáticos pelo progresso!” Nem esquecerei de ginasianos alemães em um ônibus, que, ouvindo-me conversar em português com minha mulher, passaram a imitar os sons que ouviam, trocando entre si frases compostas de grunhidos

que não faziam sentido algum em alemão ou qualquer outra língua – reproduzindo exatamente a mesma brincadeira que, em casa, estávamos habituados a fazer com relação aos alemães. Interessante: quando nada entendemos de algo – o funcionamento de um mecanismo, por exemplo – dizemos “isto é grego para mim”; por seu turno, os alemães dizem “*das ist Spanisch*” (“isto é espanhol”).

Assim, toda ordem tende a ser “desordem” ou “simplicidade” aos olhos dos portadores de uma ordem diferente. É isto que nos permite entender o que certos indígenas diziam da sociedade brasileira: “Há dois tipos de pessoas: os católicos e os protestantes. Os católicos são aqueles que falam palavrão, cospem no chão e corneiam a mulher; os protestantes são os que não fazem nada disso.” E o que um nativo *papua* disse a Leopold Pospisil, [1963, p. 85]: “como você pode pensar que um homem peca e pode ter uma vontade livre, e ao mesmo tempo acreditar que Deus é onipotente e que criou o mundo e determinou todos os acontecimentos? Se ele determinou tudo o que acontece, e portanto também os maus, como pode o homem ser considerado responsável? Ora, se ele é onipotente, por que o Criador se transformou num homem e permitiu que o matassem, quando lhe teria sido suficiente mandar que os homens se comportassem bem?”

136

É freqüente esquecermos – e isto vale também para os antropólogos – que qualquer sistema de significação é informacionalmente complexo para quem o vê de dentro: aí, cada piscadela, cada nuança de olhar, cada gesto, cada coloração de face, cada detalhe, enfim, é hipercarregado de significação, exige constante atenção, relaciona-se com os mais diversos outros elementos da cultura. É impossível sustentar que as sociedades ocidentais sejam mais complexas objetivamente, pois a “complexidade” maior sob certos aspectos (população, especialidades profissionais, vias de transporte, etc.) tende a ser compensada, em relação a outras sociedades, por “simplicidades” manifestadas em outros planos (relações de parentesco, cosmologias religiosas, habilidades manuais, etc.). Que dizer, por exemplo, da “simplicidade” daquelas sociedades africanas em que os membros são obrigados a se lembrar dos ancestrais até a quadragésima geração ascendente? Ou, por exemplo ainda, da “simplicidade” dos *Krabó* [Meliatti: 1978, p. 117], cujas genealogias são pouco profundas, mas em que o indivíduo sabe enumerar as peculiaridades de temperamento de cada outro, identifica suas habilidades e “até mesmo reconhece as pegadas de cada habitante da aldeia”?

A um oceano de distância, não conseguimos compreender como é que os hindus podem muitas vezes padecer fome e deixar que as vacas andem livremente: é que simplificamos extraordinariamente o significado que este animal tem dentro do sistema cultural hindu. Acontece que, ao procederem assim, não é o animal propriamente dito que entra em questão, mas uma plêiade de significados e relações, que põe em evidência toda uma existência coletiva. Dizer, como fazemos, que a vaca “é sagrada” dista muito do sentido dela no interior do sistema hindu. Cada parte do corpo da vaca é habitado por outra divindade. Seu próprio pêlo é inviolável. Seus excrementos são santificados. Nem uma única partícula deve ser jogada fora como impura. Pelo contrário, a água que a vaca verte deve ser guardada como a melhor das águas bentas – líquido destruidor dos pecados, que santifica tudo o que toca, ao passo que nada purifica tanto quanto o esterco de vaca: mesmo o local mais imundo que tenha recebido estes excrementos torna-se imediatamente limpo e isento de poluição. Em determinadas ocasiões, as vacas recebem honras divinas e são tratadas como se fossem divindades reais e presentes: adornadas com guirlandas, lavam-lhes os pés com água e perfumam-lhes as partes do corpo.

137

Aquele que comer, matar, maltratar ou permitir o sacrifício de uma vaca está condenado a padecer “tantos anos quantos forem os fios de cabelo de seu corpo” e houve tempo em que a morte de uma vaca era passível de pena capital. Mesmo hoje, aquele que ofender uma vaca será expulso da comunidade – exceção feita a algumas castas de intocáveis que podem comer carne de vaca que tenha tido morte natural. Aos que, por imperícia ou negligência permitam a morte de uma vaca, uma das penitências reservadas consiste em abandonar a própria casa e passar algum tempo mugindo, sem fazer uso da palavra. É compreensível, assim, que a simples idéia de sacrificar uma vaca seja evocadora de emoções fortíssimas, muito distantes e mais “complexas” de tudo o que possamos imaginar. É compreensível também que a vaca possa frequentemente ser o pivô de conflitos sangrentos e etnocêntricos com grupos que têm em relação à mesma uma atitude mais “simples”. [O’Malley: 1935, pp. 15-16]

A relativização do etnocentrismo

Relativização é o conceito que designa a atitude intelectual diferente da do etnocentrismo. É o esforço de compreender a significação dos comportamentos, pensamentos e sentimentos do “outro”, nos termos da cultura do “outro”. A relativização é o

procedimento antropológico por excelência, concebendo-se a construção histórica da antropologia como a dos progressos na direção da possibilidade de relativizar. [Rocha: 1984] Nesse sentido, a tarefa relativizadora da antropologia seria a de denunciar as lentes como lentes, lembrando que nenhuma delas é única, melhor, superior, intransformável ou insubstituível. Como já pudemos ver, não é nada fácil relativizar, pois a relativização vai contra as tendências etnocêntricas espontâneas do pensamento, que é sempre pensamento segundo os cânones de determinada cultura. Acreditam, não obstante, vários antropólogos, que a relativização será possível sempre que se colocarem em prática os princípios científicos de “neutralidade” e “objetividade” – posição que coloca problemas interessantíssimos.

138 A tradição antropológica costuma associar a relativização ao nome de Michel de Montaigne (1533-1572), que, pela primeira vez, teria ido contra as teorias etnocêntricas bem assentadas acerca dos indígenas americanos recém-descobertos. Em seu *Ensaio sobre os Canibais*, Montaigne adverte que “devemos desconfiar da opinião pública” e que “a razão, não o que dizem, deve influir em nosso julgamento”. Propõe que o fato de se condenar a “crueldade” dos “defeitos” dos canibais não deveria levar à “cegueira acerca dos nossos”, pois os europeus costumavam tratar seus condenados com crueldade ainda maior que os Tupinambá: “não vejo nada de bárbaro ou selvagem no que dizem a respeito daqueles povos; na verdade, cada um considera bárbaro o que não se pratica em sua terra. E é natural, porque só podemos julgar da verdade e da razão de ser das coisas pelo exemplo e pela idéia dos usos e costumes do país em que vivemos. Neste a religião é sempre melhor, a administração excelente e tudo o mais perfeito.” A partir de conversas com canibais verdadeiros, Montaigne enfatiza a relatividade da diferença “por certo, em relação a nós, os *Tupinambá* são realmente selvagens, pois entre suas maneiras e as nossas há tão grande diferença que ou o são eles, ou o somos nós.” Colocou-se, finalmente, contra as universalizações absolutizantes daqueles que “porque levam sobre nós a vantagem de ter visto a Palestina, reivindicam o privilégio de cantar o que se passa no resto do mundo”.

É bom lembrar que Montaigne era um homem da Renascença e que este é um momento em que o próprio pensamento europeu passa por transformações de grandes conseqüências. É bom lembrar também que este é um momento de grande abertura dos horizontes europeus,

defrontados agora com as “diferenças” vindas do Novo Mundo e das grandes navegações. Dois marcos, portanto: as transformações intrínsecas da visão de mundo europeia e as transformações do próprio mundo conhecido. Qual deles teria sido prioritário no suscitar dessa nascente atitude diante da diferença e do etnocentrismo que a relativização constitui?

A prudência manda que não se façam separações radicais e que se evite responder por exclusão, uma vez que ambos os fatores certamente devem ter sido atuantes. Não obstante, convém lembrar que os europeus já deveriam estar familiarizados com a diferença, visto que a esta data – e o tinha sido muito mais – a Europa é um caleidoscópio de comunidades, línguas e práticas diferentes. Além disso, a África do Norte e o Oriente Médio são bem conhecidos e também bastante ricos em diferenças culturais.

De efetivamente novo, neste momento, o que há é o balbuciar de um modo de pensamento. O próprio Montaigne o ilustra: em primeiro lugar, ao querer se apoiar na *experiência* direta com os três *Tupinambá* que visitaram Lyon; em segundo lugar, quando clama que é a *razão* que deve influir nos julgamentos, desse modo colocando-se contra – terceiro ponto – as verdades constituídas pelo senso comum (a “opinião pública”) e, finalmente, ao exigir que as generalizações (isto é, *teorias*) fossem feitas com cuidado, respeitando os limites autorizados pela experiência empírica (afinal de contas, “a Palestina não é o resto do mundo”).

O modo de pensamento que emerge é a que mais tarde constituirá a ciência. A primeira tarefa da ciência será romper com o senso comum, “purificando” a mente de todas as idéias preconcebidas. Não foi a proclamação da urgência desta tarefa um dos fatores que fizeram de Francis Bacon (1561-1626) o pai da ciência moderna? Do cientista se esperará também que seu pensamento seja uma espécie de espelho do mundo “real”, isto é, que suas idéias se subordinem rigorosamente à observação metódica da natureza, registrando apenas aquilo que esta lhe revelar. Em outras palavras, a ciência aspira à *neutralidade* e à *objetividade*, quer dizer, a separação entre sujeito e objeto do conhecimento: acredita que somente sobre esta base será possível estabelecer generalizações capazes de explicar e prever os acontecimentos do mundo.

Um pressuposto implícito na concepção crua da ciência é o de que ela seria uma linguagem capaz de se referir diretamente ao real, capturando com exatidão aquilo que a natureza “é”. Contrariamente a esta

concepção “crua”, tem-se tornado cada vez mais aceita a idéia de que a ciência no fundamental não difere das linguagens em geral, correspondendo por isso a um ponto de vista específico (que as próprias linguagens, ou a ciência, definem) e referindo-se a um “objeto” que as próprias linguagens (ou a ciência) instituem. A ciência, como todas as linguagens, é, portanto, autonímica: faz referência em última instância a si mesma; é um sistema fechado, que encontra em si a própria prova.

Recordo-me, a propósito, de minha experiência como estudante de geometria. Ensinarão-me que “ponto” era uma noção fundamental, componente da definição de quase todas as outras; uma “circunferência” era um conjunto de “pontos” equidistantes de um “ponto” central; por dois “pontos” passava uma “linha reta”; o “vértice” de um triângulo era o “ponto” de encontro de dois de seus “lados”; uma “reta” era um conjunto de “pontos” que... Mas, e a definição de “ponto”? Diziam meus professores: “ponto é aquilo que não tem partes”. “Mas, o que não tem partes?”, voltava a perguntar aflito. “O ponto!”, eis a resposta que recebia. Era a cobra mordendo a própria cauda, a circularidade de um discurso autonímico se estabelecendo.

140

Aprendemos que tempo e espaço eram dimensões objetivas do mundo, espécies de parâmetros naturais, aos quais o conhecimento deveria se adequar. O espaço seria uma substância em si mesma e o tempo uma concretude: aí dentro, as coisas e suas modificações encontrariam lugar. Com essas idéias colocadas em minha cabeça pelos professores de “ciências”, quanta dificuldade posterior para compreender que “tempo” e “espaço” eram convenções destinadas a descrever relações também convencionais entre objetos convencionais!

Para mim, que tinha aprendido que o espaço “é” plano, quanta dificuldade para compreender que ele também “é” curvo! Era fácil compreender que a soma dos ângulos de um triângulo valia dois ângulos retos quando imaginava essas relações sobre uma folha de papel plana. Mas como compreender que, se eu desenhasse um triângulo sobre a superfície de uma esfera, encontraria três ângulos retos? Foi preciso ter compreendido que o “espaço” não “é” uma coisa em si, mas um modo pelo qual pensamos. Que não “é” nem curvo nem plano, que pode ser uma coisa ou outra, de acordo com a linguagem utilizada. Somente então questões como estas passaram a ser menos aflitivas para mim: não se tratava de “certo” ou “errado”, de “neutralidade” ou “objetividade” mas de representação, de relatividade, de conveniência e de ponto de vista.

Analogamente, foi possível compreender que não havia nada como o tempo no mundo objetivo, pois “tempo” é uma abstração à qual chegamos a partir da consideração das modificações das coisas segundo certos parâmetros arbitrários. Nem haveria algo como “força”, pois este é um conceito criado para explicar o comportamento das coisas em condições de “tensão” e “movimento”, que são outros conceitos formulados por algumas linguagens que usamos para representar o mundo e pertinentes somente aos pontos de vista dessas linguagens.

É “claro” que a caneta que estou segurando, efetivamente cairá, se eu a soltar. Mas se considerarmos que “cair” significa um movimento do céu para a terra, da cabeça para os pés, será então que ela estará “caindo”, para um observador situado no Pólo Sul e que veja, através do Globo hipoteticamente transparente, a caneta ser largada no Pólo Norte? No mesmo sentido, um observador, que por hipótese se situe em um ponto fixo da superfície de Mercúrio, achará que a duração de um “dia” é igual à de um “ano”, pois não poderá ter percepção do movimento do Sol, já que a rotação desse planeta se faz no mesmo tempo que sua translação. A partir deste ponto de vista, o Sol “estará” continuamente parado e Mercúrio não se mexerá. Em uma face, o Sol a pino para sempre; na outra, noite infundável: nem auroras, nem crepúsculos. Assim, para nós, as coisas não são o que são em sua “objetividade”, nem é possível ser “neutro”. Elas são o que nossas linguagens e nossos pontos de vista fazem delas. Certamente, quando estiver adulta, tiver aprendido a linguagem “adequada” e o ponto de vista que ela contém, minha filha, após dançar comigo girando em torno de si mesma não dirá mais: “papai, olhe, a casa está dançando comigo!”

141

A cultura da ciência

Nas épocas de Montaigne e Bacon o modo científico de conhecer a “verdade” do mundo ainda era inabitual e distava de ser dominante. Nos tempos medievais ainda recentes, o universo era concebido como uma espécie de amálgama único, em que o natural, o divino, o humano se fundiam: nos espíritos, uma rede cerrada de correspondências entre a anatomia e a fisiologia humanas, entre as diferentes idades da vida e o tempo cósmico, remetia a um sistema mais abrangente de correspon-dências entre o micro e o macrocosmos, entre a individualidade, a sociedade e o universo. Todo um conjunto de interinfluências e interde-pendências podia ser constatado entre signos

do zodíaco, fases da vida, estações do ano, qualidades sensíveis, estados da matéria, temperaturas, cores, humores, condições humanas. Impossível separar uma ordem das “idéias” de uma ordem dos “fatos” e dizer que a “verdade” correspondesse à captação da segunda pela primeira. Impossível dizer que houvesse um domínio de verdades da razão, diferentes das verdades divinas. Impossível acreditar em verdades dos fatos, diferentes das verdades de Deus. Impossível aceitar qualquer outra verdade, diferente da do senso comum...

As dicotomias sujeito/objeto, material/espiritual, natural/sobrenatural são, portanto, incogitáveis como modo habitual de raciocínio. A dissecação de corpos humanos, por exemplo, base da investigação científica da biologia humana, era simplesmente inaceitável: não era possível transformar o corpo humano em *objeto*. O corpo não se separava da alma, de modo que o transformar em algo passível de observação fria e distante, em algo neutro e exterior ao espírito que observa, não poderia ser visto senão como uma profanação, como uma crueldade injusta e inadmissível. A abertura de um cadáver com finalidades investigativas só poderia ser algo muito excepcional, a exigir minuciosos cuidados rituais, pois, em um universo uno, não é possível intervir em um elemento sem produzir perigosas reações em cadeia.

As dificuldades não residiam apenas nessas características da cosmovisão medieval. O próprio procedimento lógico de “investigar” a verdade, de procurá-la “no fundo”, ou “atrás” de alguma coisa, não era o que se praticava. Como Michel Foucault [1974] observou, a constatação da verdade era sem importância para as mentalidades medievais: a “prova” não consistia em “detectar” a verdade, ou em saber se algo “realmente” tinha acontecido. Havia, por exemplo, “provas sociais”, por meio das quais alguns acusados poderiam perfeitamente convencer os outros da inocência, reunindo pessoas que jurassem não ter ele praticado o ato. Havia também “provas verbais”, por intermédio de que um acusado respondia à acusação, repetindo certas fórmulas verbais sem cometer erros: acreditava-se culpado quem atentasse contra a correção das fórmulas, não quem “de fato” tivesse praticado o ato. Existiam “provas mágico-religiosas de juramento”, nas quais o acusado perdia o processo e criava a “verdade” de sua culpa, caso não ousasse ou hesitasse jurar. Havia “provas corporais”, ordálios, em que a sorte do acusado (apresentar ou não a cicatriz de um ferimento, por

exemplo) decidia sobre qual lado Deus havia escolhido em relação a ele, Em todos estes casos, continua Foucault [1982, p. 114], a posição do juiz “não era a de um pesquisador tentando descobrir a verdade oculta e restituí-la na sua forma exata”, pois considerava-se verdade “o efeito produzido pela determinação ritual” e não uma relação de sujeito a objeto de conhecimento; algo que surgia “por estratégia, não por método”.

Foucault complementa lembrando que nas universidades do final da Idade Média o saber se manifestava, transmitia e autenticava por intermédio de determinados rituais, dos quais a *disputatio* era o mais célebre e conhecido. Na *disputatio* se dava o confronto de dois adversários que utilizavam a arma verbal, os procedimentos retóricos, bem como demonstrações baseadas fundamentalmente no apelo à autoridade: recorria-se não a testemunhos de “verdade”, mas a testemunhos de força, pois, quanto mais autores um dos participantes tivesse em seu lado, quanto mais pudesse invocar testemunhas de autoridade, de força e gravidade, tanto maior a possibilidade de que viesse a sair vencedor.

Foucault mostra também que a superação desse modo de produção de verdade, e sua substituição por outros mais aproximados daquilo que hoje denominamos “ciência”, se deve à variabilidade dos critérios definidores e produtores de “verdade”. E estas modificações estão associadas às mudanças essenciais das sociedades ocidentais: emergência de um poder político organizado sob a forma de Estado, expansão das relações mercantis à escala do Globo, triunfo das grandes técnicas de produção, etc. [1882, p. 117] Estas mudanças são extracientíficas, no sentido de que são acontecimentos relativos à ordem social como todo. Desse modo, a ciência é mostrada como um produto, como uma instituição típica da sociedade européia, associada a um momento particular de seus equipamentos de poder.

Por conseguinte, praticar ciência seria em grande medida acatar – e em alguns casos levar ao extremo – as atitudes culturais a respeito da verdade. Seria, por exemplo, aceitar e respeitar a dicotomia maniqueísta do “verdadeiro” e do “falso”, ignorando o acaso, o a-estrutural e a incerteza, querendo tudo capturar nas malhas de uma lógica que impli-citamente se pretende onipotente e onisciente. Não é à toa que existe *theos* (Deus) dentro da palavra “teoria” e que a ciência tem-se transfor-mado em uma espécie de religião do nosso tempo:

dela se espera – e não mais da magia ou da religião tradicionais – a operação dos milagres (contrariar a natureza, curar as doenças, voar, ir aos outros planetas, dominar a morte, etc.).

No culto dessa religião, a verdade é sempre um mistério que precisa ser desvendado. Está sempre “no fundo”, “além”, “subjacente”, “oculta”, “atrás”, “latente”, “implícita”, “inconsciente”... Encontrar a verdade, na cultura científica, é quase como descascar uma cebola: é preciso tirar as camadas que a recobrem e chorar. À verdade não se acede sem sofrimento: sem “disciplina” e “método”, sem “rigor”, sem ir contra os modos espon-tâneos de pensamento. Na ciência, a verdade está sempre no lado do sagrado: revela-se apenas ao cabo de certos rituais, requer uma terminologia inacessível aos não-iniciados. E também exige sacrifícios: o sofrimento das cobaias, mortas ou vivisseccionadas, é o preço pago nas pirâmides da ciência pelo acesso à verdade. É preciso “inquirir” a natureza, para descobrir a verdade: haverá aí algo a ver com Inquisição?

144

Esta atitude cultural diante da verdade pode ser percebida em outros domínios. Consta, por exemplo, que os soldados japoneses em guerra preferiam morrer a cair prisioneiros de seus inimigos; mas, uma vez prisioneiros, a perturbação deles era tamanha, que não hesitavam em revelar facilmente as verdades militares de que fossem conhecedores. Tal atitude contrasta radicalmente com o que se ensina e se exige dos soldados ocidentais: somente uma dor insuportável em tortura pode permitir a liberação da verdade; mas, idealmente, deve-se resistir a todos os sofrimentos, deixar-se martirizar, morrer, sem a revelar. Ora, o ponto mais interessante a registrar nesse drama é que os ocidentais muitas vezes não conseguiam acreditar em verdades que recebiam tão facilmente e sem sofrimento algum. Conseqüentemente, não era raro que subme-tessem japoneses que já haviam “confessado” a sessões de torturas, a fim de extrair deles uma falsidade plausível – mas, que, retirada com sangue e lágrimas do fundo de algum lugar, pudesse passar satisfatoriamente por “verdade”.

Numa situação como esta, há algo de tipicamente cultural, que con-trasta ilustrativamente com o que Muniz Sodré [1983, p. 147] enxergou a respeito da verdade nos rituais negros no Brasil: “Nenhum discurso psicanalítico ou aparentado à metafísica pode dar conta da ‘verdade’ do ritual negro (por melhor que seja a consciência dos psicólogos, dos antropólogos, dos sociólogos, etc.), simplesmente

porque nele, não existem conteúdos latentes ou recalcados, não há nenhum ser, nenhuma palavra definitiva por detrás. Há tão-somente as aparências, que se apóiam: no segredo (iniciático) e na dinâmica da luta. A ordem das aparências é a falta de encadeamentos necessários entre os signos, é a falta de relações absolutas de causa e efeito, é também a falta de um recalçamento. A aparência só se apreende no interior do jogo efetivo das diferenças...”

Também contrasta com o seguinte depoimento de Rubem Alves [2002, p. 170]: “Lembro-me de uma das mais agradáveis experiências de infância, lá em Minas Gerais. Depois do jantar, reuniam-se os homens e os meninos da vizinhança debaixo de uma enorme paineira, para contar casos. Casos fantásticos, que tinham sempre a ver com feitos prodigiosos e encontros com almas do outro mundo. Todos sabiam que todos estavam mentindo. No entanto, nunca ouvi alguém dizer ao contador de caso: ‘Isto é mentira!’ A reação apropriada ao fantástico era outra: ‘Mas isso não é nada...’ E, ato contínuo, o novo contador construía por meio de palavras, o seu mundo mágico e encantado. Ninguém estava interessado na questão da verdade. A questão não era a relação de um discurso a um objeto. Ali, o discurso permanecia sozinho, como uma obra de arte. *O discurso não significava nada, porque era a coisa mesma.* Discurso pelo prazer do discurso, contar caso pelo prazer de contar caso, falar pelo prazer de falar...”

145

O etnocentrismo da relativização

Montaigne e Bacon prenunciam critérios diferentes de produção de verdade: por isso, opõem-se em primeiro lugar ao “senso comum”, à “opinião pública”, quer dizer, às formas de saber até então vigentes. Não esqueçamos, entretanto, que advogam também uma visão de mundo muito especial, provavelmente inédita, típica de uma sociedade nova: separar espírito e matéria, sujeito e objeto, natural e sobrenatural, leigos e especialistas, verdades de fato e verdades de razão, são procedimentos característicos de uma determinada cultura, em determinado momento de sua história.

São procedimentos “científicos”. Mas também são procedimentos próprios de uma cultura cujo universo simbólico celebra a “racionalidade” como componente da vida cotidiana; de uma cultura que acredita que “tempo”, “espaço”, “causa”, “conseqüência”, “estrutura”, “organização”, “sistema”, etc. são meios adequados de

pensar o mundo, a sociedade e os indivíduos; de uma cultura que encara a vida como uma série de “problemas” que é preciso “resolver” com teorias e métodos adequados, que se superam progressivamente. Assim, o olhar “científico” lançado sobre o mundo não deixa de ser o olhar de uma sociedade específica, através da lente de sua cultura: inapelavelmente etnocêntrico, portanto.

A ciência é etnocêntrica. Não chegamos então a um ponto paradoxal, quando projetamos estas reflexões sobre a relativização? Não é verdade que para relativizar foi preciso assumir em relação às outras sociedades uma postura científica, isto é, livre das preocupações do senso comum, “objetiva” e “neutra”? Não é verdade que foi necessário, para atingir um ponto aceitável de relativização e neutralização dos preconceitos etnocêntricos, esperar que surgisse e se desenvolvesse uma ciência especial – a antropologia? E também não é verdade que este tipo de produção de verdade, o científico, é característico da visão de mundo da sociedade ocidental, moderna? Que é um privilégio dela, que em nenhuma outra, mesmo nela própria em tempos anteriores, as separações há pouco referidas são operações intelectuais habituais ou a que se dê um lugar especial? Se tudo isso é verdade, então não há saída – xeque-mate: somos obrigados a concluir que a relativização é etnocêntrica.

146

Aliás, nada haverá provavelmente de tão etnocêntrico quanto a antropologia e sua relativização: conhecimento que se arvora capaz de constatar e capturar a verdade do “outro”, depois de ter proclamado este “outro” – por não ser científico e ser necessariamente “etnocêntrico” – incapaz de conhecer sua própria verdade, verdade que está, “além”, “por detrás”, “no fundo”, “no inconsciente” do “outro”. Iluminada pela “objetividade”, e pela “neutralidade”, a cultura da ciência (ou a “ciência da cultura”, tanto faz) seria a única capaz de realizar esta proeza. Mais ainda, poderia ter nas mãos uma verdade universal: a nossa própria e a do “outro”.

A antropologia – esta disciplina que, talvez como nenhuma outra, exige o sofrimento, o sacrifício e a tortura de seus praticantes (abalar os valores mais caros, abandonar os entes queridos, os hábitos alimentares e higiênicos, o conforto doméstico...) para extrair, em seus *field-works*, a verdade do “outro” – poderia encontrar assim “boas” razões para se proclamar, enquanto ciência, superior ao senso comum. E, enquanto representante de uma cultura relativizadora, da qual é braço armado

(de conceitos, pelo menos), cognitivamente superior às culturas “etnocêntricas”: capaz de “compreender quem não a entende”.

Ora, não fica claro diante disso que antropologia e a relativização são como todas as lentes etnocêntricas? Que, como elas, querem ser as únicas verdadeiras? Que pensam que suas verdades correspondem ao que as outras “naturalmente” são? A antropologia e a relativização são uma espécie de luxo que a nossa cultura se oferece: representam a utilização daquilo que uma cultura que se crê superior pensa ter de superior, a ciência, para depois – de ter transformado o outro em *objeto* (coisa que só ela consegue fazer) – produzir um nivelamento em que, no fundo e na prática, não acredita, e, do alto, proclamar: “não há superior nem inferior.”

Se a antropologia pretende sair do xeque-mate em que ela mesma se colocou, não terá alternativa senão a de virar o tabuleiro: acabar com o mito da relativização, deixar de tomá-lo como absoluto. Ser antropologia até as últimas conseqüências, relativizando o “método”, o “rigor”, a “disciplina”, a “objetividade”, a “neutralidade”, a “ciência”, o “sujeito”, o “objeto”, a “relativização”, toda essa parafernália, enfim, e a própria antropologia. Terá que incorporar sinceramente para si as palavras que Paul Veyne pronunciou, referindo-se a território vizinho [1983, p. 55]: “é mais importante ter idéias do que conhecer verdades; é por isso que as grandes obras filosóficas, mesmo quando não confirmadas, permanecem significativas e clássicas... A verdade não é o mais elevado dos valores do conhecimento.”

147

Um conceito e suas armadilhas: cultura

Em que pesem essas críticas radicais, a antropologia trouxe, durante sua formação, inúmeras belas contribuições, do nível dessas obras filosóficas que, mesmo quando postas em xeque, “permanecem significativas e clássicas”. Disse ainda há pouco que a antropologia se colocou em xeque-mate: e isto é de tal modo verdadeiro que nem a crítica radical, nem muitos dos chamados “avanços” das ciências humanas e sociais, teriam sido lógica, conceptual e teoricamente possíveis sem os percursos e desventuras da antropologia. É preciso que os paradoxos sejam tomados em sua positividade.

O conceito de “cultura”, por exemplo, foi de incomensurável importância, não apenas teórica mas também ética e política, para o pensamento contemporâneo. Não apenas permitiu a antropólogos e

cientistas sociais organizar uma multiplicidade de observações comportamentais e atribuir-lhes um sentido de base, como também pôde opor-se, relativamente, a exageros de um etnocentrismo que pretendesse sumariamente destruir o “outro” ou incorporá-lo. Teve o mérito de, por abstração, apontar para “todos” portadores de significação e valor diferencial.

Essencialmente relativizador, o conceito de cultura permitiu uma compreensão mais aproximada de vários aspectos da organização das sociedades humanas e delineamento de inúmeras linhas de pesquisas. Permitiu livrar o pensamento do determinismo biológico, do determinismo geográfico, do psicologismo, do historicismo estreito, das conjecturas pirotécnicas, do filosofismo delirante... Exigiu que a vida humana fosse pensada em suas dimensões coletivas e que a coletividade não se reduzisse à materialidade da população.

Do ponto de vista teórico, o grande mérito do conceito de cultura foi o de permitir totalizar por abstração e contrastar. O conceito funciona, nesse sentido, como uma espécie de rótulo exterior, que permite distinguir um conjunto A de outros conjuntos. Quando se diz, por exemplo, “o homem tem cultura”, remete-se a mente do leitor para uma diferença característica da humanidade, que a distingue dos demais seres vivos: abstratamente, traça-se uma linha divisória entre homens e não-homens. Enfatiza-se um contraste, localiza-se um conjunto dentro do qual ações, emoções e pensamentos adquirem sentido especial.

Analogamente, quando se faz referência à “cultura X”, automaticamente se está sugerindo ao leitor a idéia de que a “cultura X” é diferente das culturas Y, Z, etc. Assim, quando se faz afirmativa do tipo “os índios *Pueblo* possuem uma cultura que acentua a contenção e a disciplina do comportamento, exige a abstenção dos excessos emocionais, da ostentação em atividades pessoais e rituais, bem como rigorosa supressão da iniciativa individual...” [Hoebel: 1966, p. 218], implicitamente faz-se saber que estas são características mais ou menos distintivas dos *Pueblo*, contrastantes, por exemplo, com as dos povos de Alor. Quando se fala, do mesmo modo, em “cultura brasileira”, não pensamos imediatamente em algo específico, a distinguir os brasileiros dos franceses, dos belgas, dos trobriandinos, dos *Apinayé*, e assim por diante?

O conceito de “cultura”, mais particularmente, permite conceber como é que características universais da humanidade – falar, comer,

reproduzir, criar os pequenos, etc. – adquirem cor local em cada grupo humano e devem ser compreendidas também em função dos grupos. Assim, o “suplício” imposto aos pés das mulheres na China antiga, a separação a que são “condenadas” na Índia, a “submissão” a que são “reduzidas” nos países islâmicos devem ser pensados em termos das totalidades respectivas de que fazem parte: aí, então, talvez deixem de significar exatamente suplício, condenação, submissão, redução, etc.; aí, então, talvez possamos compreender que as mulheres em questão não se sintam necessariamente assim, podendo, ao contrário, muitas vezes se orgulhar de suas condições, pelas compensações sociais que recebem.

É nesse sentido que se podem considerar os vários desdobramentos do conceito de “cultura”. Cultura ocidental, cultura medieval, cultura popular, cultura de massa, cultura de elite, cultura moderna, cultura burguesa, cultura operária, cultura de *folk*, cultura camponesa, cultura primitiva, cultura civilizada, cultura acadêmica, cultura marginal, contracultura, subcultura... remetem todas, com maior ou menor mérito e consistência teórica, a uma totalização e a um contraste: funcionam como um rótulo, para uso externo.

Até aí, nada a implicar com o conceito de cultura. No entanto, ele oferece uma armadilha sutil a seu usuário desatento: sub-repticiamente sugere que uma homogeneidade artificialmente construída pelo procedimento de abstração e de totalização seja verdadeira; convida a pensar que dentro do frasco que o rótulo recobre (e permite distinguir de outros frascos) exista um produto uniforme. Em outros termos e exemplificando: quando digo que na cultura chinesa (mais ou menos um quarto da humanidade) se come com pauzinhos, não estou sutilmente convidando o leitor a pensar que *todos* os chineses comam deste modo? Quando digo que na cultura francesa se consomem cogumelos e caramujos como alimentos, não estou sugerindo que *todos* os franceses o façam? Quando digo que na cultura norte-americana fala-se inglês, não insinuo que *todos* o façam *igualmente*?

Aquí, por conseguinte, é necessário bradar um “alto lá!” Pensemos na cultura brasileira. Se dissermos que os brasileiros falam português, que isto é um traço desta cultura, estaremos contrastando em um ponto a cultura brasileira com a francesa, holandesa, indiana, etc. Mas poderíamos inferir daí que *todos* os brasileiros falam português *igualmente*? Outro exemplo: podemos dizer que vestir-se é um traço de cultura brasileira, que sob este ponto contrastam com as de vários indígenas da América do

Sul – mas poderíamos deduzir daí que *todos* os brasileiros se vestem *igualmente*? A cultura brasileira define a carne de certos animais como alimento: mas *todos* se alimentam *igualmente* de carne?

A esta altura o leitor já deve ter tirado suas conclusões sobre o conceito de “cultura”: é útil como rótulo exterior, serve para quem observa a partir de um prisma externo, mas é muito pobre para quem quer compreender uma sociedade desde dentro, assumindo um ponto de vista interior. Serve muito bem para um antropólogo que queira mostrar o resultado de suas pesquisas de campo a colegas que estão em ambientes acadêmicos a milhares de quilômetros de distância e que vão se aproveitar dessas informações para fazer comparações com relatórios referentes a outros frascos. É conceito típico da chamada antropologia comparativa, embora sirva muito mais restritamente para uma antropologia de microscópio, que queira compreender sociedades específicas, em momentos particulares, adotando um ponto de vista interior a estas.

*

150 Como rótulo, o conceito de “cultura” concentra-se nas semelhanças capturadas, privilegiando-as – ponto que merece alguma consideração teórica. Desde o início deste trabalho, temos procurado compreender as sociedades como se fossem sistemas de comunicação e significação. Pois bem: para que comunicação exista, duas coisas são necessárias (entre outras). É necessário que haja dimensões de semelhança, isto é, consenso sobre as linguagens utilizadas, comunidade ao menos parcial de voca-bulário e de gramática, sem o que as mensagens codificadas não serão decodificadas. Por outro lado, é necessário também que existam dimensões de diferença, sem o que não haverá informação, sem o que a comunicação não terá razão de ser, pois só haverá “mesmos” e o “mesmo” não comunica com o mesmo. A comunicação exige distância, sem o que uma mensagem não pode ser *transmitida*. E exige diferenças, ou nada haverá a trocar.

A comunicação só acontece em um território cujos limites são o excesso de semelhança e o excesso de diferença: semelhança demais, comunicação impossível; diferença demais, comunicação também impossível. Qualquer mensagem é uma dialética de semelhança e diferença e, enquanto sistemas de trocas de mensagem, as sociedades não podem ser diferentes. Daí serem ambas as dimensões importantíssimas para se compreender uma sociedade. Daí ser o privilégio atribuído a uma delas necessariamente mutilador. Não será por isso,

por reduzirem as diferenças observadas às semelhanças esperadas por seus colegas, que antropólogos que foram capazes de viver longamente com os indígenas, muitas vezes se tornando quase membros da sociedade, consigam muito pouco fazer com que estes nativos se reconheçam confortavelmente em suas monografias?

Os brasileiros são semelhantes no falar português, mas o fazem diferentemente; vestem-se, mas diferentemente; casam, embora de modos diferentes; comem, mas com diferenças; têm habitações, mas estas são as mais diversas... Poderíamos dizer a mesma coisa dos chineses e seus pauzinhos, dos franceses e seus *escargots*, dos russos e suas vodcas, dos ingleses e sua fleuma, dos americanos e seus *hot dogs*, dos japoneses e sua laboriosidade e assim por diante. De fora e de longe, olhamos os castelos medievais e dizemos que a arquitetura deles tinha tais e tais características, que funcionava dessa e daquela maneira, apreendendo-os por suas semelhanças. De fora e de longe, olhamos para os *Bimin-Kuskusmin* e dizemos que são canibais.

Tudo bem. Mas para saber como os medievais vivenciavam seus castelos é necessário saber o que distinguia um do outro: saber, por exemplo, que um pertence ao próprio feudo e outro lhe é estranho, que em um se tem amigos e em outro se é um desconhecido, que um deles é mais belo por tais e tais razões, que um é menos antigo e respeitado... Para saber como os *Bimin-Kuskusmin* vivenciam o canibalismo é necessário distinguir pessoas, sexos, idades, partes do corpo, ocasiões rituais, modos apropriados, condições sociais... É preciso captar, enfim, o que diferencia um canibal de outro, uma vítima de outra, um órgão de outro... É por enfatizar a semelhança que se repetem, de fora e de longe, bobagens do tipo “japonês é tudo igual”: mas como viver entre eles, sem dar importância às diferenças que de fora se desprezam?

A etiqueta e as boas maneiras também podem ajudar a ilustrar este ponto. Elas constituem o modo apropriado de se fazerem coisas que são mais ou menos universais em uma cultura: comer, falar, dormir, partilhar o espaço, manter relações sociais, etc. De um ponto de vista geral e exterior, há evidentemente pouca importância no modo pelo qual alguém específico usa o garfo, a faca, o guardanapo: importa apenas que estes elementos permitam contrastar culturas sob certo prisma. De um ponto de vista interior, contudo, as modalidades fazem grande diferença, pois é por essas “pequenas” coisas que serão feitos

os julgamentos do cotidiano: são meios de *significação*.

Essas observações também valem para os conceitos derivados do de “cultura”. É assim para o de “cultura popular” e sua suposição de ser o “povo” uma unidade indivisa. É assim para o conceito de “cultura erudita”, que supõe serem os “eruditos” um todo sem fragmentações. É assim para a “cultura de massa” e seus corolários de “homogeneização” e “massificação”. Acontece o mesmo com a idéia de “cultura indígena”, que põe miríades de diferenças naquele mesmo saco chamado “índio”. E com a noção de “cultura camponesa, com a de cultura operária”, “burguesa”... É o que acontece com o conceito de “subcultura”, que outra coisa não faz senão repetir em escala menor os vícios e as virtudes do conceito de cultura.

152 É importante observar que esta argumentação nada tem a ver com críticas ao conceito de “cultura” que se baseiam em posições do tipo “o conceito não consegue dar conta do comportamento concreto dos membros concretos de uma sociedade concreta”. Tais críticas são completamente desprovidas de sentido, pois conceitos são construções do pensamento e este, como vimos, não se confunde com a “realidade concreta”. Além do mais, é totalmente absurdo querer que o conceito de “cultura” dê conta dos comportamentos *particulares* dos membros de uma sociedade, pois ele é justamente uma *generalização*. Antes de recusar o conceito de “cultura”, é preciso tomá-lo pelo que é, assumindo a positividade de seus limites.

Vejam só: um antropólogo chega a uma sociedade desconhecida e começa se defrontando com multidões de comportamentos particulares e concretos de indivíduos concretos e particulares. De início, nada compreende desses comportamentos: será necessário algum tempo e todo um trabalho de descoberta de princípios gerais suscitados pelos comportamentos particulares. O resultado desse trabalho será a formulação de certas invariâncias abstratas, que são uma espécie de “mapa” que lhe permitirá navegar por esse mar desconhecido. Esse “mapa” se chama “cultura”: conceito gerado por abstração das diferenças e generalização das semelhanças. É mais ou menos como o conceito de “língua”, que reúne, em um plano abstrato e geral, uma multiplicidade de frases concretas e particulares de falantes concretos e particulares. E não é exatamente por isso que o conceito de “língua” tem utilidade?

Ora, a tentativa “concretizar” o conceito de “cultura” é similar à

daquele imperador que, orgulhosíssimo da vastidão e da riqueza de seu império, ordenou a seus cartógrafos que lhe fizessem um mapa rigorosamente fiel, do qual constassem todos os detalhes e particularidades do território: com a mesma extensão deste, o mapa resultou inútil, os animais defecavam sobre ele. Querer articular o conceito de “cultura com as diferenças concretas vividas nas inúmeras e sempre mutáveis circunstâncias particulares é um contra-senso. É fazer uma espécie de marcha a ré teórica sem sentido: como um mapa, o “geral” da cultura é uma espécie de rarefação proposital da multiplicidade empírica, da qual se esperam *determinadas* compensações teóricas. Não havendo ciência do particular, pretende-se encontrar as invariâncias, as regularidades, os ciclos, as repetições, as constâncias, os sistemas (mesmo que sejam “sistemas de diferenças”)... Fazer ciência e ao menos *supor* tais regularidades: não há ciência daquilo que ocorre apenas uma vez.

É preciso, por conseguinte, ter cuidado para não reificar o conceito de “cultura” (ou qualquer outro). É preciso lembrar que ele corresponde a um ponto de vista exterior e que destaca as semelhanças. Não o assumir enquanto tal levará necessariamente a impasses, pois será necessário então explicar que os operários, os pobres, a classe média, as mulheres, os camponeses, etc., são subculturas particulares. Será em seguida necessário explicar que cada uma dessas subculturas tem subsubculturas ainda mais particulares e assim por diante. Querendo sanar uma insuficiência do conceito de “cultura”, terminar-se-á por decretar sua inutilidade e a dos seus derivados.

Não se trata absolutamente de assumir que as diferenças internas estejam desprovidas de importância – já tratamos dessa importância e adiante a retomarei. Trata-se de recusar procedimento que implica inversão da lógica – pois o observável, o ponto de partida, não é a diferença? Não é a diferença entre indivíduos, grupos, categorias, classes sociais, etc. que o antropólogo primeiro encontra, em estado bruto, como dado? A semelhança é posteriormente construída ou adaptada pelo pesquisador, à luz de critérios teóricos: por isso, quando se diz que é necessário “localizar as variações que ocorrem relativamente ao geral e semelhante” o que se faz é supor a existência de uma “semelhança” empírica anterior às variações e às diferenças, ou seja, supor uma homo-geneidade empírica anterior à diversidade. Ora, isto é como supor que a língua anteceda logicamente os seus diversos

falantes ou que haja uma língua, como a italiana, por exemplo, anterior a seus dialetos – o que é redondamente “falso”!

Se quisermos, para compreender uma sociedade “de dentro”, recuperar diferenças que foram colocadas de lado pelo conceito de “cultura”, não é uma adaptação, nem uma manipulação desse conceito que deve ser feita. Não se devem multiplicar conceitos como o de “subcultura” e similares, pois estes, exceto pelo grau autoproclamado e supostamente menor de abstração (o que é ilusório, aliás) carregam as mesmas insuficiências de sua matriz. Seria mais profícuo optar por outro(s) conceito(s), formulado(s) em bases teóricas diferentes, apontando para propriedades sociológicas outras: conceito(s) que se adicionaria(m) ao de “cultura”, sem o abolir.

Do telescópio ao microscópio

154 Considerar a sociedade como sistema de comunicação e significação implica tomá-la também como sistema de distanciamento e diferenças: qualquer forma de comunicação supõe necessariamente um distanciamento prévio que o ato comunicativo pretende superar. Tal distanciamento é antes de tudo teórico e jamais será abolido pela comunicação: é pré-requisito lógico, sem o qual a própria noção de comunicação não tem razão de ser. Por exemplo, quando sonho, quando faço anotações em minha agenda, quando escrevo um rascunho, quando amarro um barbante no dedo para não esquecer de algo, quando toco piano para mim mesmo ou vejo-me no espelho, existe um “eu emissor” transmitindo uma mensagem para um “eu receptor”: embora empiricamente possa se tratar de um mesmo e idêntico “eu”, cada um desses “eus” é uma entidade teoricamente diferente.

Por outro lado, mesmo quando entre duas posições se possa imaginar uma distância tão infinitamente grande que se procura vetar qualquer possibilidade de comunicação, a própria proibição é já, em outro nível, uma maneira de expressar na natureza da relação entre essas posições extremas e o resto do sistema – tal como acontece quando se evita que reis desposem plebeus, que vivos e mortos troquem intimidades ou que entre genro e sogra haja intercâmbio de palavras. A própria ausência empírica de comunicação seria, assim, transformada teoricamente em comunicação e a sociedade inteira seria considerada um imenso ato comunicacional.

Portanto, cada modalidade de relação social envolve distância. É uma dialética de *aproximação* e *afastamento* simultaneamente dados. Assim, todo procedimento que me aproxima de alguém, deve, ao mesmo tempo que me faz próximo, indicar a grande distância a que ainda assim permanecerei. Suponhamos que queira saber as horas e que me dirija a uma senhora idosa que esteja parada em um ponto de ônibus. Como a abordarei? Assim: “Boa noite. A senhora poderia, por obséquio, me informar as horas?” Ou assim: “Poderia me informar as horas?” Ou assim: “Que horas tem, hein?” Ou: “Ei, que horas são?” Ou ainda: “Ô coroa, me diz as horas!” Cada uma dessas alternativas é um movimento de aproximação; mas cada uma traz indicações diferentes sobre a distância que se pretende continuar mantendo. Comunicação não é sinônimo de comunhão.

É por isso que quando nos referimos a pessoas que nos são estranhas damos preferência a assuntos neutros e públicos, como a chuva, o vento ou o calor; ou quando em situação de maior proximidade física que o desejável culturalmente, e como em um elevador, tratamos de neutralizar a distância recorrendo ao desvio de olhar, a assuntos distantes e neutros. É por isso que quando somos obrigados a tocar alguém distante – ajudar uma senhora a subir uma escada, por exemplo – tocamos-lhe uma parte “neutra” do corpo, o cotovelo, em geral, a fim de não transmitir mensagem alguma de “invasão”. Em sentido contrário, Edward Hall refere-se a uma conhecida sua que teria recusado um pedido de casamento porque o pretendente o formulou a mais de dois metros e meio de distância...

Tais distâncias, evidentemente, são simbólicas e não têm caráter algum absoluto. Às vezes são superáveis, como a que existe entre um “vizinho” e um “amigo”. Às vezes são insuperáveis, como a que existe entre “freira” e “padre”. Por vezes são reversíveis, como entre “pobre” e “rico”. De qualquer forma, entretanto, uma posição se define sempre por relação a outra e é sempre situacional: no estrangeiro, por exemplo, posso considerar “próximo” um brasileiro que aqui consideraria “distante”. Elogiar alguém é sempre aproximá-lo simbolicamente de uma posição valorada positivamente: “é o *rei* do futebol”, “é o *anjo* da guarda”, “é o *papa* da comunicação”, “é o *mag*o das artes”... Ofender alguém, da mesma forma, é aproximá-lo de uma posição detestável: “é uma *besta*”, “é um *bosta*”, “vá pro *inferno*”...

*

Quando formulou seu conceito de “ideologia”, Marx, entre outras coisas, tinha em mente o fato importantíssimo de que a apreensão intelectual e afetiva que os indivíduos tinham da sociedade em que viviam estava relacionada com a posição particular que nela ocupassem, posição que lhes daria um ponto de vista específico. É perfeitamente compreensível que “posição” no contexto da obra de Marx se referisse fundamentalmente a “classe social”. E os estudos que prosseguiram a tradição por ele iniciada trataram de enfatizar os distanciamentos “verticais” entre ideologias de classes dominantes e dominadas. Quanto aos estudos dos que procuraram se opor à influência do pensamento marxista, a “urgência” os obrigou a entrar na dança, limitando-se a responder com outros conteúdos, mas conservando o eixo das distâncias “verticais” como referência de base.

156 A questão da “ideologia”, por outro lado, esteve também sempre envolvida com a da “verdade”, opondo-se sistematicamente ao conhecimento científico. Ideologia seria assim, por oposição à ciência, um conhecimento “falso”, ou melhor, um “desconhecimento”; ou mesmo um conhecimento “verdadeiro” utilizado com o propósito “prático-social” de produzir uma “falsa consciência” (termo que supõe uma “verdadeira consciência” científica). Nesse momento, a questão da classe social retorna, porque a “falsa consciência” seria necessariamente uma imposição da dominante sobre a dominada, que só poderia se libertar quando desenvolvesse uma “verdadeira consciência de classe”.

Ainda mais, a “ideologia” viria a ser uma “instância” ou um “nível” específico da sociedade, mais ou menos como uma camada de “representações” ou de “idéias”. Tal camada seria, para uns, “relativamente autônoma”; para outros, seria “determinada” como um “reflexo” (aqui “direto”, ali “invertido”) relativamente a realidades de outra natureza. Tal camada viria, assim, acima de uma outra, formada pelas “práticas” e pelas relações “concretas” – delineando a imagem, velha conhecida nossa, da sociedade como sendo um edifício. Importante observar, os críticos das concepções marxistas nem sempre abandonaram esta visão de sociedade-como-edifício, limitando-se muitas vezes a colocar no térreo o que era cobertura, dizendo, por exemplo, que a “cultura” ou os “sistemas simbólicos” é que eram “determinantes”.

É uma pena que tanto esforço e tanta paixão tenham sido canalizados para um problema que hoje parece elementar. É uma

pena que não se tivesse percebido antes que a imagem do edifício era paupérrima para descrever um sistema de relações sociais e que os estudos tivessem se concentrado fundamentalmente nas distâncias sociais verticais (posições superiores e inferiores, dominantes e dominadas, mobilidade social, etc.). É uma pena que a intuição inicial, de que a apreensão afetiva e intelectual da sociedade tinha a ver com a posição de indivíduos e grupos na sociedade, tivesse sido melada pela discussão maniqueísta da “verdadeira”/“falsa consciência”, obrigando a injetar a problemática da classe social onde ela absolutamente não era pertinente, ou obrigando, pelo outro lado, a silenciar a questão da apreensão diferenciada onde se fosse obrigado a reconhecer a inexistência de classes sociais.

Foi assim que se inventaram estórias sobre a “verdadeira consciência” e o “fim das ideologias” na futura “sociedade sem classes”, na qual todo homem seria uma espécie de sábio-cientista, conhecedor das verdades “objetivas” e “neutras” do universo. Foi assim que se inventaram “classes sociais” em sociedades tribais, atribuindo, por exemplo, aos anciãos africanos o papel de dominantes e exploradores [Meillassoux: 1977]. Foi assim também que se criou, correlativamente, a imagem de sociedades tribais marcadas pela homogeneidade, por indivíduos e grupos quase rigorosamente idênticos, possuidores dos mesmos pontos de vista, posto que sem “diferenças internas” (leia-se “sem classes sociais”) e sem “ideologias” (ou melhor, sem “visões mistificadas do real”).

*

Foi uma pena que tudo isso tivesse acontecido, pois o termo “ideologia” teria sido excelente, se não tivesse sido tão conspurcado. Excelente para designar as diferentes, intercambiáveis, não-fixas, relativas e mutáveis posições cognitivas em que os participantes das relações sociais podem se encontrar nos processos de comunicação. Excelente para designar as transformações conotativas de sentido a que os atores, as regras, as instituições, etc. são submetidos como decorrência de sua leitura a partir de uma posição social particular. Para apontar para os diferentes contextos em que os encontros sociais se dão, para as gramáticas internas de conjunção e disjunção de símbolos e papéis sociais. Excelente para colocar em evidência, enfim, o como a grande lente de uma cultura particular é lida por sua vez a partir de pontos de vista diferentes existentes *no* e produzidos pelo(s)

sistema(s) de comunicação que ela recobre.

Uma recuperação do termo “ideologia” deveria considerar que não existe, *uma* “ideologia”, ou *um* “nível ideológico” na sociedade; que ela não tem existência “objetiva”; que não é *um* “sistema de representações”; que as ideologias não estão para sempre coladas em *um* sujeito fixo, como qualidade ou substância. Deveria considerar que as ideologias seriam apenas efêmeras posições diferenciais a partir de pontos de vista diferentes; que elas não se opõem às “práticas”, quer por serem já uma prática, quer porque toda prática humana contém embutida uma dimensão cognitiva. Também deveria considerar que “ideologia” nada tem a ver com “falsidade”, simplesmente porque não existem linguagens verdadeiras e porque a própria questão da “verdade/falsidade” só é pertinente a discursos formulados a partir de certas posições sociais, sendo, portanto, “ideológica”.

158 A preocupação fundamental na utilização do conceito deveria, assim, ser a articulação de mensagens com as posições (verticais ou horizontais) ocupadas por seus codificadores e decodificadores. Um exemplo poderá tornar mais nítido o que quero expressar. Há alguns anos, fiz uma investigação sobre a visão que as donas de casa de classe média urbana, no Rio de Janeiro, tinham da vida política. Do meu roteiro de entrevistas constavam algumas perguntas básicas acerca dos pontos fundamentais que, na opinião delas, a ação política deveria privilegiar. As respostas foram quase unânimes: “ruas e cidades limpas”, “alimentação para todos”, “assistência social ao menor”, “melhores condições de saúde”, “habitação para o povo”...

Não se tratava de questionário com perguntas fechadas e tais expressões foram-me espontaneamente fornecidas pelas senhoras entrevistadas. Ora, não poderia eu aproximá-las da posição social que estas senhoras ocupam e ler nelas algo como “ter uma boa casa”, “quartos e salas limpos e arrumados”, “mantimentos suficientes e alimentos bem preparados”, “educação das crianças”, “boa escola para os filhos”, e assim por diante?

Subjacente ao discurso manifesto dessas donas de casa, haveria então uma espécie de “modelo doméstico” a partir do qual seriam gerados os seus pontos de vista sobre a sociedade e a partir do qual seriam “lidos” os acontecimentos. Mas este ponto de vista é resultado de uma conjunção de posições: ser mulher, ser dona de casa, situar-se

em certo ponto da hierarquia social, viver em certo lugar geográfico, ter certa idade, ser mãe, etc., cada um deles atuando empiricamente com pesos diferentes no discurso de cada informante.

Isto tornou-se ainda mais claro para mim, quando alguns anos mais tarde, movido pela curiosidade, apliquei o mesmo roteiro de entrevistas a médios empresários. Às perguntas que giravam em torno de “o que o Sr. acha que a política deveria privilegiar para o bem do País?” as respostas eram: “investimento em capital social básico”, “juros tabelados”, “competência profissional”, “incentivo à produção”, “garantias à livre iniciativa”... Não são nítidas as diferenças de ponto de vista? A sociedade não transparece diferente do lado de dentro das lentes desses dois grupos de informantes? Por acaso estaria eu muito errado se afirmasse que para umas vale o “dê-me um lar organizado e lhe darei uma sociedade orga-nizada” e que para outros o verdadeiro seria “dê-me uma economia organizada e...”?

É provável que essas donas de casa *falassem* coisas diferentes se eu as entrevistasse em seus lugares de trabalho, de estudo, na igreja, etc. E também é possível que *vissem* as coisas diferentemente em outros contextos. Afinal, não estamos habituados, como Roberto Da Matta demonstrou [1979], a praticar verdadeiras revoluções íntimas quando trocamos o ambiente da “casa” pelo da “rua”, ou quando passamos da procissão ao carnaval? Pouco importa: isso apenas reforça a idéia de que as ideologias resultam do entrecruzamento de posições, não sendo nem características de indivíduos empíricos nem um inequívoco “nível” da sociedade. São cintilações efêmeras, resultantes de convergências, divergências e trajetórias ao mesmo tempo múltiplas e singulares.

Por isso, quando recebo a notícia da morte de alguém, obedeço a um padrão cultural mais ou menos geral, abaixando o olhar e expressando fisionomia de respeito, seriedade, gravidade e tristeza. Mas cada morto, ao mesmo tempo, é um morto específico. Meus sentimentos não serão os mesmos em qualidade e intensidade conforme as diferentes posições que ocupe em relação a mim (desconhecido, conhecido, vizinho, amigo, pai, irmão, mãe, filho...): o significado da notícia portará a carga conotativa de nossas posições respectivas. De modo semelhante, quando um patrão diz de sua empresa que é uma “família”, que ele é um “pai” para seus empregados, não está projetando conotativamente os fatores associados a um sistema de posições sobre outro?

É, pois, apenas depois de o purificar e de lhe atribuir uma plasticidade sem limites que o termo “ideologia” pode ser utilizado como categoria analítica, para se referir aos infinitos sentidos que continuamente se formam pelas conexões das posições sempre diferentes que os diferentes atores sociais (classes, categorias, grupos, indivíduos...) são chamados provisoriamente a ocupar. Nesse sentido, seria lícito falar em “ideologia da classe dominante”, “ideologia burguesa”; mas seria lícito também conceber uma “ideologia da burguesia financeira”, diferente da burguesia industrial. Seria possível falar em “ideologia dos banqueiros”, ou em “dos fabricantes de automóveis”. Poder-se-ia ainda falar da “ideologia do banqueiro X”, diferente da do “banqueiro Y”; da “do fabricante Z”, diferente da “do fabricante Q”. De acordo com o grau e tipo de abstração, tais “ideologias” manteriam graus maiores ou menores de parentesco entre si.

Se necessário, poder-se-ia falar em “ideologia de categorias”: de militares, de professores, de engenheiros, de tintureiros, padeiros, mendigos... Mas seria possível também distinguir a dos tenentes da dos generais, a dos professores universitários da dos primários... Poder-se-ia falar da “ideologia das mulheres burguesas”, diferente da dos homens burgueses; da dos jovens burgueses contrastando-a com a dos velhos. Da dos velhos e da dos jovens operários. Poder-se-ia relacionar e contrastar ideologias: de jovens burgueses e de jovens operários, de velhas burgueses e jovens operários, de mulheres rurais de classes dominantes com homens urbanos de classes dominadas, etc... cruzando e contrastando como quiser e como as necessidades teóricas e de pesquisa exigirem. Poder-se-ia falar de “ideologias contextuais” (casa, rua, igreja, escola, trabalho, fábrica, bar, praia, carnaval...); e mesmo da “ideologia do indivíduo I”, sua maneira individual de visualizar a lente da cultura, resultante das posições que ocupe e dos contrastes destas com outras.

Assim, para passar do telescópio ao microscópio, o conceito de “ideologia” poderia ser recuperado e transformado. Com a ajuda dele, os antropólogos poderiam tornar mais clara a idéia (que muitas vezes transmitem por causa do conceito de “cultura”) de que as sociedades tribais não produzem apenas homogeneidades e que existem, pelo contrário, sistemas de diferenças internas, resultantes das múltiplas conjunções de metades, clãs, classes de idade, sexos, famílias, linguagens, papéis sociais, alianças, contextos, situações,

individualidades... Estes fatores não são apenas dimensões constitutivas do “todo” cultural, não são apenas peças que podem ser armadas como uma maquete que dará a alguém de fora uma visão do “conjunto”. O conjunto é vivo: cada um desses fatores corresponde a um ponto perspectivo.

Todo antropólogo sabe (ou deveria saber) que a apreensão que tem de uma cultura específica é função da posição especial em que esta cultura o coloca no sistema social. Ao chegar, o antropólogo é sempre colocado em um *status* particular: pode ser “irmão do chefe”, “sobrinho de alguém”, “primo do missionário”, “agente do governo”, “amigo do fazendeiro”... É claro que, em função disso, certas coisas lhe serão mostradas e outras, escondidas. Controlar esta posição, bem como as mudanças de posição durante a pesquisa, é regra fundamental do método de observação participante: página dez dos manuais de etnografia, no máximo. Ora, por que não converter este princípio metodológico em conhecimento teórico? Por que não inserir na teoria a idéia de que os sistemas tribais também contêm “ideologias”? Por que não tornar explícito que *as* ideologias do(s) meu(s) informante(s) não se confundem com *a* cultura, pois o sistema tribal, como qualquer sistema de comunicação e significação, não é homogêneo?

161

Então, o indivíduo?

A infinita plasticidade – que o conceito de “ideologia” assim proposto propicia – desemboca necessariamente na questão teórica do “indivíduo”. Mas estaríamos enganados se supuséssemos que a resultante dessa apologia das diversidades internas fosse algo do tipo “bem, no fim cada indivíduo é diferente; cada um percebe o mundo através de suas lentes ideológicas individuais”. Embora afirmativa de tal teor seja aceitável de certo modo, contém como pressuposto a idéia de que este “indivíduo” teria uma existência soberana e seria o ponto ontológico de dissipação final de todas as relatividades: o “indivíduo” absolutizado, absolutizador das relatividades.

É verdade que as lentes antropocêntricas, etnocêntricas, ideológicas são ainda mais uma vez deformadas pelas lentes individuais, por cada um dos homens. É compreensível que cada indivíduo veja as lentes da humanidade, as de sua cultura, as das posições sociais, através de suas “próprias” lentes e que aquelas são efetivas apenas quando

transparecem do lado de cá destas, quando são filtradas pela coloração e pela gradação dessas últimas, quando são apreendidas por uma subjetividade. Tudo isso de certa forma é plausível e poderia passar por ser espécie de obviedade final. Mas, afinal de contas, o “indivíduo”, o que é?

Boa parte dos esforços e méritos da escala sociológica francesa consistiu na tentativa de responder esta pergunta, obstinadamente trilhando o caminho da relativização e mostrando, por pistas diferentes, que traços ou componentes que habitualmente assimilamos a uma espécie de “natureza humana individual” não concerniam absolutamente nem a “natureza humana” nem a “individual”. Originalmente, tal esforço esteve associado à intenção de criar um domínio, ou objeto, próprio para a sociologia, traçando simultaneamente as fronteiras que o separavam de outros territórios (o da psicologia e o da filosofia em particular). Nos termos durkheimianos, tratava-se de demonstrar, em fenômenos inicialmente tidos por psicológicos ou filosóficos, a presença das características definidoras do “fato social”, a saber, a “generalidade”, a “exterioridade” e a “coercitividade”.

162

É compreensível, no contexto em que a questão foi colocada pela escola sociológica francesa, que com frequência se estabelecessem confusões entre “objetos” e “domínios” teóricos das respectivas ciências (sociologia, psicologia, etc.) e seus objetos e domínios *empíricos*. De qualquer modo, foi assim que Durkheim [1971] demonstrou como um comportamento aparentemente tão individual – o suicídio – dependia, não obstante, da conjunção de certas “forças” e “estados” sociais. Foi assim, ao tratar da “morte sugerida pela coletividade”, que Mauss [1974a] evidenciou como a própria existência individual dependia de condições simbólicas coletivas e o porquê de um indivíduo, condenado à morte por um feiticeiro, muitas vezes a vir efetivamente a encontrar: diante da morte social a que fora condenado, a morte física individual não seria mais que simples detalhe biológico. Foi assim que Hertz, interessando-se inicialmente por um método pedagógico que pretendia desenvolver nas crianças o ambidestrismo [1970a], chegou à conclusão de que o uso predominante da mão direita era menos uma imposição da natureza dos organismos individuais que expressão do dualismo das simbologias coletivas: a mão esquerda seria vítima de “verdadeira amputação”, materializada pelos expedientes pedagógicos.

No mesmo sentido, Durkheim e Mauss [s/d] relativizaram, como pudemos ver, as “categorias do entendimento”: pondo em evidência o fato de que as idéias de “causa”, “conseqüência”, “tempo”, “espaço”, etc., existiam primeiramente na organização do social e que eram introjetadas *a posteriori* nas consciências individuais. Mais ou menos da mesma forma, as “técnicas corporais” [Mauss:1974b] seriam verdadeiras instituições coletivas, a fazer dos corpos individuais algo como uma massa de modelagem em que cada sociedade imprimiria uma fisionomia particular. *A fortiori*, as emoções não seriam algo que brotasse do “fundo” dos psiquismos individuais, mas “expressões” de conjuntos de regras e valores que lhes ditam a conveniência [Mauss:1981]. O universal pavor à decomposição dos cadáveres, inclusive, nada teria de “instinto” residente no íntimo da natureza de cada um: explicar-se-ia por nenhuma sociedade suportar a destruição daquilo – o corpo – que mais condensadamente simboliza sua estruturação [Hertz:1970b].

Falando da competência teórica e da delimitação empírica do terreno da sociologia, Marcel Mauss proclama [1974c, p. 185]: “alcança a tal ponto a fisiologia, os fenômenos da vida do corpo, que parece ser muito delgada a camada de consciência individual entre o social e o fisiológico: risos, lágrimas, lamentações fúnebres, ejaculações rituais são tanto reações fisiológicas quanto gestos e sinais obrigatórios, sentimentos coercitivos ou necessários, sugeridos ou empregados pelas coletividades, tendo em vista uma espécie de descarga física e moral de expectativas igualmente físicas e morais.”

Tais trabalhos não se limitaram a demonstrar o quanto de “social” existia no “individual”. Como conseqüência deles, a própria noção de “indivíduo” foi posta em questão e relativizada. As reflexões de Mauss sobre a noção de “pessoa” [1974d, p. 209] contêm especificamente essa problematização, ao tentar compreender o “como uma das categorias do espírito humano – dessas que julgamos inatas – nasceu e muito lentamente cresceu no curso de muitos séculos e através de muitas vicissitudes, a ponto de, ainda hoje, ser flutuante, delicada, preciosa e estar por ser elaborada. É a idéia de *pessoa*, a idéia de *eu*”. Optando pelo raciocínio temporal, Mauss procura convencer-nos de que a idéia de *eu* teria tomado formas diferentes, nas diversas civilizações que se sucederam, atingindo somente em nossos tempos a “significação clara que lhe atribuímos”.

Não é mais necessário recorrer aos princípios de teor evolucionista que parecem ter percorrido a demonstração de Mauss. Sua própria obra impulsionou na direção do raciocínio comparativo, impelindo os antropólogos a submeter as idéias de “eu”, “indivíduo” “pessoa”, etc., ao exame etnográfico, evitando prejudicar as nossas como de validade universal. Hoje é fundamental perguntar-se, diante de uma sociedade qualquer, se estas noções desempenham aí alguma função e, em caso positivo, quais os significados de que se revestem e em que contextos podem aparecer. Descuidar-se dessa precaução tem sido responsável por inúmeros equívocos etnográficos, bem como por avaliações inconscientemente etnocêntricas, resultantes da inserção indevida, quer no relato etnográfico, quer na teoria, da importância que a nossa cultura caracteristicamente atribui a estas categorias que formam o *nosso* campo semântico da individualidade.

164 Christopher Crocker [1977, pp. 160-163] nos forneceu uma boa ilustração da composição social desse campo semântico, ao se referir à noção de individualidade na sociedade *Bororo*. Nesse grupo, afirma-se que a vida seja criada pela conjunção de um “sangue macho” e de um “sangue fêmea”: tais fluidos, no fundamental, são da mesma natureza, nenhuma diferença sendo feita entre o papel masculino e o feminino na reprodução biológica. Os *Bororo*, todavia, insistem na necessidade de coitos repetidos durante a gravidez, de forma que o(s) pai(s) forneça(m) toda a quantidade necessária de esperma para formar uma criança completa, uma vez que os fluidos sexuais são associados ao sangue.

Através do sangue, transmitem-se à criança o *rakare*, isto é, força ou *élan* vital – substância que em cada adulto existe em limites definidos, podendo ser gasta ou conservada, mas jamais acrescida. A perda gradual de *rakare* no tempo é responsável pelo envelhecimento das pessoas, com tudo o que implica de perda de força, mudanças físicas e aproximação da morte. O coito é responsável pela maior parte das perdas de *rakare*; mas a ruptura das interdições alimentares durante a gravidez, o nascimento, a iniciação, os funerais e outros períodos de perigo ritual também pode diminuir o estoque limitado do *rakare* de um indivíduo. Por outro lado, este *rakare* pode ser mantido, e as pessoas permanecerem jovens, graças à observação das regras e ao consumo de certas carnes, peixes e vegetais.

Cada indivíduo *bororo* deve sua existência física à perda irreparável

do *rakare* que cada um de seus pais possuía quando da procriação. Sua dívida em relação a eles está literalmente inscrita sobre a fisionomia: os *Bororo* reconhecem as características físicas dos parentes na progenitura – os olhos do pai, a boca da mãe, as mãos do tio... Considerando-se a necessidade de numerosas relações sexuais durante a gravidez, qualquer pessoa pode ter numerosos genitores, cada um tendo-a feito um pouco, e dos quais a contribuição pode ser lida nos traços fisionômicos do rebento. Ainda mais, tais semelhanças são atribuíveis também a primos, a tias e tios consangüíneos, assim como a ancestrais longínquos. Desse modo, a identidade pessoal edifica-se sobre uma reunião singular de traços, a ligar o indivíduo aos demais seres humanos, por intermédio desses elementos variáveis, mas indelévels, que são as semelhanças físicas.

Paralelamente, tais unidades de semelhanças por consangüinidade são quebradas e dispersadas por unidades residenciais distintas. Os *Bororo* pensam que as pessoas que não estão ligadas por sangue, nem por pertinência ao mesmo grupo social, mas que moram no mesmo espaço físico, que comem da mesma comida, que dormem e tomam banho juntas, que fazem suas necessidades no mesmo lugar, acabam após certo tempo participando da mesma substância natural. A concepção *bororo* da singularidade individual funda-se, assim, na generalidade da colaboração coletiva, em que cada um é, de certa forma, uma manifestação de todos e uma dívida para com cada outro.

Não se trata de mera especulação genética nativa, sem efeitos práticos. Entre os *Suyá*, por exemplo, conforme o relato de Antony Seeger [1980, p. 129], acredita-se que a criança seja formada pela acumulação gradual de sêmen no útero de uma mulher. Apenas o homem contribui para o crescimento do feto, acrescentando mais e mais esperma por meio de cópulas sucessivas. A mulher, enquanto isso, é uma espécie de recipiente, guardando sua colaboração para mais tarde, quando da alimentação da criança. Um homem pode, por exemplo, esfregar seu corpo e dizer “tudo é sêmen”, querendo insinuar que o deve a seu pai. Pai, filhos e irmãos (*siblings*) estão para sempre ligados, desse modo, por laços de *identidade corporal*: quando algo acontece a um desses corpos, os outros podem ser afetados, especialmente se estão fracos ou doentes. Por exemplo, quando alguém está com o pé inchado, o pai, a mãe, os irmãos e irmãs plenos, além de seus filhos, evitarão se cansar, bem como ingerir coisas como

pimenta, sal, carne vermelha de determinado peixe, peixes com dentes afiados... É que acreditam que, por partilharem da mesma substância corporal, tais gestos poderiam diretamente afetar o corpo do parente doente: seu pé ficaria mais vermelho, mais inchado e ele sentiria dores agudas como se o dente do peixe nele estivesse. Analogamente, o descanso daqueles seria como se este é que repousasse.

Ora, quando identidades desse tipo acontecem, verificam-se interpenetrações entre os limites da individualidade e os da coletividade. A solidariedade interna do grupo sobrepõe-se às individualidades, tornando possíveis costumes como a poligamia sororal (casamento com duas ou mais irmãs), o sororato (casamento com a irmã da esposa que morreu), a poliandria mais comum (casamento de uma mulher com dois ou mais irmãos), o levirato (casamento com a viúva do irmão)... Lembro-me de certa vez ter presenciado em uma pequena comunidade do litoral do Rio de Janeiro, literalmente toda a população masculina armada de enxadas, ancinhos, foices, facas, espingardas, pedras, etc., à caça de um rapaz de fora do lugarejo, que supostamente havia mantido relações sexuais com uma “nativa”: a “agressão” a um foi interpretada como dirigida a todos. Não é difícil imaginar, nessas circunstâncias, que a agressão a todos teria sido também uma agressão a cada um.

166

Em páginas belíssimas, que aliás fazem justiça ao conjunto de sua dissertação ainda inédita sobre Cunha, São Paulo, Rosane Prado [1987, pp. 46-55] nos esclarece o que é ser “indivíduo” numa cidade pequena brasileira: “não se pode ser um *indivíduo* – um cidadão entre outros, não identificado, em situação de impessoalidade e igualdade, com ausência de privilégios ou discriminações. Sempre se é uma *pessoa*, isto é, alguém identificado, posicionado, filho de alguém...” E não se pode ser “alguém”, exceto pela pertinência a uma entidade social, família, grupo de vizinhança, categoria profissional, que faça a conexão do indivíduo com a totalidade.

Semelhante ambiência social configura o que Louis Dumond [1978] denominou “sociedades holistas”, por oposição às “individualistas”. Nessas últimas, o homem, autônomo, igual entre outros, com “direitos” de escolha, sentimentos e emoções íntimos e particulares – típico do Ocidente moderno – recebe o nome de “indivíduo”: categoria específica, apropriada à constituição de uma sociedade especial e à reflexão dela sobre si mesma. O “indivíduo” não é outra coisa senão o “elemento”, que encontramos no jargão

militar: simples componente, sem nome ou vínculos, substituível. É o correlativo lógico da “massa”, das multidões de seres anônimos e sem face que se cruzam nos turbilhões das megalópoles modernas.

Em Cunha, “só um estrangeiro recém-chegado poderia não ser conhecido ou relacionado, não ter lugar na hierarquia local. Mesmo assim, este lugar seria rapidamente procurado e atribuído, com pouco tempo de estada na cidade. Em breve se saberia, ou se inventaria, quem é e a que veio o estrangeiro, que logo passaria de *indivíduo* a *pessoa*”. Isto acontece porque a “pessoalização” é uma lei semântica fundamental a atribuir sentido inclusive às coisas. Assim, “os estabelecimentos comerciais, as propriedades e mesmo os partidos políticos não são designados pelos seus nomes oficiais, mas pelos de seus donos ou líderes. O Laércio não é só o sr. Laércio, mas também a loja de ferragens do seu Laércio, a qual ninguém chama de loja e muito menos de Ferragens Lorena, que é o seu nome”. Por isso, pão é algo que se compra “no Wardinha”, cabelo corta-se “na Dina” e roupa, algo que se compra “no Jorge”. Por isso se pode dizer “a Ana está fechada”, “o Zezito está aberto”, “no Zé Sardinha tem pinga”. Por isso, os partidos políticos podem ser “do Zelão” ou “do Osmar”, sem que se saiba de qual partido se trata oficialmente. De certa forma, não há “indivíduos” ou “coisas”, só “pessoas”.

167

Em contextos desse tipo, mesmo indivíduos que vivem “à margem” da sociedade – loucos, mendigos, prostitutas, ladrões, prisioneiros, homossexuais – não são verdadeiramente “indivíduos”: têm um nome, tem uma história, têm características conhecidas de todos; relacionam-se de modo sistemático com certas pessoas, grupos ou famílias; desempenham uma função simbólica importante, inserindo-se no todo exatamente por sua exclusão parcial do mesmo e assinalando, por oposição ao que a comunidade não quer ser, aquilo que ela é ou pretende ser. Quanta diferença, em relação aos indivíduos “marginalizados” das sociedades individualistas! Quem sabe o nome dos mendigos que perambulam pelas artérias das grandes cidades? Das prostitutas de nossas esquinas? Dos loucos depositados nos hospícios? Dos presidiários apinhados nas celas?

Não se trata, ao contrário do que poderia parecer a nosso pensamento normalmente plasmado pelos pressupostos individualistas, de “imposição” da comunidade sobre a individualidade, como se esta última tivesse uma existência primeira e virgem, independente, que

em um segundo ato fosse “invadida” e “preenchida” pela primeira. Não, não há folha em branco sobre a qual a sociedade escreveria um texto: folha e texto são criados juntos. Através da produção de suas subjetividades [Guattari: 1986, p. 1], é a própria comunidade que se define; e ela própria que se compõe, ao compor seus componentes.

É isso que nos ensinam algumas sociedades africanas, que concebem as individualidades como podendo variar apenas dentro de um repertório limitado: cada recém-nascido reedita um ancestral, cujo nome receberá. Ao invés de uma virtualidade sempre aberta, o conjunto das individualidades (e dos nomes) é concebido como compondo um estoque definido, um vocabulário fechado, de modo que a interminável repetição de nomes alternando-se de avós a netos, sugere que é a mesma pessoa que se encontra a cada duas gerações. Os “indivíduos”, assim, são “atores”, a representar incessantemente os mesmos “personagens” e a garantir a perenidade do “texto” social. Cada geração de indivíduos “concretos”, “particulares” e “diferentes” está comprimida entre duas semelhantes (pois os “personagens” são sempre os mesmos), insinuando que o presente e o futuro sejam reconstituição do passado e fornecendo à sociedade uma imagem de si mesma que não é afetada por solução de continuidade.

168

Analogamente, não são as nossas sociedades contemporâneas que se autodefinem, através de suas definições de “indivíduo”? Numa sociedade individualista, não é o individualismo o que faz de cada um ser parecido com todos os outros, um ser sem “singularidade”, para usar o termo de Felix Guattari? Ora, o que é ser um indivíduo “original”, em um contexto em que, procurada por todos, a originalidade virou banalidade? O que é “optar livremente, segundo as preferências individuais”, onde não é possível não optar? Paradoxo dos paradoxos: é exatamente na sociedade do “indivíduo”, na sociedade em que cada um está “na sua”, que todos são impotentes enquanto indivíduos...

*

A própria oposição *indivíduo/sociedade* é uma criação dessa civilização, que faz de si uma imagem marcada pela autonomia do indivíduo – do indivíduo liberto dos laços sociais, apresentando uma realidade “mais profunda” que a dos grupos a que pertença, relacionando-se com outros indivíduos igualmente autônomos... Antes de se justificar teoricamente, a oposição aponta para um contrabando de noções provenientes do senso comum – não importando o termo sobre que se coloque ênfase, se o indivíduo, a

sociedade ou o confronto. Toda sociedade tem suas teorias nativas de explicação sociológica e psicológica: na nossa, essas explicações: são mitos, variações em torno desses temas.

Já fiz referência ao fato de que a individualidade encontrava pouco espaço entre as instituições medievais. O teatro e a literatura dos primeiros séculos dos tempos modernos são pródigos em isolar um personagem, colocando-o em evidência relativamente ao pano de fundo social, apenas para castigá-lo, banir ou matar em nome das idéias medianas e dos valores normais; em nome do comum, que condena a individualidade particular e diferente. O sucesso do indivíduo isolado, que triunfa contra tudo e contra todos, é fenômeno recente em nossas produções artísticas.

Romeu e Julieta, a propósito, representam um caso paradigmático, magnificamente bem estudado por Viveiros de Castro e Benzaquem de Araújo [1977]: atendendo a “impulsos profundos” de suas naturezas individuais, os heróis contraditam a ordem social, atraindo-se “irresistivelmente” um pelo outro. O romance entre os dois terminará em tragédia, mas representa uma das primeiras manifestações dos modernos sentimentos individualistas na literatura, ilustrando os primeiros movimentos de autonomização do domínio afetivo dos indivíduos: “inauguram um mundo novo, habitado por uma outra concepção das relações entre os indivíduos e a sociedade.”

Por outras pistas, Michel Foucault debruçou-se de maneira extensa e intensa sobre a questão do individualismo: “O Indivíduo é sem dúvida o átomo fictício de uma representação ideológica da sociedade; mas ele é também uma realidade fabricada por esta tecnologia específica de poder que se chama disciplina.” [1975, p. 196] E trata de demonstrá-lo, apontando para o progressivo embebedimento de “individualismo” das instituições modernas: individualização do castigo, individualização da morte, individualização do crime, individualização dos sujeitos, individualização dos criminosos, individualização da pena, individualização do espaço, individualização do corpo, individualização do tempo...

Foi mais ou menos na mesma linha que Philippe Ariès [1981, pp. 29-30] observou, a propósito da moderna identidade individual, que o homem do século XVI ou XVII ficaria espantado com as exigências de identificação a que nos submetemos com naturalidade: às crianças pequenas, ensinamos seus nomes, suas idades, seus endereços, os nomes dos pais... Precisamos de vários documentos que,

sob aspectos variados, codificam nossas individualidades particulares: há já quem imagine o dia em que cada um de nós será conhecido por um número irrepetível – aperfeiçoamento do que costuma acontecer em presídios e hospitais. No entanto, houve um tempo não tão remoto em que o simples nome de batismo era satisfatório, em que o uso de documentos de identificação era perfeitamente supérfluo.

A própria idéia de “intimidade”, este recanto de alta sacralidade do “eu”, é de história recente: a casa típica do camponês medieval era de um único cômodo, no qual as diferentes funções cotidianas se superpunham: aí se cozinhava, aí se dormia, aí se praticavam relações sexuais, aí se trabalhava, aí se fazia a higiene corporal. No castelo também não se dividia o espaço funcionalmente como fazemos em nossos apartamentos, na base de cada cômodo uma função: nele habitava um grupo mais ou menos extenso de parentes e agregados, dividindo os cômodos como se utilizavam as casas de um único, de cada um fazendo um espaço multifuncional.

170 O individualismo burguês ainda não prevalecia e a idéia de “privacidade” ainda não se consagrara. Ilustra-o bem, como documento revelador, o surgimento da cama envolvida de cortinas, testemunha de um tempo e de uma mentalidade não tão distante: aparece para proteger a “intimidade” do casal, de outros habitantes do mesmo cômodo, certamente; mas o fazia de modo precário e tímido, definindo “intimidade” pelo controle privilegiado das informações visuais, desprezando os ruídos, os odores... Semelhante mobiliário seria de escassa exigência, decerto, em tempos ligeiramente anteriores, quando os cortejos de núpcias costumavam acompanhar os noivos até a alcova, aí permanecendo até que estes, já desembaraçados das vestes, se ocupassem do leito.

Estão se afastando aceleradamente os dias em que, entre nós, no Brasil, poderíamos simplesmente aparecer em momento em que fosse provável sua presença, se quiséssemos visitar a casa de um amigo. Nem sempre era necessário tocar a campainha: batia-se palma, gritava-se ou ia-se entrando diretamente. As portas permaneciam habitualmente abertas para as ruas (ainda é assim em muitas cidades pequenas). Lembro-me disso porque há alguns meses, depois de tê-lo prevenido por telefone, quis visitar um amigo que havia se mudado para um desses modernos condomínios de apartamentos da Barra da Tijuca, Rio de Janeiro.

Vejam bem: diante de uma cancela à entrada do condomínio, fui obrigado por um funcionário a deter meu automóvel e a exhibir documentos que me identificassem. Dados anotados, o funcionário comunicou a minha futura chegada ao porteiro do edifício em que residia o meu amigo, usando um interfone para tal. Por um outro interfone, fui obrigado a pronunciar meu nome e destino ao porteiro do prédio. Usando um terceiro telefone, este último comunicou minha presença ao morador, recebendo a competente autorização que viria a franquear minha entrada no edifício... Tive ainda que acionar a campainha do apartamento e ser devidamente reconhecido através de um olho mágico: só assim vi desarmadas as três fechaduras que insistiam em me separar do amigo.

No curso da conversa, comentei em tom jocoso o extenso ritual, as dificuldades enormes para encontrá-lo. Revelou-me, então, que me impressionara por pouca coisa: ao dormir, estava habituado a fechar com chave a porta do elevador de seu andar, a que separa a sala do corredor de acesso aos quartos e banheiros, assim como a que isola o quarto do corredor. Aí está um caso extremo, caricato, de preocupação com a segurança individual: expressão de uma concepção de individualidade ainda recente entre nós, embora tendencial. Não obstante, esta preocupação era aprovada e desejada pelo meu amigo, que dissertou longamente sobre o como isso lhe dava a chance de defender sua “privacidade” e “liberdade individual”, um “progresso” e um “conforto” que os tempos modernos propiciam. Não percebia que desejava aquilo que está em vias de se tornar obrigatório, que esta concepção de “individualidade” se constitui sob a forma de engavetamentos sucessivos – gavetas que contêm gavetas que contêm gavetas; envelopes dentro de envelopes dentro de envelopes...

“De envelope em envelope, o significado foge.” Como não associar esta frase de Roland Barthes [1976, p. 64] a esta concepção de “individualidade”? Como não compreender que as “crises de identidade” sejam uma espécie de mal do século? Como não enxergar que, de demarcação em demarcação, é a própria “individualidade” que desaparece, é a própria “identidade” que se estilhaça? Não fica claro que a “individualização” é apenas um momento histórico de um processo muito mais radical de fragmentação e pulverização? Ora: o “eu individual” está nas últimas: esfaca-se no “meu” corpo e na “minha” alma, nos “meus” rins e nos “meus” pulmões, no “meu” consciente e no “meu” inconsciente... Não

é um absurdo que todos esses possessivos não impliquem redundância? Compreende-se, então, o porquê de por toda a parte os “indivíduos” (etimologicamente: aquilo que não se divide) estarem a buscar “harmonização” e “integração” consigo mesmos. É que o atendimento dessas demandas seja o *leitmotiv* tão em voga das “filosofias” e “terapias” que se proclamam “orientais” e “alternativas”.

*

A oposição indivíduo/sociedade não faz senão condensar um momento histórico e exprimir uma dimensão cultural. Não é de estirpe teórica. Nada há que se possa chamar de “indivíduo”, a não ser uma configuração institucional particular. Cada “eu” é resultante de infinitos fluxos de relações de “outros”, não existindo substância alguma que o suporte e materialize: cada um de nós é o simples entrecruzamento das redes que nos constituem, que arbitrariamente se recorta e se chama “eu”, “você”, “ele”... Não é isso que nos ensinou Rousseau e seu “na verdade eu não sou eu, porém o mais débil, o mais humilde dos outros”? Rimbaud e seu “je est un Autre”? Pessoa e seu “tudo quanto sei, tudo quanto sou, é um vazio imenso em que nem mesmo eu estou”? Ou Lévi-Strauss e seu “o eu não encontra lugar entre um nós e um nada”?

172

Cada um de nós é um compósito de signos que adquirem significados em contextos também sígnicos, “*What is man? He is a symbol*”, diz Charles S. Peirce [1982, p. 494], sintetizando essa composição de cada um por suas linguagens – linguagens que são simultaneamente coisas exteriores a cada um: nada de um cartesiano “eu” pensante, que garante pela afirmação do seu solitário pensamento a existência do seu ser e de tudo mais, de um mundo corolário do “eu”. Ora, sem a linguagem consti-tuinte, sem o “outro”, como poderia Descartes proclamar o seu “penso, logo existo”?

Peirce assinalou que a constituição do “mundo interior” é processo derivado da experiência e da observação do mundo exterior, bem como da relação com os “outros”. Cada um de nossos “egos” é um nó de intenções, um diálogo conosco mesmos, propiciado pelo diálogo dos “outros” e com os “outros”. É somente pela voz do “outro” que podemos falar a nós mesmos. Por este caminho Peirce inaugura os fundamentos de um novo tipo de análise sociológica e psicológica, materializados posteriormente nos trabalhos de George Herbert Mead, William James, John Dewey, Charles Cooley, Charles Morris e Erwing

Goffman – trabalhos de que os contemporâneos “interacionistas simbólicos” são os representantes. [Singer: 1984, p. 48]

Embora uma certa substancialização da noção de “indivíduo” seja compreensível, na escala de abstração em que trabalham sociólogos e psicólogos (que se defrontam com indivíduos que se substancializam e com culturas substancializadoras), numa perspectiva antropológica (tanto astronômica quanto microscópica), nada dessa substancialização pode subsistir. É preciso transcender o nível das “identidades” e “reconhecimentos” que a organização da vida social supõe, virando pelo avesso a noção de “indivíduo”, assim como de todas aquelas que habitualmente a substituem como “sinônimos”: “ator”, “agente empírico”, “*socius*”, “identidade”, “papel”, “informante”, “sujeito”, “personagem”, “pessoa”, “ego”, “*self*”, “agente psicológico”, “subjetividade”... Nada de irreduzível deve permanecer por detrás da constituição social do “indivíduo”; nada no seu “íntimo”, que lhe seja “particular”: *ele não é proprietário privado de si mesmo*.

Pelo contrário, no final das contas, cada um de nós poderia ter sido qualquer outro. Cada um de nós é uma virtualidade que poderia se ter atualizado em outro tempo, em outro lugar, em outra cultura. Analogamente, cada outro é uma virtualidade de mim, que eu mesmo não concretizei: mas é eu em estado potencial, é aspecto de minha manifestação plena. Desse modo, cada um de nós contém em si a humanidade inteira. Quando Gilles Deleuze [Foucault: 1982, p. 70] pergunta respondendo: “Quem fala e age? É sempre uma multiplicidade, mesmo que seja uma pessoa que fale e aja”, está inteiramente correto, desde que se alargue esta multiplicidade à humanidade inteira, concebida como conjunto também aberto. A diferença localizada, é preciso compreendê-lo como expressão de semelhança geral que permite aos homens diferir; de estruturas para além das “identidades” grupais, étnicas ou sociais, que as possibilitam em seus aspectos relacionais.

Mas é preciso, coerentemente, compreender a *humanidade como Alteridade, não como Identidade*: é preciso dessubstancializá-la, vendendo-a como produto instável de seus encontros – (das partes que a compõem, das relações com o não-humano, das infinitas e microscópicas reflexões de si sobre si mesma). A humanidade como alteridade é o contrário do antropocentrismo: é o somatório sempre aberto dos etnocentrismos, das ideologias e dos individualismos que

nela se neutralizam. Se a identidade é “aquilo que faz passar a singularidade de diferentes maneiras de existir por um só e mesmo quadro de referências identificável” [Guattari:1986, pp. 68-69], exigindo a existência de algo elementar, matriz, essencial, uma substância da identidade ou um rótulo dentro do qual tudo o mais deva ser contido – então a humanidade não tem “identidade” e o Homem é um vazio, que homens preenchem de formas vazias.

“Quando vivemos nossa própria existência, nós a vivemos com as palavras de uma língua que pertence a cem milhões de pessoas; nós a vivemos com um sistema de trocas econômicas que pertence a todo um campo social; nós a vivemos com representações de modos de produção totalmente serializados. No entanto, nós vamos viver e morrer numa relação totalmente singular com este cruzamento...” Não obstante, esta “singularidade”, que Guattari vê, é a humanidade em sua expressão mais extrema, a *capacidade de ser diferente*: exercê-la é exercer de modo radical a humanidade dos homens, a semelhança que os une. Impedi-la é cometer o único gesto verdadeiramente criminoso que se pode dirigir à humanidade dos homens: congelar a “função simbólica”, a que Lévi-Strauss [1970, p. 222-223] se refere, função especificamente humana, que permite a cada homem ser diferente ou “singular”, mas que em cada homem se exerce segundo as mesmas leis. As individualidades “singulares” não se opõem às sociedades, assim como estas não se opõem à humanidade: em níveis ontológicos diferentes, expressam a mesma coisa.

174

Por essa razão, é conveniente munir-se de cuidados em relação a princípios que pretendem fundar uma “individualidade” irredutível, encontrando um “referente” para a noção de “indivíduo”: princípios como o da “consciência” ou “inconsciência” individual, como o de “força” ou “*élan vital*”, como o “instinto” ou as “pulsões”, como o “corpo”, o “trabalho”, a “alma”, o “desejo”, a “energia”, a “imitação”, o “devir”, a “determinação genética”, etc., em geral comprometidos com as concepções que uma sociedade “energetista”, “individualista”, “consumista”, “mudancista” tem sobre si mesma – explicações várias, mas em geral monocausais, por meio das quais se edificam templos dedicados à religião do indivíduo. Nesse ponto, lembremos Durkheim: “Deus é o outro nome da sociedade.”

Assim, as apreensões do mundo e as suas invenções não se resumem “em última instância” a uma questão de lentes individuais. O contrário

disso é que é mais plausível, uma vez que ao atingir o nível da individualidade, obrigatoriamente se retorna ao grupo, à sociedade, à humanidade: afinal de contas, “o indivíduo não está só no grupo, cada sociedade não está só entre as outras, o homem não está só no universo.” [Lévi-Strauss: 1457, p. 443] *Conviver*: eis a palavra que nossa civilização nos impede de usar com conseqüência; eis o ensinamento, de que os antropólogos são apenas os aprendizes. Deveriam ser os mensageiros.

Conclusão

Será preciso enriquecer muito o nosso aparato intelectual se quisermos pensar questões deste teor, que a tradição intelectual associou à expressão “natureza humana”. As antinomias simplistas e simplificadoras que desde muito vêm presidindo a reflexão sobre o tema deveriam liminarmente ser afastadas: psíquico/biológico, cultural/natural, indivíduo/sociedade, social/cultural, semelhante/diferente, universal/particular, essencial/acessório, e assim por diante, são instrumentos débeis e inadequados para enfrentar a questão.

Será preciso compreender que estas antinomias foram resultado da separação artificial de “níveis” e que estas separações são insuficientes e falseadoras quando o pensamento quer se aplicar a problemas que englobam todos os níveis – dissolvendo-os, por isso mesmo, em suas relações recíprocas. Mais do que isso e ainda mais grave, as dicotomias mencionadas, apesar de simplistas, complicam paradoxalmente o entendimento, pois, uma vez dissecado o humano e decomposto nestes “níveis”, fica muito mais difícil recompô-lo e pensá-lo em sua inteireza. Esquartejando o fenômeno humano, será impossível observar a advertência de Marcel Mauss, aquela que deveria figurar no portal de todas as escolas de antropologia: “Corpo, alma, sociedade, tudo se mistura.”

Esta diretriz que Mauss apontou para a antropologia dificilmente poderá coexistir com a reificação dos “níveis” em que o todo humano foi decomposto artificialmente na história da ciência, apenas para atender aos interesses das diversas estratégias teóricas especializadas (as diferentes “ciências”, as “áreas” do conhecimento, os “princípios” filosóficos, etc.). Assim sendo, será forçoso repudiar as famosas concepções “arquite-tônicas” do homem, aquelas que dele fazem um edifício composto de vários andares (o “biológico”, o “psicológico”, o

“social”, o “cultural” ...) com ligações recíprocas (ou “dialéticas”) de condicionamento (ou “determinação”).

E as razões do repúdio são muito simples: em primeiro lugar, porque a metáfora do edifício supõe, apesar de elevadores e escadas, que cada andar seja estanque em relação aos demais; depois, a imagem necessariamente implica uma “base” que mantém o edifício em pé. Ora, não são exatamente essas as dificuldades que estamos tentando evitar – em primeiro lugar o isolamento dos “níveis” e depois a idéia de que algo do homem seja fundamental e básico, por oposição a alguma coisa superficial e menos “infra-estrutural”? Como se pode sustentar que o homem seja mais isso e menos aquilo de si mesmo?

Não importa o que se coloque na base (desejo, pulsões, trabalho, necessidades, forças, energias, razão...): esta concepção do homem-como-edifício comete sempre o platônico equívoco de idealizar um “Homem” geral e universal, definido por aquilo que lhe seria mais fundamental, básico e essencial. Fornece-nos a imagem de um “Homem” puro, concebido a partir daquilo que lhe seria sempre semelhante e imprescindível. Ora, mas ao se idealizar um “Homem” geral e universal, construído sobre a base das semelhanças, não se começa por decretar que as semelhanças sejam mais humanas que as diferenças?

176

E não se acaba por resolver que tudo o que discrepe do humano idealizado e puro – ou seja, os homens – seja menos humano que “O Homem”? Afinal de contas, o que autoriza afirmar que o essencial do humano se manifesta prioritariamente nas semelhanças e invariâncias? Neste raciocínio, a falácia crucial reside no fato de que se beneficia a “semelhança” com aquele mesmo “exagero metafísico” que Nietzsche [1968] percebeu ser característica do “início” nas concepções que sustentam que no começo de todas as coisas se encontra o que há de “mais precioso e fundamental” coerentemente, um tal modo de encarar-la também não poderá ser admitido por uma abordagem totalizadora da questão do humano.

Importante observar, a ênfase atribuída à diferença e à diversidade não implica apoio à tese de que as generalizações sobre o homem sejam impossíveis. Defendida por certas correntes do pensamento antropológico, tal idéia é presidida por um valor exagerado concedido ao “grupo”, ao “empírico”, ao “momento histórico”, ao “local”, ao “trabalho de campo”, e acaba fazendo a apologia de um relativismo absoluto e absolutizante. Mas, antes de lhe dar mais espaço que o

merecido, não seria útil lembrar, a propósito, que em si mesma uma tal tese é já uma generalização?

Mais ainda, ressaltar a positividade das diferenças entre os homens também não pode significar a celebração do cultural (= variâncias) contra o biológico (= invariâncias), como se o próprio do homem fosse a cultura (= comunicação simbólica) e como se isso nada tivesse a ver com natureza e com biologia. Nada disso: é preciso ser suficientemente “culturalista” para ver, nas teorias que pensam o cultural como inteiramente independente do biológico, mitos – tão típicos da nossa civilização industrial – que expressam a recusa da natureza pela cultura e a sonho de dominação da primeira pela segunda.

É claro que não há razão alguma de ordem biológica, que faça que os ingleses dirijam seus automóveis por um lado da rua, enquanto os franceses o fazem pelo outro. Todavia, nem sempre as coisas são assim tão simples. Quando se consideram questões como – por que os homens falam? por que cozinham os alimentos? poderiam existir sociedades humanas sem socialização das crianças? sem sistemas de parentesco? por que razão sempre se proibem algumas relações sexuais como incestuosas? é possível um sistema social sem sistema de *status*? sem concepções de crime? sem tabus e evitações? sem ritos de iniciação? sem ritos funerários? sem rituais de corte entre os sexos? como explicar o transe e a possessão, a universalidade da divisão social e sexual das tarefas, as semelhanças formais entre certos aspectos das sociedades animais e alguns das sociedades humanas? – quando se consideram questões deste teor, as coisas tornam-se imediata e extraordinariamente complexas.

Nenhuma dessas questões poderá receber resposta do tipo tudo-ou-nada, sim-ou-não. Nenhuma poderá se limitar ao biológico, ao psicológico, ao social ou ao cultural. Nenhuma poderá se ater apenas ao particular ou inteiramente ao universal.

Nunca será demais insistir sobre a importância antropológica da diferença. Não obstante, é possível considerar ao mesmo tempo que as diferenças supõem processos diferenciadores e que estes podem ser invariantes. Mesmo que – inspirados pela extraordinária amplitude da diversidade das crenças e das práticas no tempo e no espaço, segundo as sociedades e a história, de acordo com os grupos e os indivíduos – se possa à primeira vista ter a impressão de os homens tudo poderem inventar, tal capacidade provavelmente não é ilimitada e a relatividade possivelmente não é absoluta: de dentro da imensidão da diversidade

talvez surja uma ordem e as singularidades talvez possam ser pensadas como variações de certos temas menos variáveis.

Talvez venha a ser possível encarar práticas e crenças punctuais e localizadas como sendo sistematizáveis a partir das relações implícitas às noções de código e de mensagem. Sugestão de caminho teórico, que não postula a existência de códigos e de mensagens reificados nos fenômenos; apenas introduz conceitos a partir dos quais fenômenos podem ser sistematizados. Códigos e mensagens não estão, assim, nos fenômenos, como estrutura deles; estes últimos são *estruturáveis* com o auxílio de instrumentos conceituais: e muito longe de querer qualificar ou determinar a substância dos fenômenos, pretende-se apenas projetar sobre eles alguma luz de inteligibilidade.

178 No que respeita especificamente à presente questão, a grande vantagem teórica reside no fato de que a noção de código não predefine os conteúdos que serão ditos: apenas supõe pontos mais ou menos fixos em torno dos quais o variável é visto como girando. Portanto, a noção de código, muito longe de abolir a diversidade, a exige, pois é através da multiplicidade das mensagens que se revela sua razão de ser: procura organizá-la, compreender-lhe os limites e atribuir-lhe sentido, mostrando ambas as coisas – semelhança e diferença, ordem e multiplicidade – como sendo a mesma coisa, os dois lados da mesma moeda. Além disso, se o conceito de código não nos diz especificamente que mensagens serão ditas – que língua particular uma sociedade falará, que alimentos especiais uma cultura elegerá, que parente será proibido como incestuoso, se as cabeças deverão ou não ser cobertas no interior dos templos – oferece-nos, não obstante, certa plausibilidade sobre o que não será dito, sobre os limites da diversidade, isto é, sobre a relatividade do relativismo.

Assim, utilizando o conceito de código como um artifício teórico, é possível compreender a *capacidade humana de diferir* – de criar as mais variadas culturas, de falar as mais diversas línguas – como sendo codificada, como um invariante ou universal, em torno do qual a diversidade e as particularidades giram. A idéia central aí presente é a de que, embora o aprendizado seja um dos caminhos fundamentais pelos quais cada cultura é absorvida pelo comportamento, pelo pensamento e pelo sentimento dos homens, os homens não são folhas de papel em branco sobre as quais as culturas grafam um texto *qualquer*. Linguistas como Noam Chomsky [1965, 1966, 1968],

apenas para fazer a analogia com esta área antropológica tão estratégica, têm demonstrado que as línguas humanas não tem *qualquer* gramática, assim como um dicionário não resulta da explosão de uma tipografia: a sua diversidade se dá dentro de certos parâmetros, estando as línguas específicas submetidas a uma espécie de gramaticalidade geral. Não se poderia levar a analogia mais longe e levantar a hipótese de que exista uma “culturalidade” geral?

Importante observar, essa gramaticalidade lingüística geral não se encontra dada de modo absoluto. Depende dos diversos graus de desenvolvimento das estruturas cerebrais que, por sua vez, como se sabe, são função dos sistemas interacionais: uma criança não aprende qualquer coisa; ela *aprende* segundo suas possibilidades cerebrais, que dependem também das redes de relações sociais em que esteja envolvida. De qualquer forma, ela apreende por meio de uma lógica, ou uma gramática, que transcende a experiência empírica do aprendizado e que não é rigorosamente idêntica à do adulto: caso contrário, como explicar que crianças sejam capazes de entender frases nunca ouvidas e de repetir de modo diferente aquilo que ouvem dos adultos? Assim, é bem plausível que uma *determinada capacidade* de comunicação lingüística exista na criança, capacidade passível de ser preenchida por qualquer língua com a qual conviva, mas não de maneira inteiramente passiva.

179

Analogamente, a capacidade de diferir seria algo semelhantemente distribuído entre os homens: a diversidade cultural, a diferença de ideologias e a singularidade dos indivíduos teriam sólidas raízes fincadas nesta capacidade. O mesmo se poderia dizer da história, este exercício de diversidade de um grupo sobre si mesmo no tempo. Nunca saberemos por que os norte-americanos falam inglês enquanto os mexicanos falam espanhol, a não ser por razões históricas; mas a história não nos poderá explicar por que razão os homens falam. É possível à história nos ensinar o porquê de os povos terem seus conteúdos culturais específicos – os motivos pelos quais japoneses e ingleses dirigem automóveis pelo mesmo lado da rua, por exemplo – mas não poderá esclarecer a razão de ambos terem cultura e ambos terem história. Repetindo Lévi-Strauss, “a história leva a tudo, com a condição de se sair dela.”

Será exagerado parodiá-lo e dizer que para compreender os homens será necessário sair deles? Sair do “Homem” platônico, dos homens

empíricos, dos conteúdos culturais específicos. Atravessar as biografias, as histórias, as ideologias. E, junto com as gramáticas, encontrar também o que não é gramatical: porque o sentido da ordem se estabelece por oposição ao de não-ordem. Esquecer as reduções ao biológico, ao psíquico, ao social ou ao cultural, sem cair na “interdisciplinaridade”, esta “média” entre os pontos de vista dos diferentes especialistas e especialidades, este caminho fácil para fugir à radicalidade da questão. Dinamitar, simplesmente porque não há abismo a superar, as pontes que ligam os homens à natureza.

Sair dos homens significa radicalmente o esforço para ao mesmo tempo acatar e não acatar as definições de homem que nos são dadas pelas culturas específicas, pelos momentos históricos particulares, pelas especialidades científicas. Mas, mais do que isto, sair do homem é radicalmente considerar que ele não é o centro do universo, não é o centro da natureza, não é o centro do reino animal, não é o centro da linguagem e da cultura, não é o centro da história, nem é o centro psicológico de si mesmo. Sair dos homens significa fazer radicalmente a opção filosófica pela idéia de que não há centros.

180

Mas como seria a antropologia, se animada por esta disposição de descentrar radicalmente o pensamento? De praticar radicalmente um gesto de violência contra os princípios antropocêntricos e etnocêntricos em que o pensamento se baseia? Como resistiria a antropologia a esta verdadeira devastação de seus princípios filosóficos? Nenhuma antropologia, certamente, sobreviveria à dissolução teórica de seu objeto: este Homem, que, como Foucault observou, é de invenção recente e cujo fim está próximo. Radicalizando sua própria lógica, a antropologia é um saber suicida: mas não será este o preço a pagar por um outro saber, que coloque o universo antes e dentro da vida, a vida antes e dentro do homem, a coexistência antes e dentro da existência?

BIBLIOGRAFIA

- ALVES, Rubem. (2002) *Filosofia da Ciência*. São Paulo: Loyola.
- ARIÉS, Philippe. (1981) *História Social da Infância e da Família*. Trad. Dora Fackman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- ATLAN, Henri. (1979) *Entre le Cristal et la Fumée*. Paris: Ed. du Seuil. [ed. br.: (1992) *Entre o cristal e a fumaça*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.]
- BACON, Francis. (1973) *Novum Organum*. Trad. J. A. R. Andrade. São Paulo: Editora Abril.
- BADINTER, Elizabeth. (1985) *Um Amor Conquistado: o mito do amor materno*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- BARTHES, Roland. (1976) *L'Empire des Signes*. Genebra: Skyra Ed.
- BAUDRILLARD, Jean. (1972) *Por une Critique de l'Économie Politique du Signe*. Paris: Gallimard. [ed. br.: (1995) *Para uma crítica da economia política do signo*. Rio de Janeiro: Elfos Editora.]
- BENEDICT, Ruth. (1972) *O Crisântemo e a Espada*. Trad. César Tozzi. São Paulo: Ed. Perspectiva.
- BERGER, Peter, et al. (1977) *The Homeless Mind*. Londres: Penguin Books.
- BOHANNAN, Paul. (1954) The Impact of Money on an African Subsistence Economy. *In: The Journal of Economic History*, n. 4.
- _____. (1955) Some Principles of Exchange and Investment Among the Tiv. *In: American Anthropologist*, n. 57.
- _____. (1963) *Social Anthropology*. Nova Iorque: Holt, Richart and Wilson Eds.
- BOHANNAN, Paul e Laura. (1968) *Tiv Economy*. Evanston: Northwestern University Press.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. (1976) *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira.
- CARNEIRO, Robert. (1957) Subsistence and Social Structure. PhD.Dissertation. University of Michigan.

- CHAUCHARD, Paul. (1960) *Sociedades animales, Sociedad Humana*. Trad. Patricia Canto. Buenos Aires: Ed. Universitária. [ed. port.: (1974) *Sociedades animais, sociedade humana*. Lisboa: Europa-América.]
- CHOMSKY, Noam. (1965) *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge: Massachussets Institute of Technology Press.
- _____. (1966) *Cartesian Linguistics*. Nova Iorque /Londres: Harper and Row Ed.
- _____. (1968) *Language and Mind*. Nova Iorque: Harcourt/Brace and World Ed. [ed. br.: (1998) *Linguagem e mente*. Brasília: Editora da UnB.]
- CLASTRES, Pierre. (1974) *La Société Contre l'État*. Paris: Ed. Minuit.
- _____. (1980) Arqueologia da Violência. In: *Guerra, Religião e Poder*. Trad. João Afonso dos Santos. Lisboa: Edições 70.
- CROCKER, Christopher. (1977) Les Réflexions du Soi. In: *L'Identité*. Lévi-Strauss (org.) Paris: Bernard Grasset Ed.
- 182 CUISIN, Michel. (1973) *Le Comportement Animal*. Paris: Bordas.
- DA MATTA, Roberto. (1976) *Um Mundo Dividido*. Petrópolis: Ed. Vozes.
- _____. (1979) *Carnavais, Malandros e Heróis*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar.
- _____. (1985) *A Casa e a Rua*. São Paulo: Brasiliense.
- DELEUZE, Gilles. (1982) Os Intelectuais e o Poder. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Ed. Graal.
- DOUGLAS, Mary e Isherwood, B. (1980) *The World of Goods*. Londres: Penguin Books.
- DUBOIS, Cora. (1935) Wintu Ethnography. *American Archeology and Anthropology*, n.36. University of California Publications.
- DUMONT, Louis (1978). *Homo hierarchicus*. Paris: Mounton. [ed. br.: (1992) *Homo Hierarchicus*. São Paulo: Edusp.]
- DURKHEIM, Émile (1971). *El Suicidio*. Trad. Lucila Gibaga. Buenos Aires: Schapire. [ed. br.: (2000) *O suicídio*. São Paulo: Martins Fontes.]
- DURKHEIM, E. e Mauss, M (s/d). *Algumas Formas Primitivas de Classificação*. Trad. Maria Isaura Pereira de Queiroz. Mimeo.

Bibliografia

- EISENBERG, Leon (1974). *Ethique et Science de l'Homme*. In: *Pour une Anthropologie Fondamentale*. Morin e Piattelli – Palmarini (eds.) Paris: Ed. du Seuil.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1951). *Kinship and Marriage Among the Nuer*. Claredon Press Oxford.
- _____. (1956) *Nuer Religion*. Oxford: Claredon Press.
- _____. (1978) *Os Nuer*. Trad. Ana M. G. Coelho. São Paulo: Perspectiva.
- FOUCAULT, Michel. (1974) *A verdade e as Formas Jurídicas*. Trad. R.Machado e E.Jardim. Cadernos da PUC-Rio.
- _____. (1975) *Surveiller et Punir*. Paris: Gallimard. [ed. br.: (2000) *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes.]
- _____. (1982) *Microfísica do Poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal.
- FOX, H. Munro. (1940) *The Personality of Animals*. Londres: Pellican Books.
- FRISCH, Karl von. (1976) *Il Linguaggio delle Api*. Trad. G. Celli e A.Cristiani. Turim:Boringhieri.
- GEERTZ, Clifford (1978) *A Interpretação das Culturas*. Trad. Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: Zahar.
- GHIGLIERI, Michael. (1985) The Social Ecology of Chimpanzés. In: *Scientific American*, ano 6, v. 52.
- GODELIER, Maurice. (s/d) *Racionalidade e Irracionalidade na Economia*. Trad. Maura Sardinha. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro.
- _____. (1978) *Economía, Fetichismo y Religión en las Sociedades Primitivas*. Trad.Celia Amoros e G. R. de Solis. Madri: Ed. Siglo XXI.
- GUATTARI, Felix e Rolnik, S. (1986) *Micropolítica: Cartografia do Desejo*. Petrópolis:Vozes.
- HALL, Edward. (1973) *The Silent Language*. Nova Iorque: Anchor Books. [ed. port.: (1994) *A linguagem silenciosa*. Lisboa: Relógio d'Água.]
- _____. (1977) *A Dimensão Oculta*. Trad. Sonia Coutinho. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- HERSKOVITS, Melville. (1954) *Antropología Económica*. Trad. Carlos Silva.México/Buenos Aires: Fundo de Cultura Econômica.

- HERTZ, Robert. (1970a) La Prééminence de la Main Droite. *In: Sociologie Religieuse et Folklore*. Paris: PUF.
- _____. (1970b) Contribution à une Étude sur la Représentation Collective de la Mort. Idem.
- LARAIA, Roque. (1986) *Cultura: um Conceito Antropológico*. Rio de Janeiro: Zahar.
- LEE, Doroty. (1974) Codificações Lineares e Não-Lineares da Realidade. *In: Revolução na Comunicação*. Carpenter e McLuhan (orgs.) Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1975) *Tristes Trópicos*. Trad. Wilson Martins. São Paulo: Ed.Anhembi.
- _____. (1967) *Antropologia Estrutural*. Trad. Eginardo Pires e C.S. Katz. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro.
- _____. (1970a) *O Pensamento Selvagem*. Trad. M. C. Costa e A.O. Aguiar. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- _____. (1970b) Raça e História. *In: Raça e Ciência I*. Trad. Dora Ruhman e Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Ed. Perspectiva.
- 184 _____.(1983) *Le Regard Eloigné*. Paris: Plon. [ed. port.: (1986) *O olhar distanciado*. Lisboa: Edições 70.]
- LIZOT, Jacques. (1980) População, Recursos e Guerra entre os Yanomami. *In: Guerra, Religião e Poder*. Trad. João Afonso dos Santos. Lisboa: Ed. 70.
- MALSON, Lucien. (1964) *Les Enfants Sauvages*. Paris: Union Générale d'Éditions.
- MAUSS, Marcel. (1974a) Efeito Físico no Indivíduo da Idéia de Morte Sugerida pela Coletividade. *In: Sociologia e Antropologia*. Trad. Mauro Almeida. São Paulo: EPU/EDUSP.
- _____. (1974b) As Técnicas Corporais. Idem.
- _____. (1974c) Relações Reais e Práticas entre a Psicologia e a Sociologia. Idem.
- _____. (1974d) Uma Categoria do Espírito Humano: a Noção de Pessoa, a Noção do Eu. Idem.
- _____. (1974e) Ensaio sobre a Dádiva. Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas. Idem.
- _____. (1981) Expressão Obrigatória dos Sentimentos. *In: Ensaios de Sociologia*. Trad. L. J. Gaio e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva.

Bibliografia

- _____. *Primitive Classification*. Londres: Cohen and West Ed.
- MBITI, John. (1969) *African Religions and Philosophy*. Londres: Heineman.
- MEILLASSOUX, Claude. (1977) *Terrains et Theories*. Paris: Ed. Antropos.
- MELLATTI, Júlio César. (1978) *Ritos de uma Tribo Timbira*. São Paulo: Ática.
- MÉTRAUX, Alfred. (1959) The Revolution of the AX. *In: Diogenes*, n. 25.
- MONTAIGNE, Michel de. (1972) Ensaio sobre os Canibais. *In: Ensaios*. Trad. Sérgio Milliet. Abril Ed.
- MORIN, Edgar. (1974) Le Complexe d'Adam et l'Adam Complexe. *In: Pour une Antropologie Fondamentale*. Morin e Piatelli-Palmarini (orgs.) Paris: Ed. du Seuil.
- _____. (1975) *O Enigma do Homem*. Trad. F. C. Ferro. Rio de Janeiro: Zahar.
- NEEDHAM, Rodney. (1963) Introduction. *In: DURKHEIM, E. e M. Mauss, Primitive Classification*. Cohen end West Ed.
- NIETZSCHE, Friedrich. (1968) *Humain, Trop Humain*. Trad. R. Rovini. Paris: Gallimard. [ed. br.: (2000) *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras.]
- _____. (1977) *Fragments Posthumes*. Paris: Gallimard. [ed. br.: (2002) *Fragmentos finais*. Trad. Flávio René Rothe. Brasília: Editora da UnB.]
- NOVAES, Sylvia. (1983) As Casas na Organização Social do Espaço Bororo. *In: Habitações Indígenas*. S. C. Novaes (ed.) São Paulo: Nobel/EDUSP.
- O'MALLEY, Edward. (1935) *Popular Hinduism*. Cambridge University Press.
- PEIRCE, Charles S. (1982) *Writings of Charles Sanders Peirce*. vol. 1. Bloomington: Indiana University Press.
- PENNA, A. Gomes. (1976) *Comunicação e Linguagem*. Rio de Janeiro: Ed. Eldorado.
- POOLE, Fritzjohn. (1983) Cannibals, Tricksters and Witches. *In: The Ethnography of Cannibalism*. P. Brown e D. Tuzin. (eds.) Washington: Society for Psychological Anthropology.

- POSPISIL, Leopold. (1958) *Kapauku Papuans and their Law*. Iale Publications in Anthropology.
- _____. (1963) *The Kapauku Papuans of West New Guinea*. Nova Iorque: Holt, Rinehart and Wilson Inc.
- PRADO, Rosane. (1987) *Mulher de Novela e Mulher de Verdade*. Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro, PPGA-UFRJ.
- RADCLIFFE-BROWN, E. R. (1973) A Teoria Sociológica do Totemismo. *In: Estrutura e Função na Sociedade Primitiva*. Trad. Natanael Caixeiro. Petrópolis: Ed. Vozes.
- ROCHA, Everardo. (1984) *O que é Etnocentrismo*. São Paulo: Ed. Brasiliense.
- SAGAN, Carl. (1977) *Dragons of Eden*. Nova Iorque: Randon House Inc. [ed. port.: *Os dragões do Éden*. Lisboa: Gradiva.]
- SAHLINS, Marshall. (1974) *Stone Age Economics*. Londres: Tavistock Publications.
- _____. (1979) *Cultura e Razão Prática*. Trad. Sérgio Lamarão. Rio de Janeiro: Zahar.
- SALYSBURY, Richard. (1962) *From Stone to Steel*. Cambridge University Press.
- SAPIR, Edward. (1970) *Le Langage*. Trad. M. Guillemim. Paris: Payot. [ed. br. (1980) *A linguagem: introdução ao estudo da fala*. Trad. e apêndice: J. Mattoso Câmara Jr. São Paulo: Perspectiva.
- SEEGER, Antony. (1980) *Os Índios e Nós*. Rio de Janeiro: Ed. Campus.
- SINGER, Milton. (1984) *Man's Glassy Essence*. Bloomington: Indiana University Press.
- SODRÉ, Muniz. (1983) *A Verdade Seduzida*. Rio de Janeiro: Ed. Codecri.
- SPERBER, Dan. (1975) *Rethinking Symbolism*. Trad. Alice Morton. Cambridge University Press.
- TINBERGEN, Nicolas. (1979) *La Vie Sociale des Animaux*. Trad. L. Jospin. Paris: Ed. Payot.
- TURNBULL, Collin. (1962) *The Forest People*. Nova Iorque: Simon and Schuster.
- VEYNE, Paul. (1983) *O Inventário das Diferenças*. Trad. Sônia Saltzstein. São Paulo: Brasiliense.



Bibliografia

- VIVEIROS DE CASTRO, E. B. e BENZEQUEM DE ARAÚJO, R. (1977) Romeu e Julieta e a Origem do Estado. *In: VELHO, G. Arte e Sociedade*. Rio de Janeiro:Zahar.
- WATZLAWICK, et al. (1973) *Pragmática da Comunicação Humana*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix.
- WEEDENS E FALLS. (s/d) Differential Responses of Male Ovenbirds to Recorded Songs of Neighbouring and More Distant Individual. *In: AUK*, n. 76.
- WHORF, Benjamim Lee. (1971) *Lenguage, Pensamiento y Realidad*. Trad. J. Pomares. Barcelona: Barral Ed.