

RELATIVIZANDO

Em várias décadas de atividade ininterrupta, Roberto DaMatta se firmou como um dos expoentes máximos da Antropologia no Brasil. *Relativizando* sintetiza sua visão original de uma ciência em constante mutação, cujos conceitos, segundo o autor, não deveriam ser encarados como cristalizados. Anti-manual por excelência, este livro representa uma preciosa introdução à Antropologia Social. Abordando os aspectos mais relevantes de um conjunto de normas que visam aprofundar o conhecimento do homem pelo homem, a obra de DaMatta resgata seu passado e evolução, redimensiona a importância de pesquisa de campo, destaca alguns de seus equívocos mais frequentes e analisa problemas decorrentes do contato entre pesquisador e objeto. Oferece, enfim, valiosa contribuição ao estudo e debate de uma disciplina complexa, mas fascinante.

Perce

RELATIVIZANDO

UMA INTRODUÇÃO À ANTROPOLOGIA SOCIAL

Roberto
DaMatta

Perce

4ª EDIÇÃO

PRIMEIRA PARTE:

A ANTROPOLOGIA NO QUADRO DAS CIÊNCIAS

1. Ciências Naturais e Ciências Sociais

Nenhum filósofo ou teórico da ciência deixou de se preocupar com as semelhanças e diferenças entre as chamadas «ciências da natureza» ou «ciências naturais», com a Física, a Química, a Biologia, a Astronomia etc., e as disciplinas voltadas para o estudo da realidade humana e social, as chamadas «ciências da sociedade», «ciências sociais», ou, ainda, as «ciências humanas». Como tais diferenças são legião, não caberia aqui arrolá-las ou indicá-las de um ponto de vista histórico. Isso seria uma tarefa para um historiador da ciência e não para um antropólogo. Apenas desejaria ressaltar, já que o ponto me parece básico quando se busca situar a Antropologia Social (ou Cultural) no corpo das outras ciências, que elas em geral tocam em dois problemas fundamentais e de perto relacionados. Um deles diz respeito ao fato de que as chamadas «ciências naturais» estudam fatos simples, eventos que presumivelmente têm causas simples e são facilmente isoláveis. Tais fenômenos seriam, por isso mesmo, recorrentes e sincrônicos, isto é, eles estariam ocorrendo agora mesmo, enquanto eu escrevo estas linhas e você, leitor, as lê. A matéria-prima da «ciência natural», portanto, é todo o conjunto de fatos que se repetem e têm uma constância verdadeiramente sistêmica, já que podem ser vistos, isolados e, assim, reproduzidos dentro de condições de controle razoáveis, num laboratório. Por isso se diz repetidamente que o problema da ciência em geral não é o de desenvolver teorias, mas o de testá-las. E o teste que melhor se pode imaginar

e realizar é aquele que pode ser repetido indefinidamente, até que todas as condições e exigências dos observadores estejam preenchidas satisfatoriamente. Além disso, a simplicidade, a sincronia e a repetitividade asseguram um outro elemento fundamental das «ciências naturais», qual seja: o fato de que a prova ou o teste de uma dada teoria possa ser feita por dois observadores diferentes, situados em locais diversos e até mesmo com perspectivas opostas. O laboratório assegura de certo modo tal condição de «objetividade», um outro elemento crítico na definição da «ciência» e da «ciência natural». Assim, um cientista natural pode presenciar os modos de reprodução de formigas (já que pode ter um formigueiro no seu laboratório), pode estudar os efeitos de um dado conjunto de anticorpos em ratos e pode, ainda, analisar o quanto quiser a composição de um dado raio luminoso.

Em contraste com isso, as chamadas «ciências sociais» estudam fenômenos complexos, situados em planos de causalidade e determinação complicados. Nos eventos que constituem a matéria-prima do antropólogo, do sociólogo, do historiador, do cientista político, do economista e do psicólogo, não é fácil isolar causas e motivações exclusivas. Mesmo quando o «sujeito» está apenas desejando realizar uma ação aparentemente inocente e basicamente simples, como o ato de comer um bolo. Pois um bolo pode ser comido porque se tem fome e pode ser comido por «motivos sociais e psicológicos»: para demonstrar solidariedade a uma pessoa ou grupo, para comemorar uma certa data (como ocorre num aniversário), para revelar que o bolo feito por mamãe é melhor do que o bolo feito por D. Yolanda, para indicar que se conhecem bolos, para justificar uma certa atitude e, ainda, por todos esses motivos juntos. Para que se tenha uma prova clara destas complicações, basta parar de ler esse trecho e perguntar a uma pessoa próxima: «por que se come um bolo?» Verá o leitor que as respostas em geral colocam toda essa problemática na superfície, sendo difícil desenvolver uma teoria que venha a determinar com precisão uma causa única ou uma motivação exclusiva.

A matéria-prima das «ciências sociais», assim, são eventos com determinações complicadas e que podem ocorrer em ambientes diferenciados tendo, por causa disso, a possibili-

dade de mudar seu significado de acordo com o ator, as relações existentes num dado momento e, ainda, com a sua posição numa cadeia de eventos anteriores e posteriores. Um bolo comido no final de uma refeição é algo que denominamos de «sobremesa», tendo o significado social de «fechar» ou arrematar uma refeição anterior, considerada como principal, constituída de pratos salgados. O salgado, assim, antecede o doce, sendo considerado por nós separado e mais substancial que os doces. Agora, um bolo que é comido no meio do dia pode ser sinal (ou sintoma) de um desarranjo psicológico, como acontece com as pessoas que comem compulsivamente. Finalmente, um bolo que é o centro de uma reunião, que serve mesmo como motivação para o convite quando se diz: «venha comer um bolo com o Serginho», é um bolo com um significado todo especial. Aqui, ele se torna um símbolo importante, cuja análise pode revelar ligações surpreendentes com a passagem da idade, com as relações entre gerações, identidades sexuais etc.

Mas, além disso, os eventos que servem de foco ao «cientista social» são fatos que não estão mais ocorrendo entre nós ou que não podem ser reproduzidos em condições controladas. De fato, como poderemos nós reproduzir a festa do aniversário do Serginho? Ou o ritual do Carnaval que ocorreu em 1977 no Rio de Janeiro? Mesmo que possamos reunir os mesmos personagens, músicas, comidas, vestes e mobiliário do passado, ainda assim podemos dizer que está faltando alguma coisa: a atmosfera da época, o clima do momento. Enfim, o conjunto criado pela ocasião social que de certo modo decola dela e, recaindo sobre ela, provoca o que podemos chamar de «sobredeterminações», como a imagem projetada numa tela ou num espelho. Diferentemente de um rato reagindo a um anticorpo num laboratório, o aniversário (e todas as ocasiões sociais fechadas) cria o seu próprio plano social, podendo ser diferenciado de todos os outros, embora guarde com ele semelhanças estruturais. Esse plano do reflexo, da circularidade e da sobredeterminação me parece essencial na definição do objeto da Antropologia Social (e da Sociologia) e eu voltarei a ele inúmeras vezes no decorrer deste volume. Agora, basta que se acentue o seu caráter de modo ligeiro, somente para revelar como as situações sociais são complexas e de difícil controle, quando as com-

paramos com os laboratórios onde os biólogos, químicos e físicos realizam suas experiências. Realmente, tudo indica que entre as Ciências Sociais e as Ciências Naturais temos uma relação invertida, a saber: se nas «ciências naturais» os fenômenos podem ser percebidos, divididos, classificados e explicados dentro de condições de relativo controle e em condições de laboratório, objetivamente, existem problemas formidáveis no que diz respeito à aplicação e até mesmo na divulgação destes estudos. Na maioria dos casos, o cientista natural resolve um problema simplesmente para criar tecnologias indesejáveis e, a longo prazo, mortíferas e daninhas ao próprio ser humano. Isso para não falarmos em descobertas que podem trazer ameaças diretas à própria vida e à dignidade do homem por seu uso inescrupuloso na área militar. Nada mais simples e bem-vindo do que o isolamento de um vírus e nada mais complexo do que esse próprio isolamento permitindo a realização de guerras bacteriológicas e de contaminação.

No caso do cientista social, as condições de percepção, classificação e interpretação são complexos, mas os resultados em geral não têm conseqüências na mesma proporção da «ciência natural». São poucas as teorias sociais que acabaram tornando-se credos ideológicos, como o racismo e a luta de classes, adotados por nações e transformados em valores nacionais. As mais das vezes, as chamadas teorias sociais são racionalizações ou perspectivas mais acuradas para problemas que percebemos, ainda que tais problemas não sejam realmente «objetivados» com muita clareza. Neste sentido, o cientista social tende a reduzir problemas correndo mesmo o risco de simplificar demais as motivações de certos eventos observáveis numa sociedade ou época histórica. Mas raramente seus resultados podem ser transformados em tecnologia e, assim, podem atuar diretamente sobre o mundo. Em geral, o resultado prático do trabalho do cientista social é visto fora do domínio científico e tecnológico, na região das «artes»: nos filmes, peças de teatro, novelas, romances e contos, onde as idéias de certas pesquisas podem ser «aplicadas», produzindo modificações no comportamento social. Mas é preciso observar que é mais fácil trocar de automóvel ou de televisão e aceitar inovações tecnológicas (tais inovações fazem parte do nosso sistema de valores), do que trocar de valores simbólicos ou políticos.

Mas voltemos ao ponto já colocado. Vimos que uma das diferenças básicas entre os dois ramos de conhecimento era que os fatos sociais são, geralmente, irreproduzíveis em condições controladas. É claro que ações sociais podem ser reproduzidas no teatro e no cinema, mas aqui a distância que existe entre o ator e o personagem recriado é um dado que vem modificar substancialmente a situação. Além disso, os atores seguem um texto explicitamente dado, enquanto que nós, atores fora do palco, seguimos um texto implicitamente dado que a pesquisa por causa disso mesmo deseja descobrir. O problema básico, assim, continua: os fatos sociais são irreproduzíveis em condições controladas e, por isso, quase sempre fazem parte do passado. São eventos a rigor históricos e apresentados de modo descritivo e narrativo, nunca na forma de uma experiência. Realmente, não posso ver e certamente jamais verei uma expedição de troca do tipo *kula*, tão esplendidamente descrita por Malinowski; ou um rito de iniciação dos Canela do Brasil Central que Nimuendaju narrou com tanta minúcia. Do mesmo modo, não posso saber jamais como se sente alguém diante dos eventos críticos da Revolução Francesa ou como foram os dias que antecederam a proclamação da República no Brasil. Podemos, obviamente, reconstruir tais realidades (ou pedaços de realidade), mas jamais clamar que nossa reconstrução é a «verdadeira», que foi capaz de incluir todos os fatos e que compreendemos perfeitamente bem todo o processo em questão. Tal totalização é impossível, embora possa ser um alvo desejável para muitos cientistas sociais. Mas nós sabemos muito bem a diferença que existe entre a teoria das ondas hertzianas e um rádio transmissor e receptor, que são aparelhos que um físico conhece totalmente e os pode fabricar. Por isso é que existe uma ligação direta entre ciências naturais e tecnologia. E a nossa relação com um evento complexo como a Revolução Russa ou mesmo o problema do incesto, fatos sociais que nós podemos conhecer bem, mas com que mantemos sempre uma relação complicada, como se, entre o acontecimento e nós, existissem zonas conhecidas e áreas profundas, insondáveis. Nossas reconstruções, assim, diferentemente daquelas realizadas pelos cientistas naturais, são sempre parciais, dependendo de documentos, observações, sensibilidade e perspectivas. Tudo isso que pode utilizar os dados dispo-

níveis ou solicitar novos dados ainda não vistos. É por causa disso que nossas teorias, digamos, do incesto, não são capazes de gerar uma tecnologia do incesto. Podem gerar terapias, mas, mesmo aqui, nosso conhecimento continua fundado num processo complexo, nunca numa relação como aquela que existe entre um químico e as drogas que pode fabricar.

Os fatos que formam a matéria-prima das «ciências sociais» são, pois, fenômenos complexos, geralmente impossíveis de serem reproduzidos, embora possam ser observados. Podemos observar funerais, aniversários, rituais de iniciação, trocas comerciais, proclamações de leis e, com um pouco de sorte, heresias, perseguições, revoluções e incestos; mas, além de não poder reproduzir tais eventos, temos de enfrentar a nossa própria posição, história biográfica, educação, interesses e preconceitos. O problema não é o de somente reproduzir e observar o fenômeno, mas substancialmente o de *como* observá-lo. Todos os fenômenos que são hoje parte e parcela das chamadas ciências sociais são fatos conhecidos desde que a primeira sociedade foi fundada, mas nem sempre existiu uma ciência social. Assim, classes de homens diversos observaram fatos e os registraram de modo diverso, segundo os seus interesses e motivações; de acordo com aquilo que julgavam importante. O processo de acumulação que tipifica o processo científico é algo lento em todos os ramos do conhecimento, mas muito mais lento nas chamadas ciências do homem.

2. Uma Diferença Crucial

Mas de todas essas diferenças a que considero mais fundamental é a seguinte: nas ciências sociais trabalhamos com fenômenos que estão bem perto de nós, pois pretendemos estudar eventos humanos, fatos que nos pertencem integralmente. O que significa isso?

Tomemos um exemplo. Quando eu estudo baleias, estudo algo radicalmente diferente de mim. Algo que posso perceber como distante e com quem estabeleço facilmente uma relação de «objetividade». Não posso imaginar o universo interior de uma baleia, embora possa tomar as baleias para realizar com elas um exercício humanizador, situando-as como

ocorre nos desenhos animados e nos contos de fadas, como uma réplica da sociedade humana. Embora possa incorporar as baleias ao reino do humano, poderei imaginar o que sentem realmente esses cetáceos? É claro que não. Essa distância irremediável dada ao fato de que jamais poderei tornar-me uma baleia é que permite jogar com a dicotomia clássica da ciência: aquela entre sujeito (que conhece ou busca conhecer) e objeto (a chamada realidade ou o fenômeno sob escrutínio do cientista). As teorias e os métodos científicos são, nesta perspectiva, os mediadores que permitem operar essa aproximação, construindo uma ponte entre nós e o mundo das baleias.

Mas, ao lado disso, há um outro dado crucial. É que eu posso dizer tudo o que quiser em relação às baleias sabendo que elas jamais irão me contestar. Poderei, é claro, ser contestado por um outro estudioso de baleias, mas jamais pelas baleias mesmas. Estas continuarão a viver no imenso oceano de águas frias, nadando em grupos e borrifando espuma independentemente das minhas deduções e teorias. Isso significa simplesmente que o meu conhecimento sobre as baleias não será jamais lido pelas baleias que jamais irão modificar o seu comportamento por causa das minhas teorias de modo direto. Minhas teorias poderão ser usadas por mim mesmo ou por terceiros para modificar o comportamento das baleias, mas elas nunca serão usadas diretamente pelas baleias. Em outras palavras, nunca me tornarei um cetáceo, do mesmo modo que um cetáceo nunca poderá virar um membro da espécie humana. É por causa disso que teorias sobre baleias e sapos são teorias, isto é, conhecimento objetivo, externo, independente de baleias, sapos e investigadores.

Mas como se passam as coisas no caso das «ciências sociais»?

Ora, aqui é tudo muito mais complexo. Temos, em primeiro lugar, a interação complexa entre o investigador e o sujeito investigado, ambos — como disse Lévi-Strauss — situados numa mesma escala. Ou seja, tanto o pesquisador quanto sua vítima compartilham, embora muitas vezes não se comuniquem, de um mesmo universo das experiências humanas. Se entre nós e os ratos as diferenças são irreduzíveis, homens e ratos pertencem a espécies diferentes, sabe-

mos que os homens não se separam por meio de espécies, mas pela organização de suas experiências, por sua história e pelo modo com que classificam suas realidades internas e externas. Por causa disso ninguém pode virar baleia, rato ou leão, mas todos podemos nos transformar em membros de outras sociedades, adotando seus costumes, categorias de pensamento e classificação social, casando com suas mulheres e socializando seus filhos. Rezando aos seus espíritos e deuses, aplacando a ira e agradecendo as bênçãos dos seus ancestrais, obedecendo ou modificando suas leis, falando bem ou mal sua língua. Apesar das diferenças e por causa delas, nós sempre nos reconhecemos nos outros e eu estou inclinado a acreditar que a distância é o elemento fundamental na percepção da igualdade entre os homens. Deste modo, quando vejo um costume diferente é que acabo reconhecendo, pelo contraste, meu próprio costume.

Quando estudei os nomes pessoais entre os Apinayé do Norte do Estado de Goiás e vi que, entre eles, os nomes eram mecanismos para estabelecer relações sociais, foi que pude reconhecer imediatamente o papel dos nomes entre nós. Aqui, percebi, os nomes servem para individualizar, para isolar uma pessoa das outras e, assim fazendo, individualizar um grupo (uma família) de outro. O nome caracteriza o indivíduo, pois os nomes são únicos e exclusivos, com o termo *xará* demonstrando a surpresa que dois ou mais nomes idênticos podem causar. Lembro que a palavra *xará* é de origem tupi e significava originalmente «meu nome». Ela tem assim a virtude de relacionar dois indivíduos cujos nomes são comuns, indicando, junto com a boa surpresa, algo que talvez não devesse ocorrer, pois o nome tem um caráter exclusivo na nossa sociedade. Entre os Apinayé e os Timbira em geral, porém, os nomes não individualizam mas, muito ao contrário, estabelecem relações muito importantes entre um tio materno e o sobrinho, já que ali os nomes são sistematicamente transmitidos dentro de certas linhas de parentesco. Os genitores jamais devem dar os nomes aos seus filhos que sempre os devem receber de parentes situados em certas posições genealógicas, entre as quais se destaca a do tio materno. De acordo ainda com essa lógica, os nomes sempre devem passar de homem para homem e de mulher para mulher, algo bem diferente do que ocorre em nosso

meio, onde eles são transmitidos obedecendo a uma lógica pessoal e fundada numa livre escolha. Se tirarmos o sobrenome, o nome de família, que legitima direitos a propriedade, o nome próprio ou primeiro nome é algo que pode variar muito quando é escolhido e dado. De fato, falamos em «dar um nome à criança»; quando na sociedade Timbira é muito mais apropriado falar-se em transmissão de nomes, ato que revela melhor o sistema de nomenclatura vigente naquela sociedade. Mas, além disso, os nomes Timbira dão direitos a pertencer a certos grupos cerimoniais muito importantes, pois são grupos que atuam durante os rituais e também nas corridas carregando toras, esporte nacional destas tribos. Assim, papéis sociais são transmitidos com os nomes próprios e grupos de pessoas com os mesmos nomes desempenham os mesmos papéis.

Um sistema de nomes próprios, tão coletivo como esse dos Timbira, nos faz pensar de imediato nas possibilidades de um sistema oposto, isto é, num sistema de nomenclatura em que os nomes fossem absolutamente privados e individualizados de tal modo que a cada indivíduo não só correspondesse um só nome, mas que tal nome fosse mesmo como que a expressão de sua essência individual. Pois bem, tal sistema parece existir entre os Sanumá do Norte da Amazônia (cf. Ramos, 1977) onde os nomes próprios são segredo. Temos, pois, neste exemplo, o modo característico de proceder a comparação em Antropologia Social e, por meio dela, descobrir, relativizar e pôr em relação o nosso sistema (ou parte dele), pelo estudo e contato com um sistema diferente. Pois se os nomes dos Timbira são coletivos e os dos Sanumá absolutamente individualizados (até mesmo ao limite de tornarem-se sigilosos), o nosso sistema fica como que numa posição intermediária, como um conjunto que, ao mesmo tempo que individualiza, também permite a apropriação e a expressão do coletivo. Mas é preciso observar que o nosso sistema — como o dos Sanumá — parece contrastar violentamente com o Timbira, na medida em que o seu eixo está em acentuar indivíduos e grupos exclusivos. Sem o contraste e a distância que o sistema de nomenclatura dos Timbira coloca, seria difícil tomar consciência do nosso sistema, num primeiro passo, para poder relativizá-lo apropriadamente. A história da Antropologia Social, aliás, como veremos

um pouco mais adiante, é a história de como esses diferentes sistemas foram percebidos e interpretados como formas alternativas — «soluções» e «escolhas» para problemas comuns colocados pelo viver numa sociedade de homens. E como esse tipo de encaminhamento se constitui num momento importante no sentido de unir o particular com o universal pela comparação sistemática e criativa: relacional e relativizadora.

Mas além da problemática colocada pelo deslocamento dos sistemas (ou subsistemas), deslocamento que permite a comparação e uma percepção sociológica, relativizada ou de viés, existe uma outra questão crítica nestas diferenças entre as «ciências sociais» e as «ciências naturais». Trata-se do seguinte:

Quando eu teorizo sobre os nomes Apinayé, isto é, quando construo uma interpretação para esse subsistema da sociedade Apinayé (ou Timbira), eu crio uma área complexa porque ela pode atuar em dois sistemas diferentes: o meu e o deles. Em outras palavras, quando eu interpreto o sistema de nomeação Apinayé, eu entro numa relação de reflexividade com o meu sistema e também com o sistema Apinayé. Posso ir além da minha comunidade de cientistas, para quem estou evidentemente criando e procurando apresentar minha teoria; discutindo minhas hipóteses e teorias com os próprios Apinayé! Esse é um dado fundamental e revolucionário, pois foi somente a partir do início deste século que nós antropólogos sociais temos procurado testar nossas interpretações nesses dois níveis: no da nossa sociedade e cultura e também no nível da sociedade estudada, com o próprio nativo. Esta atitude, que certamente um evolucionista vitoriano do tipo Frazer consideraria uma verdadeira heresia acadêmica, é que tem servido — como veremos no decorrer deste livro — para situar a Antropologia Social no centro epistemológico de todo um movimento relativizador que eu reputo como o mais fundamental dos últimos tempos. Porque quando apresento minha teoria ao meu «objeto» eu não só estou me abrindo para uma relativização dos meus parâmetros epistemológicos, como também fazendo nascer um plano de debate inovador: aquele formado por uma dialética entre o fato interno (as interpretações Apinayé para os seus próprios nomes), com o fato externo (as minhas interpre-

tações dos nomes Apinayé). E essa dialética acaba por inventar um plano comparativo fundado na reflexividade, na circularidade e na crítica sociológica, o que é radicalmente diferente da comparação bem comportada, onde a consciência do observador fica inteiramente de fora, como uma espécie de computador cósmico, a ela sendo atribuída a capacidade de tudo dar sentido sem nunca se colocar no seu próprio esquema comparativo.

É essa possibilidade de dialogar com o nativo (informante) que permite ultrapassar o plano das conveniências preconceituosas interessadas em desmoralizar o «outro». É ela que também impede a Antropologia Social contemporânea de utilizar aqueles esquemas evolucionistas fáceis, que situam os sistemas sociais em degraus de atraso e progresso, colocando sempre o «nosso sistema» como o mais complexo, o mais adiantado e o que, por tudo isso, tem o direito sagrado (dado pelo tempo histórico legitimador) de espoliar, explorar e destruir — tudo em nome do chamado «processo civilizatório». Podemos então dizer que é nesta avenida aberta pela possibilidade do diálogo com o informante que jaz a diferença crítica entre um saber voltado para as coisas inanimadas ou passíveis de serem submetidas a uma objetividade total (os objetos do mundo da «natureza») e um saber, como o da Antropologia Social, constituído sobre os homens em sociedade. Num caso, o objeto de estudo é inteiramente opaco e mudo; noutro, ele é transparente e falante. No caso das «ciências sociais» o objeto é muito mais que isso, ele tem também o seu centro, o seu ponto de vista e as suas interpretações que, a qualquer momento, podem competir e colocar de quarentena as nossas mais elaboradas explanações.

A raiz das diferenças entre «ciências naturais» e «ciências sociais» fica localizada, portanto, no fato de que a natureza não pode falar diretamente com o investigador; ao passo que cada sociedade humana conhecida é um espelho onde a nossa própria existência se reflete.

3. Antropologias e Antropologia

Procurando definir um «lugar» para a Antropologia Social, é preciso não esquecer as relações da Antropologia com seus

outros ramos. Sabemos que nossa disciplina tem pelo menos três esferas de interesse claramente definidas e distintas. Uma delas é o estudo do homem enquanto ser biológico, dotado de um aparato físico e uma carga genética, com um percurso evolutivo definido e relações específicas com outras ordens e espécies de seres vivos. Esse é o domínio ou o campo da chamada Antropologia Biológica, outrora confinada, como Antropologia Física, as famosas medições de crânios e esqueletos, muitas vezes no afã de estabelecer sinais diacríticos que pudessem servir como diferenciadores das «raças» humanas. Felizmente, como iremos ver com mais vagar adiante, a noção de «raça» como um tipo acabado está totalmente superada, de modo que é um absurdo pretender tirar do conceito qualquer implicação de caráter sócio-cultural como se fazia antigamente. Hoje, o especialista em Antropologia Biológica dedica-se à análise das diferenciações humanas utilizando esquemas estatísticos, dando muito mais atenção ao estudo das sociedades de primatas superiores (como os babuínos ou gorilas), à especulação sobre a evolução biológica do homem em geral — apreciando, por exemplo, a evolução do cérebro ou do aparato nervoso e ósseo utilizado e mobilizado para andar; ou está dedicado ao entendimento dos mecanismos e combinações genéticas fundamentais que permitam explicar diferenciações de *populações* e não mais de raças!

Claro está que a Antropologia Biológica lança mão de métodos e técnicas comuns aos outros ramos da Biologia, da Genética e da Zoologia, além da Paleontologia, de modo que o cientista a ela dedicado deve ter familiaridade com todas essas outras disciplinas, sendo um biólogo especializado no estudo do homem. Na história da Antropologia, grande parte da popularidade da disciplina decorre de achados científicos vindos desta esfera de estudo.

→ A segunda esfera de trabalho da Antropologia Geral diz respeito ao estudo do homem no tempo, através dos monumentos, restos de moradas, documentos, armas, obras de arte e realizações técnicas que foi deixando no seu caminho enquanto civilizações davam lugar a outras no curso da História. Essa esfera de trabalho antropológico é conhecida como Arqueologia e, como tal, é uma subdisciplina da Antropologia Geral e, mais especificamente, da Antropologia Cultural (ou

Social), já que seu objetivo é chegar ao estudo das sociedades do passado. De fato, o Arqueólogo está interessado em pedaços de cerâmica, cemitérios milenares, cacos de pedra e restos de animais, enquanto tais resíduos permitem deduzir modos concretos de relações sociais ali existentes. A Arqueologia, assim, é uma Antropologia Social, só que está debruçada em cima do estudo de um sistema de ação social já desaparecido. Para chegar até ele, a disciplina desenvolveu uma série de métodos e técnicas destinadas ao estudo preciso e detalhado dos restos de uma sociedade ou cultura: aquilo que foi cristalizado e perpetuado pelos seus membros, enquanto atualizavam certos padrões de comportamento específicos daquele sistema. Todo sistema social humano precisa de instrumentos e artefatos materiais para sobreviver. Na realidade, artefatos, instrumentos e objetos materiais são elementos definidores do homem, já que eles definem a própria condição e sociedade humana em oposição a sociedades animais. Mas esses instrumentos, embora tendo o objetivo de permitir a exploração da natureza, multiplicação da força e do poderio do homem ou a realização de alguma tarefa especial, estão determinados pelos modos através dos quais o grupo se autodefine e concebe. Daí a sua variabilidade. Assim, embora a agricultura seja uma técnica comum a muitas sociedades, nem todas a praticam do mesmo modo, utilizando os mesmos instrumentos, dentro do mesmo ritmo, ou plantando os mesmos produtos. Mesmo em áreas geográficas comuns, como o Brasil Central, por exemplo, encontramos grupos de língua Tupi, como os Tenetehara, praticando uma agricultura fundada na mandioca e baseada em técnicas avançadas; ao passo que as populações de fala Jê, na mesma região, operavam (e ainda operam) técnicas agrícolas diferentes, com o seu produto cultivado principal sendo uma grande variedade de inhames. O arqueólogo estuda esses resíduos deixados por uma sociedade, depois que seus membros pereceram. E sua tarefa é a de reconstruir o sistema agora que ele somente existe por meio de algumas de suas cristalizações.

Quando pensamos em Arqueologia, pensamos frequentemente nos especialistas dedicados ao estudo das chamadas grandes civilizações (Egito, Índia, Mesopotâmia, Grécia e Roma), estudiosos que têm como material de estudos, não

só instrumentos de exploração da natureza, mas formas de sociedade bem cristalizadas como os monumentos e os palácios. Mas é preciso não esquecer o arqueólogo devotado ao estudo de pequenos grupos de pessoas que também deixaram sua marca em algum ambiente geográfico, cuja reconstrução correta é muito mais difícil mas igualmente básica para uma visão completa da história do homem na terra. E é curioso e importante saber como se pode «fazer falar» esses resíduos pela técnica arqueológica. Assim, uma aldeia antiga, cujas casas já foram consumidas pelo tempo e pelas intempéries, pode fornecer um padrão de habitabilidade que denota um tipo especial de aldeamento, pois as casas podem ser grandes ou pequenas; estar dispostas de modo aleatório ou seguindo um desenho geométrico preciso, como um quadrado ou um círculo. E a informação é básica porque existem sociedades, como as de língua Jê do Brasil Central (cf. Melatti, 1978; Da Matta, 1976), que constroem aldeias redondas, com um pátio no centro e as casas situadas ao redor. Tal divisão representa um esquema básico e revela como a disposição em círculo pode indicar algum aspecto básico da mundivisão daquela sociedade. Além disso, toda a aldeia pode ter um depósito comum de lixo e isso permitirá descobrir o tipo de alimentação da população, bem como o tipo de material que era mais usado por ela nos seus afazeres cotidianos. Restos de alimentos podem significar esqueletos de animais e isso permitirá descobrir as espécies mais consumidas e até mesmo a quantidade da alimentação e o modo como os animais foram mortos. Por outro lado, esta informação poderá ser crítica no equilíbrio da dieta alimentar da aldeia e no peso que a caça, a coleta e a agricultura teriam tido na sua vida econômica e social. Ao lado destes resíduos de animais, pode o arqueólogo deduzir muito sobre a estrutura social se descobrir planos de casas intactos com o que restou de suas divisões internas e externas. Tipos de família poderão vir à luz destes dados e a população da aldeia poderá ser até mesmo calculada por meio deles. Cemitérios que fazem parte da imagem popular do arqueólogo com sua roupa cáqui e chapéu de explorador são básicos. Um cemitério relativamente intocado pode indicar muito sobre população, distribuição sexual desta população, fornecer dados sobre tipos de morte e formas de doença, explicar

padrões de casamento e migração (pelo estudo de esqueletos diferentes). Esqueletos enterrados em conjunto e com certos enfeites e aparato funerário lançaria luz sobre a vida religiosa e política de uma aldeia, pois ao lado de mortos enterrados com simples enfeites poder-se-iam encontrar também pessoas enterradas sós e com muita riqueza de aparato funerário, o que faz suspeitar de uma sociedade com hierarquias e diferenciações religiosas, políticas ou econômicas.

O arqueólogo trabalha por meio de especulações e deduções, numa base comparativa, balizando sistematicamente seus achados do passado com o conhecimento obtido pelo conhecimento contemporâneo de sociedades com aquele mesmo grau de complexidade social. Seu trabalho segue, então, em linhas gerais, o mesmo ritmo daquele realizado pelo etnólogo ou antropólogo social (ou cultural), só que ele estuda uma população que somente existe pelo que foi capaz de ter cristalizado em materiais não-perecíveis.¹ Como o homem é o único animal que tem essa fantástica capacidade projetiva, pois ele efetivamente se projeta (projeta seus valores e ideologias) em tudo o que concretiza materialmente, toda sociedade humana deixa sempre algum vestígio das suas relações sociais e valores naquilo que usou, negociou, adorou e entesourou com ganância, sabedoria ou generosidade ao longo dos tempos. É porque os homens são assim que a esfera do conhecimento arqueológico é possível.

Quando falamos em Arqueologia, já tivemos que utilizar a idéia de mecanismos sociais sistematizados — que chamei de projetivos — para exprimir o campo de estudos desta disciplina dedicada à análise das formas que os homens inventam, copiam e constroem de modo a poderem operar suas vidas individual e coletivamente segundo certos valores. Quando o tigre de dentes-de-sabre desapareceu, foi-se com ele todo o seu aparato adaptativo, do qual o dente-de-sabre era obviamente uma peça fundamental. Mas quando a sociedade Tupinambá desapareceu, ela deixou atrás de si todo um conjunto de objetos que havia elaborado, copiado, inventado, construído e fabricado, elementos que eram soluções para desafios universais e, mais que isso, constituíam expressões particulares dos Tupi resolverem tais desafios.

1. Para uma introdução ao modo de proceder arqueológico, na concepção de um profissional, veja-se a notável introdução de V. Gordon Childe, *Evolução Social* (Zahar, 1961).

Agora que desejo definir a terceira esfera do conhecimento Antropológico, preciso conceituar melhor esses mecanismos projetivos que permitem atualizar valores sociais. Tradicionalmente eles têm sido chamados de *cultura* e é deles que precisamos falar quando pretendemos localizar o campo da Antropologia Social, Cultural ou Etnologia. De fato, os nomes (que estão relacionados às tradições de estudos de certos países) não nos devem ofuscar, pois todos denotam a mesma coisa: o estudo do Homem enquanto produtor e transformador da natureza. E muito mais que isso: a visão do Homem enquanto membro de uma sociedade e de um dado sistema de valores. A perspectiva da sociedade humana enquanto um conjunto de ações ordenadas de acordo com um plano e regras que ela própria inventou e que é capaz de reproduzir e projetar em tudo aquilo que fabrica. A esfera da Antropologia Cultural (ou Social) é, assim, o plano complexo segundo o qual a *cultura* (e o seu irmão gêmeo a *sociedade*) não é somente uma resposta específica a certos desafios; resposta que somente o Homem foi capaz de articular. Não. Essa visão instrumentalista da cultura como um tipo de reação de um certo animal a um dado ambiente físico deve ser substituída por uma noção muito mais complexa e generosa, por uma visão realmente muito mais dialética e humana. A de que a *cultura* e a consciência que a visão sociológica nela contida deve implicar situa o homem muito mais do que um animal que inventa objetos, chamando atenção para o fato crítico de que ele é um animal capaz de pensar o seu próprio pensamento. Em outras palavras, somente o homem é capaz de criar uma linguagem da linguagem, uma regra-de-regras. Um plano de tal ordem reflexivo que ele pode ver-se a si próprio neste plano. Se alguns animais podem inventar objetos, o homem é o único que inventa as regras de inventar os objetos. E assim fazendo pode definir-se enquanto um ser que usa a linguagem, mas que também tem consciência da linguagem. Seja porque a língua articulada permite uma multiplicidade de propósitos práticos, seja porque sabe que sua língua é particular e por causa disso permite uma individualização diante de outras sociedades. O ponto essencial é que o homem não inventa uma canoa só porque deseja cruzar o rio ou vencer o mar, mas inventando a canoa ele toma consciência do mar, do

rio, da canoa e de si mesmo. Se o homem faz-se a si próprio, é preciso também não esquecer que ele assim procede porque pode ver-se a si mesmo em todos os desafios que enfrenta e em todos os instrumentos que fabrica.

A Antropologia Social (ou Cultural), ou Etnologia, permite descobrir a dimensão da cultura e da sociedade, destacando os seguintes planos:

a) *Um plano instrumental*, dado na medida em que um sujeito responde a um desafio de um ambiente ou de um outro grupo. Se a temperatura da terra mudou, vários animais apenas desenvolveram defesas para esse novo fato. Mas os animais apenas desenvolvem respostas internas, parte e parcela do seu próprio organismo, como peles, garras e dentes. Sua resposta é instrumental, direta, não permitindo tomar conhecimento reflexivo da resposta mesma. Numa palavra, a resposta não se destaca do animal, fazendo parte do seu próprio corpo e a ele estando intimamente ligada sem reflexão ao estímulo.

O *plano instrumental* é um plano das coisas feitas ou dadas e a sua concepção e importância está muito ligada à perspectiva segundo a qual o homem foi feito aos poucos: primeiro o plano físico, depois o plano social (ou cultural). Primeiro o plano individual, depois o coletivo. Primeiro os sons que imitavam a natureza, depois a linguagem articulada. Hoje sabemos que tal visão que Geertz (1978) chamou de «estratificada» não é mais válida. Muito mais importante é tomar consciência de um plano francamente cultural.

b) *No plano cultural ou social*, que a Etnologia, Antropologia Social e Antropologia Cultural permitem tomar conhecimento, o mundo humano forma-se dentro de um ritmo dialético com a natureza. Foi respondendo à natureza que o homem modificou-se e assim inventou um plano onde pôde simultaneamente reformular-se, reformulando a própria natureza. Neste nível, estamos na região das regras culturais (ou sociais, a distinção será estabelecida mais tarde), quando nós temos uma resposta e também um reflexo desta resposta no sujeito. Assim, se a temperatura da terra mudou, os homens inventaram cobertas e abrigos. Mas é fundamental considerar de uma vez por todas que isso não é tudo. *Porque tais cobertas e abrigos variam*. Não porque existisse alguma

razão interna (de natureza genética ou biológica), mas porque a resposta foi pensada em termos de regras, como algo externo e percebido como tal. Apenas podemos dizer que o homem deverá responder, mas não podemos prever efetivamente como será essa resposta. O homem, assim, é o único animal que fala de sua fala, que pensa o seu pensamento, que responde a sua própria resposta, que reflete seu próprio reflexo e que é capaz de se diferenciar mesmo quando está se adaptando a causas e estímulos comuns. Realmente, pode-se mesmo dizer que um tigre está ficando cada vez mais tigre, na medida em que se adapta a um certo ambiente natural e desenvolve certas características biológicas. Mas com o homem as coisas são muito diferentes. Aqui, a noção de adaptação é muito complicada, porque ela não indica um caminho de mão única, indo apenas na direção de um mínimo de atrito com a natureza, como é o caso dos animais. No caso das sociedades, adaptações podem significar destaques do ambiente, pelo uso de uma tecnologia avançada e que busca dominar e controlar a natureza; o uso de um estilo neutralizador, quando uma sociedade busca integrar-se no ambiente.

Vê-se, deste modo, que a resposta cultural é muito diferente da instrumental. Ela permite a superação da necessidade e também o estabelecimento de uma diferenciação por causa mesmo da necessidade. E esse ponto é crítico. Os homens se diferenciaram porque tornaram-se homens, e tornaram-se homens porque responderam de modo específico a estímulos universais. Por isso é que o estudo da Antropologia Social será sempre o estudo das diferenças, plano efetivo e concreto em que a chamada Humanidade se realiza e torna-se visível.

Tomar a cultura (e a sociedade) como sendo uma espécie de elaborada resposta ao desafio natural é um modo muito comum de colocar em foco o objeto da Antropologia. Creio que minha visão é mais complexa e, melhor que isso, mais adequada ao conhecimento moderno das sociedades e dos homens. Por outro lado, ela abandona, como vimos, a perspectiva evolucionista muito simplificadora, segundo a qual a existência social foi realizada em etapas: primeiro o físico, depois o social; primeiro o grito, depois a fala; primeiro o indivíduo, depois o grupo. A visão aqui apresentada, na

medida mesmo em que íamos revelando os planos de atuação de cada antropologia, foi a de mostrar como a sociedade nasceu de uma dialética complexa e, por isso mesmo, reflexiva, onde o desafio da natureza engendrava uma resposta que, por sua vez, permitia tomar consciência da consciência (com suas possibilidades de responder), da natureza e da própria resposta dada. A plasticidade humana é que permite descobrir sua variabilidade, já que ela apenas indica o caminho de alguma reação, mas não pode determinar com precisão a resposta. De fato, neste sentido, o homem é realmente livre.

4. Os Planos da Consciência Antropológica

Do que ficou colocado acima, segue que temos em Antropologia pelo menos três planos de consciência. Incluiríamos com satisfação um quarto plano, o mais fundamental de todos, caso ele não fosse tão especializado e nosso conhecimento com ele tão superficial. Quero me referir ao plano da lingüística, do estudo da língua, esfera de consciência absolutamente básico na transmissão, invenção e produção de todo o conhecimento e cultura. Elemento ou *meio* sem o qual todos os outros não poderiam existir, já que sem uma linguagem articulada seria impossível apreender o mundo, torná-lo conhecido e manipulável por meio de um esquema de categorias ordenadas.

Mas dentro dos três planos que destacamos e nos quais incluímos indiretamente a linguagem será preciso destacar os seguintes pontos:

O estudo da Antropologia Biológica situa a questão de uma consciência física no estudo do Homem. Ela remete aos parâmetros biológicos de nossa existência, revelando como estamos ligados ao mundo animal e aos mecanismos básicos da vida no planeta. Neste plano, trabalhamos num eixo temporal de caráter verdadeiramente planetário e cósmico, numa escala de milhões de anos, onde é praticamente impossível discutir com alguma precisão o surgimento de eventos bem marcados. No plano da consciência que faz parte da Antropologia Biológica, especulamos sobre mudanças intrínsecas do corpo e cérebro humanos, apreciando por compa-

ração com os animais as conquistas realizadas por esse primata superior que acabou tão diferenciado. O fato de o homem ter descido de uma árvore, de ter desenvolvido o bipedalismo pode ser o ponto de partida para uma série de transformações correlatas, todas ocorridas num espaço de tempo inteiramente inconcebível para a nossa consciência freqüentemente confinada a uma experiência verdadeiramente diminuta da duração temporal. Assim, o bipedalismo está associado a uma diferenciação entre os pés e as mãos, especialização verdadeiramente única, já que os primatas superiores não deram um passo tão decisivo nesta direção, sendo suas mãos e pés órgãos com uma mesma estrutura anatômica. Tal diferenciação entre a parte de cima do corpo e sua parte de baixo (uma oposição clara no homem entre alto e baixo) levou a mudanças na estrutura do rosto (com os olhos vindo um pouco mais à frente e o crânio tomando uma parte bem maior da cabeça), com as modificações típicas nas curvaturas da coluna vertebral (são três no homem) e posição do *foramen magnum* (orifício na parte inferior da cabeça, na sua articulação com a espinha dorsal), nas articulações da bacia e do fêmur, com as suas implicações básicas para todo o conjunto funcional e anatômico relacionado ao andar bipedal.

Tais transformações na estrutura anatômica são acompanhadas de mudanças na estrutura do cérebro, visão, olfato e audição, mudanças que, sabemos hoje, estão intimamente ligadas ao uso de instrumentos e do fogo, mesmo quando se tratava de um pré-homem (um hominídeo), vivendo na África do Sul há cerca de três milhões de anos atrás. É, pois, importante discutir tais modificações em suas associações diretas com alguma forma de cultura ou projeção no meio ambiente, atividade que está acompanhada de uma complexa dialética.

Mas é importante notar que aqui estamos observando e conhecendo resíduos de homens ancestrais, pedaços de estruturas que estavam a meio caminho entre uma forma animal, situada dentro das determinações naturais e geográficas, e formas mais desenvolvidas, com uma capacidade única de reagir a tais determinações. De fato, inventando suas próprias determinações sociais e históricas, pelo uso e abuso dos instrumentos. Estamos, portanto, situados num reino congelado — ou como colocou Lévi-Strauss (1970) no reinado de

uma «história fria», onde os acontecimentos só aparecem em espaços de tempo extraordinariamente longos. Entre a «descoberta» do bipedalismo ou, digamos, a perspectiva desta possibilidade e a descoberta da primeira arma ou instrumento, quantos milhões de anos não se teriam passado? E entre a domesticação do fogo e dos animais, quantos outros milhares de anos não teriam decorrido? Ou será que tudo foi vislumbrado num só momento, uma espécie de «queda do Paraíso biológico», quando o animal que viria a ser o homem rompeu com as cadeias que o prendiam às determinações biológicas e ambientais, construindo um primeiro ato projetivo: uma arma, uma alavanca, um instrumento capaz de prolongar o braço, ou de multiplicar a força? Sabemos que tais problemas nos colocam, por sua própria dificuldade até mesmo de verbalização adequada, no limiar entre o científico e o religioso (ou o filosófico), naquela fronteira onde o tempo — por ter que ser contado na escala dos milhões de anos — deixa de operar como uma categoria significativa, perdendo todo o sentido classificatório. A Antropologia Biológica, assim, nos coloca diante dos espaços primordiais, dos gestos decisivos, do tempo que corre numa escala fria, lenta, infinita. Ela nos permite especular sobre aquele momento mágico quando o milagre do significado deve ter se realizado e todas as coisas se juntaram num primeiro sistema de classificação.

O estudo da Antropologia Cultural e/ou Social (ou Etnologia) abre as portas de realidades diversas. A Arqueologia nos remete ao mundo de um tempo em escala de milhares de anos, mas onde os acontecimentos passam a ser decisivos não mais em escala da espécie humana como uma totalidade, mas como elementos que permitem diferenciar civilizações, sistemas produtivos e regimes políticos específicos. Ela nos coloca diante de uma espécie de arrancada posterior: depois de uma diferenciação ao nível universal (e portanto da espécie), o homem realizou simultaneamente as suas variadas diferenciações internas, inventando formas sociais diferentes. O movimento é simultâneo, parece-me, embora seja difícil colocá-lo assim, sobretudo utilizando um meio como a escrita que é, acima de tudo, linear. De qualquer modo, a «consciência arqueológica» é aquela que nos toca com temporalidades infinitas e com uma história igualmente fria, onde os espaços

entre os acontecimentos são enormes. Mas aqui a noção de *espaço* começa a se insinuar, já que o tempo por si só não é suficiente para localizar as diferenças. No ano 3000 antes de Cristo, tínhamos civilizações diferenciadas em algumas regiões da Terra: a minoana, a egípcia, a sumeriana, a indiana e a chinesa. Tais formações sociais já permitem vislumbrar especificidades verdadeiramente demarcadas em vários domínios sociais, embora se possa, para propósitos didáticos, tornar todas essas sociedades semelhantes. De qualquer modo, sabemos que as escalas que nos remetem à Arqueologia e à Antropologia Biológica são escalas de tempo milenares, onde a biografia tem que ceder lugar à história das técnicas que, por sua vez, é mais significativa do que qualquer especulação sobre o nascimento e desenvolvimento das instituições sociais, domínio intrinsecamente relacionado à história política, econômica e social. Em outras palavras, numa escala de um milhão de anos, apenas vejo mudanças no nível da estrutura anatômica e o surgimento de alguns instrumentos essenciais, como o fogo. Mas, no nível de milhares de anos, percebo o nascimento e o aperfeiçoamento de técnicas mais elaboradas como a domesticação de animais, o uso técnico do fogo, com a metalurgia, as diferentes técnicas de tecelagem e com elas algumas instituições sociais. De fato, na medida em que deixo o tempo biológico e penetro no tempo arqueológico, começo a vislumbrar a sociedade e a cultura. Numa escala de mil anos, posso perceber nitidamente algumas instituições sociais e até mesmo certas biografias. Mas é visível a possibilidade de especular sobre uma «história institucional», sobretudo quando se deseja penetrar no campo das conquistas, guerras e etnias, o que remete à guerra e ao comércio: a uma história econômica e política das sociedades. Finalmente, na escala secular, estou no tempo da história propriamente dita, quando minha consciência deve desenvolver uma noção muito mais complexa e dialética das determinações múltiplas dos eventos sobre os homens e as sociedades. Mas esse tipo de consciência já pertence à nossa Antropologia: a Antropologia Social (ou Cultural).

5. O Biológico e o Social

É claro que as diferenças entre as Antropologias e a Antropologia Social dizem respeito fundamentalmente à descoberta do social (e do cultural) como um plano dotado de realidade, regras e de uma dinâmica própria. Em outras palavras, e como já colocou Durkheim no seu clássico *As Regras do Método Sociológico* (em 1895), como uma «coisa», isto é, um fato capaz de exercer coerção externa (de fora para dentro) como qualquer outra «realidade» do mundo exterior. Como, por exemplo, a chuva ou esta mesa, elementos que no nosso sistema classificatório têm mais *realidade* que as outras coisas. Curioso, como veremos em todo o decorrer deste livro, que o *social* tenha sido formulado de modo tão tardio e até hoje não tenha sido ainda bem percebido como tal em muitas discussões a respeito da sociedade. Mas é possível interpretar este fato e, interpretando-o, certamente lançar luz sobre os nossos modos de conceber o mundo e nele ordenar os fenômenos, perspectiva que permitirá apreciar a importância da consideração do social como «coisa» no seu sentido correto e, paralelamente, a importância da formidável descoberta que foi a formulação de Durkheim e seus colaboradores.

Nesta parte, desejo apenas chamar atenção para algumas das especificidades correntes dos chamados fatores biológicos em oposição aos sociais, no intuito de demarcar um pouco melhor o objeto de estudo da Antropologia Social (ou Cultural). Creio que esta discussão é necessária, ainda que venha a correr o risco da repetição, porque entendo que o «social» e o «cultural» sejam conceitos-chaves na perspectiva sociológica do conhecimento social, mas que estão correndo sempre o risco de esvaziamento e da reificação pelo seu uso inapropriado. Por outro lado, esta primeira formulação das oposições entre o biológico e o social/cultural permitirá clarificar a discussão seguinte, devotada ao entendimento da Antropologia no Brasil.

Nas páginas anteriores, vimos que tudo que é biológico era intrínseco, isto é, fazia parte da natureza ou, no caso de um animal concreto, de sua natureza, do seu organismo. O biológico, então, tem seu lugar em transformações internas de uma estrutura orgânica, sofrendo por causa disso

mesmo uma lenta modificação, em escalas de tempo verdadeiramente cósmicas. Fatores biológicos e fatores naturais são utilizados muitas vezes como sinônimos, designando o «mundo natural» como uma realidade separada e, às vezes, em oposição à chamada «realidade humana» ou «social». Em muitas formulações, essa «natureza» é a «realidade externa», objetiva, independente de um sujeito que sobre ela se debruça e a questiona. Nesta perspectiva é que temos a oposição entre consciência e matéria (realidade) que segue paralela à dicotomia real/ideal e, junto com ela, o dogma segundo o qual a matéria é anterior à consciência. E sendo anterior é naturalmente a parcela que a engloba e emoldura. Sabemos que nesta posição o natural é visto como anterior ao biológico que, por sua vez, é anterior ao social que, por sua vez, é anterior ao individual. Temos uma verdadeira cadeia hierarquizada, numa ordem específica que vai do natural num sentido totalizador, ao biológico, ao instrumental, ao institucional, ao social, ao grupal e ao individual, forma que é tomada como a mais desenvolvida e complexa. Claro está que aqui temos, numa cápsula, o desenvolvimento da «ciência», tal como ela é concebida no nosso mundo social. Temos também, aqui repetido, o dogma da criação, quando Deus inventa primeiro a natureza começando do seu plano físico (a invenção da luz) e a partir daí, chegando ao plano dos animais, do homem, da mulher e, finalmente, das regras sociais, quando Ele se retira de cena, deixando o homem entregue a seu próprio destino. Também na Bíblia as relações são visivelmente hierarquizadas, com a natureza existindo antes do homem e o indivíduo preexistindo à invenção do universo social que é, permitam-me dizer, visto em todo o relato como a fonte de todos os problemas e discórdias.

A questão não é só a de revelar que a conceituação é um ponto pacífico para nós, já que ela é sempre vista como parte e parcela do «mundo real», o mundo exterior, a realidade intransponível etc. Mas de mostrar também como o natural é classificado em oposição ao social e ao cultural. Numa palavra, na nossa ideologia e sistemas de valores, o homem está em oposição à natureza numa atitude que não é nada contemplativa, mas ativa. Ele visa o seu domínio e controle, o seu comando. Assim, na orientação ideológica popular, a dialética é a do homem saindo da natureza e, depois,

voltando-se contra ela, com o intuito de dominá-la pelo progresso. Essa é a dialética do senso-comum, dialética que evidentemente entra em choque com a visão que apresenta homem e natureza; ou melhor, sociedade e natureza como duas entidades que se formam de modo simultâneo e que podem ter entre si relações marcadas por outros dinamismos.

Mas isso não é tudo. Essa percepção «naturalista» de senso-comum tende fatalmente a cair numa atitude *instrumentalista* ou *utilitarista* das regras e instituições sociais. Nesta atitude, como já alumbamos páginas atrás, todos os atos humanos diferenciadores ou instauradores de diferenças entre as sociedades acabam sendo reduzidos a respostas ou meras adaptações a um conjunto de desafios tomados como universais. De acordo com tal posição, ainda hoje defendida por muitos cientistas sociais, temos uma cadeia de processos que se passam mais ou menos assim:

Primeiro Ato: A natureza hostil e ameaçadora reina absoluta (como nas gravuras dos livros sobre pré-história); o mundo é povoado e povoado intensamente por todo o tipo de animais monstruosos e fenômenos naturais perigosos: vendavais, vulcões, tempestades, glaciações.

Segundo Ato: Neste mundo aparece o homem. Ele é apresentado, mesmo nos livros de Antropologia Biológica, como ser único e universal — como o homem da Declaração dos Direitos Humanos, nu e fraco. Solitário. O homem é um indivíduo dotado de inteligência superior.

Terceiro Ato: Pelo exercício de sua inteligência que é *estimulada* pelo mundo exterior hostil, o homem — como um verdadeiro empiricista no melhor estilo britânico — começa a aprender pela experiência. O fogo descoberto ao acaso nas lavas vulcânicas, por exemplo, permite-lhe descobrir o seu uso. O ódio contra um animal mais forte faz com que aprenda a utilizar um pedaço de pedra ou árvore como arma. E assim o homem descobre a tecnologia.

Comentário Importante: Volto a chamar atenção para o fato de que a nossa mitologia científica da origem do homem tenha que conceber necessariamente o ambiente pré-histórico como hostil, quando ele poderia ser per-

feitamente calmo e dadivoso. E ainda que o homem primitivo, o Adão da nossa Antropologia Biológica e dos esquemas vitorianos, seja forçado a descobrir e a inventar pela força do ambiente. Ou seja: o homem não poderia inventar sem o impulso de uma força a ele exterior, como o pecado, a mudança ambiental ou o próprio Deus. E é isso que provoca (arranca, seria melhor dizer) dele uma resposta! Não é, pois, ao acaso que a Antropologia de Lévi-Strauss tenha causado polêmica quando ela sugere a possibilidade de imaginar a espécie humana tendo a capacidade de inventar, contemplar e especular sobre o mundo e sobre si própria, do mesmo modo que faz um filósofo da Sorbonne ou de Harvard! Por que não seria possível imaginar o nosso Adão da Ciência como um ser fundamentalmente contemplativo e filosófico, vivendo num mundo natural dadivoso e com facilidades para encontrar todo o tipo de alimentos? É que, no nosso sistema ideológico, a ação é mais importante como mediação do que o pensamento. E este, sem dúvida, é um dos nossos mais importantes paradoxos. Como, pergunta-se, pode-se privilegiar a ação, num universo social no qual o indivíduo é tão fundamental?

Quarto Ato: Descoberto um modo de *intervir* na natureza, e conhecendo a magnitude e o poder destrutivo das forças naturais, o homem passa a se conhecer como fraco e solitário. Decide então agrupar-se e formar a sociedade.

Quinto Ato: Uma vez em sociedade, mas mantendo dentro dele todos os impulsos anti-sociais individualistas, como a fome, a agressividade e o sexo, o homem se vê novamente obrigado, pela força da experiência negativa, a inventar as instituições. Deste modo, a agressividade engendra as leis, a política e o direito; o apetite sexual provoca a invenção da família, do incesto, do casamento e do parentesco; a fome conduz à descoberta do trabalho e do valor dos alimentos pela lei da escassez. Os eventos anormais, como a coincidência, a morte, o sonho e a desgraça, leva à religião.

— Pano —

Nosso teatro da Origem do Homem revela (e creio que sem muitos erros) uma visão *utilitarista* da cultura e da sociedade corrente. Nela, como vimos, o social é um fenômeno secundário: uma resposta aos elementos naturais (internos e externos) que de fato cercam a vida humana e para ele colocam problemas e estímulos.

Quais os enganos deste teatro?

O primeiro é que ele fala do homem quando, na verdade, o que temos são sociedades e culturas. O homem é uma invenção ocidental e, ainda que possa ser um conceito generoso e útil em muitos contextos, não se pode esquecer que é uma invenção social determinada, parte importante de um sistema social que se concebe como formado de indivíduos e no qual são esses átomos sociais — os indivíduos — que se constituem nos seus elementos mais básicos.

O segundo é que, falando do homem e deixando de lado as sociedades e culturas, fala-se de universalidades e de generalidades, jamais chegando perto das diferenças. É curioso observar essa ambigüidade diante do diverso e do específico, sobretudo em sociedades marcadas como é o caso da brasileira, por uma tendência hierarquizante. Tomando o homem como um ser da «resposta instrumental», deixamos de lado a tarefa realmente básica de explicar as diferenças.

O terceiro é que, deixando de focalizar as diferenças, inventamos uma mentalidade ecológica, segundo a qual o homem não contempla nem pensa: ele apenas reage ao ambiente natural, como uma espécie de cão de Pavlov. E nesta mentalidade, essa resposta é tanto mais clara, quanto mais primitiva for a sociedade. Entre os índios brasileiros, que os antropólogos da «ciência ecológica» percebem como primitivos, pois têm uma capacidade muito baixa de acumular energia, a sociedade somente reage de modo direto. Em tais sociedades não se contempla a possibilidade de o pensamento analítico existir de fato, de modo que o processo se passe ao contrário: com a sociedade provocando a mudança do ambiente em sua volta; ou pensando e experimentando com uma nova forma de organização social. Não! Só na nossa sociedade e no nosso sistema é que novas formas de relacionamento social podem ser descobertas e inventadas. Em outras palavras, o ponto de partida da mentalidade instrumental e ecológica é a de que os índios e nativos em geral

são mesmo primitivos e não podem experimentar com suas formas sociais. Eles também não têm a capacidade de reformar suas instituições políticas e religiosas, realizando revoluções e inovações. Apenas se constata, no caso das sociedades tribais, a capacidade duvidosa e nada imaginativa de responder a problemas colocados pela natureza. O que tal perspectiva jamais se coloca é a possibilidade de respostas diversas para os mesmos desafios. Se realmente existe uma dicotomia tão definitiva entre mente e matéria, real e ideal, e natureza e cultura, por que então existem respostas diferentes para problemas considerados como semelhantes? Porque o que é real aqui, é ideal lá, naquela outra sociedade; e o que é considerado civilizado entre nós é tido como selvagem entre os selvagens. Caso o mundo social fosse realmente regido por leis utilitárias; ou melhor, por forças cuja lógica fosse realmente — como querem os antropólogos adeptos desta perspectiva instrumentalizante — redutível a uma racionalidade, por que haveríamos de ter diferenças? E mais, respostas realmente antieconômicas. Nós voltaremos a tais problemas críticos das diversas possibilidades de interpretação sociológica. Por enquanto, porém, basta acentuar mais uma vez que o problema sociológico nunca será resolvido adequadamente pela visão utilitarista da cultura, mas de uma posição onde a consciência terá que ser discutida e levada em consideração.

Finalmente, como quarto ponto, temos que a visão do social ancorada no biologismo ou no naturalismo (e materialismo vulgar), e atualizada na Antropologia moderna sob a forma de Antropologia Ecológica ou visão instrumentalista, utilitarista ou evolucionista da cultura e sociedade, reduz as diferenças sociais a respostas culturais, deixando de inquirir sobre a diversidade humana, ponto fundamental da perspectiva antropológica.

E aqui voltamos à questão inicial. O biológico não permite explicar ou interpretar diferenças porque o homem é uma só espécie no planeta. Assim, tomar instituições culturais e sociais e tratá-las como um biólogo, em termos de conceitos como adaptabilidade, estímulo etc. a mudanças supostamente ocorridas no meio exterior, é evitar penetrar na razão crítica das diferenças entre as sociedades e penetrar nesta área é estar começando a ficar preparado para discutir

o mundo social e cultural — o mundo da diversidade, da história e da especificidade.

Podemos, então, dizer que o biológico diz respeito ao interno, ao intrínseco, ao que não é controlado pela consciência e pelas regras inventadas ou descobertas pela sociedade. O social, entretanto, é o oposto. Como colocou M. Levy Jr., um destacado sociólogo americano, a ação social é toda a ação que não pode ser adequadamente explicada em termos de: a) fatores de hereditariedade e b) do ambiente não-humano (cf. Levy Jr., 1952: 7-8). O que Levy está querendo dizer é que a ação social só pode ser analisada, interpretada e eventualmente explicada por seus próprios termos. Ela não pode ser reduzida, como pretendem os antropólogos favoráveis a uma visão utilitarista da cultura, nem a fatores genéticos (ou a nossa natureza interior) nem a fatores externos, como a idéia de natureza concebida como mundo real, exterior com suas forças e ameaças. Como já havia demonstrado Durkheim, o social é algo que está ligado a uma forma de consciência específica e a consciência é uma modalidade de ser não-automática e sobredeterminada. Por outro lado, um fato social, uma instituição humana, uma classificação de um pedaço do mundo, implica em determinações múltiplas, sobre outras instituições, fatos e sobre o próprio mundo. De fato, eu não posso ter uma classificação dos animais, por exemplo, pela metade; ou melhor, abrindo mão de certos animais e apenas classificando um terço da minha fauna. Se eu classifico dois mamíferos, já classifiquei residualmente todos os outros, embora não tenha realizado isso de modo explícito. Trata-se, neste caso, da classificação pelo silêncio ou pelo vazio que os estudiosos de semântica reconhecem como tão importante, pois que às vezes o «clamor do silêncio» é bem maior e mais eloquente que os gritos de quem discursa.

Como ponto básico, podemos dizer, numa formulação que será ampliada nos próximos capítulos, que o *social* (e cultural) é tudo aquilo que independe da natureza interna (genética ou quadro genético) ou externa (fatores ambientais, naturais). Ou seja, todos aqueles fatos que não podem ser razoavelmente resolvidos por estes fatores, sendo mais adequadamente tratados quando são estudados uns *em relação* aos outros. Se tal formulação não é definitiva, deixando em

aberto muitos problemas, ela pelo menos tem a enorme vantagem de situar, à maneira de Durkheim, um campo (ou um objeto) dentro do qual podemos trabalhar com essa realidade que estamos tomando como sociológico e que é o nosso alvo deslindar. Ela também expõe claramente a perspectiva, a meu ver crítica, de acordo com a qual o mundo social é um fenômeno coletivo, globalizante, múltiplo e dependente para sua compreensão correta, de uma abordagem capaz de percebê-lo e estudá-lo nestes termos. O social não decorre de um impulso natural (como o chamado «instinto gregário»), nem de uma resposta a um estímulo externo (como um terremoto), nem de uma reação à condição básica de que os homens têm uma existência individual. Ele não é uma estrada de mão única, com diretrizes bem traçadas e domínios bem demarcados, exceto na nossa cabeça, nos sistemas de classificação e nas nossas teorias. O social, nesta perspectiva, é muito mais um caminho amplo, com muitas direções e zonas de encontro e espaços de choque e conflito. E aqui poderia, sem nenhuma dúvida, lembrar uma elaboração de Marx frequentemente esquecida nestes dias de sequiosa busca de certezas, quando uma visão totalitária do mundo social é marcante: «Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam, diretamente legadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos. E justamente — continua Marx numa outra passagem básica — quando parecem empenhados em revolucionar-se a si e às coisas, em criar algo que jamais existiu, precisamente nestes períodos de crise revolucionária, os homens conjuram ansiosamente em seu auxílio os espíritos do passado, tomando-lhes emprestado os nomes, os gritos de guerra e as roupagens, a fim de apresentar-se nessa linguagem emprestada» (cf. Marx, 1974: 334). Neste estudo, que deveria ser lido por todos quantos se interessam por uma visão realmente *sociológica* e generosa da vida social, Marx simplesmente revela que a conspiração e a revolução — ou seja, os momentos em que a ação determinada, planejada e direta seria possível — não são absolutamente momentos vazios, mas situações altamente dramáticas, em que o passado e o presente se confundem e homens

e valores são, muitas vezes, trocados, realizando precisamente o inverso daquilo que intentavam fazer. Esta visão da totalidade social como *drama*, ponto fundamental deste estudo genial de Marx, informa esta minha visão do social como um plano capaz de formar-se a si próprio, tendo suas próprias regras e, por tudo isso, possuindo um dinamismo especial que é vantajoso para o observador interpretar e compreender nos termos de suas múltiplas determinações e ambigüidades.

6. O Social e o Cultural

Até agora estive considerando o social e o cultural como categorias que revelam uma parcela semelhante da condição humana. É tempo de buscar indicar suas diferenças, embora a tarefa carregue consigo o risco da visão parcial e a consequente discordância de outros especialistas. Isso, porém, não deve nos desiludir visto que é possível indicar caminhos parciais, práticos e teóricos, pelos quais o estudante possa refletir sobre a realidade social humana de forma fecunda.

Iniciemos nossa visão das diferenças entre *sociedade* e *cultura* descartando a visão eclética segundo a qual os dois fenômenos são parte de uma mesma coisa, a realidade humana, com suas diferenças ocorrendo a nível de angulação, como se tudo dependesse apenas da posição do investigador. É claro que a posição do investigador é fundamental, mas, sob pena de incorrerem num idealismo paralisante, colocar tudo nela não resolve nossos problemas. O fato concreto é que existe, no plano mesmo da prática antropológica erudita ou ingênua, uma noção destas diferenciações. Um exemplo simples tornará mais claro o que digo: posso ver uma sociedade de formigas em funcionamento. Mas formigas não falam e não produzem obras de arte que marquem diferenças entre formigueiros específicos. Em outras palavras, embora a ação das formigas modifique o ambiente — sabemos que elas são, em muitos casos, uma praga — esse ambiente é modificado sempre do mesmo modo e com o uso das mesmas matérias químicas, caso se trate de uma mesma espécie de formigas. Essa constância e uniformização

diante do tempo permite que se explicita um primeiro postulado importante: *entre as formigas (e outros animais sociais) existe sociedade, mas não existe cultura*. Ou seja, existe uma totalidade ordenada de indivíduos que atuam como coletividade. Existe também uma divisão de trabalho, de sexos e idades. Pode haver uma direção coletiva e uma orientação especial em caso de acidentes e perigos — tudo isso que sabemos ser essencial nas definições de sociedade. Mas não há cultura porque não existe uma *tradição viva*, conscientemente elaborada que passe de geração para geração, que permita individualizar ou tornar singular e única uma dada comunidade relativamente às outras (constituídas de pessoas da mesma espécie).

Sem uma tradição, uma coletividade pode viver ordenadamente, mas não tem consciência do seu estilo de vida. E ter consciência é poder ser socializado, isto é, é se situar diante de uma lógica de inclusões necessárias e exclusões fundamentais, num exaustivo e muitas vezes dramático diálogo entre o que *nós somos* (ou queremos ser) e aquilo que os outros são e, logicamente, nós não devemos ser. A consciência de regras e normas é, pois, uma forma de presença social, sempre dada num dialogar com posições bem marcadas pelo grupo. Quando eu tenho consciência de que devo escrever ou dar minha opinião sobre um determinado assunto, estou sempre realizando a ação depois de um diálogo com minha consciência. E minha consciência é um «armazém» de paradigmas e regras de ação, todas colocadas ali pelo meu grupo e minha biografia neste grupo. Não é pois, por acaso, que a consciência é sempre materializada entre nós como uma zona de diálogos, onde constantemente se digladiam um Anjo Bom e um Demônio.

Como consequência disto, a tradição viva e a consciência social subtendem responsabilidade. E responsabilidade significa excluir possibilidades e isso diz respeito a formas de escolhas entre muitos modos de pensar, perceber, classificar, ordenar e praticar uma ação sobre o real. Uma tradição viva é, pois, um conjunto de escolhas que necessariamente excluem formas de realizar tarefas e de classificar o mundo. Dançamos deste modo e não daquele; tomamos a colheita do milho e não o final do inverno como ponto crítico para demarcar o tempo; assumimos o incesto como o pecado mais

infernai que alguém possa cometer, deixando de lado o adultério; tomamos a mulher como elemento de mediação entre homens e deuses enquanto que nossos vizinhos escolheram a criança para a mesma função; não comemos animais de sangue quente na sexta-feira, mas comemos porco em todos os outros dias não santificados — e a lista de exclusões (e inclusões) seria verdadeiramente infinita...

Ter tradição significa, por tudo isso, mais do que viver ordenadamente certas regras plenamente estabelecidas. Significa, isso sim, vivenciar as regras de modo consciente (e responsável), colocando-as dentro de uma forma qualquer de temporalidade. Quando nós vivemos regras sobre as quais sentimos que não temos nenhum controle, pois são normas inflexíveis, classificamos a situação de modo especial: ou estamos jogando ou estamos vivendo um contexto dramático, como o aprisionamento numa cela. Realmente, nestas condições, são as regras que nos vivem e somos nós quem por elas passamos, sem nenhuma condição de modificá-las. Um bom jogador é aquele que é capaz de atualizar com precisão as regras do jogo que joga. E um prisioneiro passa pela prisão sem poder devolver ao sistema suas vivências mais básicas, pois a punição numa sociedade histórica é precisamente colocar alguém diante do inferno de uma situação cujas normas não estão no tempo, sendo imutáveis.

Mas no caso das tradições culturais autênticas, o processo é dialético e existe uma interação complexa, recíproca, entre regras e o grupo que as realiza na sua prática social. Pois se as regras vivem o grupo, o grupo também vive as regras. É precisamente esse duplo vivenciar e conceber que permite a singularização, valorização e preenchimento do tempo, tornando-o visível, significativo e, muitas vezes, precioso. Ocasionalmente socialmente valorizadas pelo grupo fazem com que sua duração (seu tempo) se torne rara, «passe depressa demais», transforme-se em ouro puro quando um artista o preenche com seu virtuosismo e o arranca das periodizações diárias. Situações socialmente negativas inventam durações temporais ambíguas, onde o tempo fica paralisado e horas parecem dias.

A tradição, assim, torna as regras passíveis de serem vivenciadas, abrigadas e possuídas pelo grupo que as inventou e adotou, de tal modo que, numa sociedade humana, seus

membros acabam por perceber sua tradição como algo inventado especialmente para eles, como uma coisa que lhes pertence. Assim dizem: «fazemos deste modo porque assim diz *nossa tradição*» e a «*nossa tradição*» é uma realidade (e uma realização) dinâmica. Que está dentro e fora do grupo; que pertence aos ancestrais e espíritos; que a legitimam e a nós mesmos (pobres mortais), que a atualizamos e honramos no espaço atual, no momento presente.

Sociedades sem tradição são sistemas coletivos sem cultura. Mas além de estarem submetidas a leis e normas universais, impermeáveis à passagem do tempo e das gerações, as sociedades de formigas e abelhas nada deixam que as individualize. Quando desaparecem, sobra apenas sua ação mais violenta sobre um dado ambiente natural. Mas, destas sobras, é impossível reconstruir o comportamento de seus indivíduos e dos seus grupos. Em outras palavras, formigas e outros animais sociais estão sujeitos a uma apreensão sincrônica do seu comportamento. Caso a sociedade desapareça no tempo, sua reconstrução é impossível — ficando o animal representado individualmente, como os dinossauros que nunca são representados em grupo. Os animais não deixam nada comparável a uma tradição quando desaparecem. Sua sociedade é um conjunto de mecanismos dados numa estrutura genética, contidos na própria espécie, não se destacando dela e, por isso mesmo, jamais permitindo inovações que poderiam consagrar espaços especiais para diferenciações de quaisquer tipos.

Podemos assim dizer que sociedades sem cultura apenas acontecem no caso das «animais sociais» (uma expressão, sem dúvida, contraditória). No caso do homem, a cada sociedade corresponde uma tradição cultural que se assenta no tempo e se projeta no espaço. Daí o seguinte postulado básico: dado o fato de que a cultura pode ser reificada no tempo e no espaço (através de sua projeção e materialização em objetos), ela pode sobreviver à sociedade que a atualiza num conjunto de práticas concretas e visíveis. Assim, *pode haver cultura sem sociedade, embora não possa existir uma sociedade sem cultura.*

Em outras palavras, posso ter resíduos daquilo que foi a sociedade do Egito Antigo na forma de restos de monumentos arquitetônicos, estátuas, campos de cultivo, decretos reais,

selos comemorativos, obras de arte e tratados científicos e filosóficos, embora a sociedade do Antigo Egito tenha desaparecido diante dos meus olhos. Dito de outro modo, não tenho mais um sistema de ação entre grupos, categorias, classes sociais, estamentos e indivíduos que fizeram a coletividade do Egito Antigo e atualizaram um certo conjunto de valores, expressivos de uma dada tradição. Apenas tenho certas cristalizações (ou materializações) deste sistema de ação, objetivações que são tanto um reflexo direto deste sistema de práticas concretas, quanto esse próprio sistema. Mas tudo isso dado através de uma forma indireta de suas representações. Vale dizer: por meio de um espelho que é a cultura ou a tradição reificada. Mas como nem tudo que pertence a uma tradição pode ser reificado ou o grupo deseja ver reificado em coisas materiais, sabemos que é impossível ter todo o sistema de ação social reproduzido em objetos, do mesmo modo que nem todos os valores são igualmente concretizados. Daí também a distinção entre sociedade e cultura como dois segmentos importantes da realidade humana: o primeiro indicando conjuntos de ações padronizadas; o segundo expressando valores e ideologias que fazem parte da outra ponta da realidade social (a cultura). Uma se reflete na outra, uma é o espelho da outra, mas nunca uma pode reproduzir integralmente a outra. Daí, novamente, a implicação de que o germe da mudança, da transição e da própria morte, já escondido no vasto espaço existente entre as práticas (com sua lógica organizatória) e teoria com suas asas de anjo e idealizações que permitem enxergar o mundo transformado. De fato, se a sociedade do Antigo Egito fosse uma reprodução exata dos valores e ideologias do Antigo Egito (vale dizer: de sua cultura), seria impossível aos seus membros distinguir e atribuir valores a pedaços de suas ações sociais. Porque nem tudo no Antigo Egito foi feito de pedra ou de ouro; e nem tudo foi cercado de objetos materiais indicativos do seu valor excepcional e de sua pompa verdadeiramente sagrada. É pela cristalização material que, muitas vezes, nós podemos separar, distinguir e atribuir significado às nossas ações. O domínio do sagrado (e do poder que, em muitos sistemas, se mistura com ele) é frequentemente uma esfera interdita, segregada, secreta, próxima da morte que, como nos diz Thomas Mann, inspira respeito

e nos faz andar na ponta dos pés. Aqui nestas regiões, as ações sociais concretas e que devem obedecer às constrições da força da gravidade, da lógica da comunicação, das restrições especiais e dos mecanismos grupais, são cercadas de uma parafernália material que lhes transforma e empresta poder. É precisamente essa moldura material ao redor de conjuntos de ações humanas que as distingue de outros conjuntos. O que resta de uma sociedade é, pois, em geral, aquilo que era sagrado e altamente significativo, transformador, precioso. Mas, além disso, é preciso indicar que a realidade cultural remete a um plano especulativo, ideal e idealizado, sempre resistente a uma atualização perfeita e integral em termos de ações humanas e de personagens humanos. Eu me pergunto secretamente quantos sacerdotes egípcios não teriam ficado decepcionados com o porte de seu Faraó, distante das suas representações ideais do que deveria ser o deus-homem. A cultura, portanto, trabalha sempre com formas puras, perfeitas, que se ajustam ou não à sua reprodução concreta no mundo da sociedade, o mundo expressivo das realizações e realidades concretas. Devo observar, entretanto, que isso não significa de modo algum que estou endossando uma visão conhecida entre nós, segundo a qual o ideal é melhor do que o real. Não! O que cada sociedade faz desta distinção é um problema social significativo. Eu apenas afirmo que a distinção deve ser universal e importante. Mas não sei como cada grupo humano situa o real e o ideal em seus esquemas conceituais. Temos sociedades, como a nossa, onde o ideal é básico, tomado como o mais importante. Às vezes como a verdadeira realidade. Temos sociedades como a Apinayé (cf. Da Matta, 1976), onde o real é considerado como muito mais «forte» e melhor do que o ideal. E temos também grupos onde real e ideal formam uma só «realidade», sendo impossível distinguir a prática da teoria. Isso, porém, não invalida a distinção que estamos buscando estabelecer entre sociedade e cultura, posto que ela tem uma vigência fundamental em muitos sistemas e, pela comparação, pode ser colocada sob foco analítico e relativizada.

Desta posição vemos que não há possibilidade de uma reprodução de «um-para-um» entre o domínio da cultura e o domínio da sociedade. Eles buscam se reproduzir, é certo, mas de um modo complexo, imperfeito, sobrando sempre

muitas esferas sem encaixe perfeito e muitos resíduos que devem depois ser aproveitados pela totalidade. Essa distância — que, na nossa sociedade, é, de fato, a distância entre o céu e a terra — é um foco poderoso de mudança social e de transformação. Por causa disso, é sempre bom usar — quando buscamos essa distinção — a comparação com o teatro para expressar claramente a diferenciação entre sociedade e cultura.

Realmente, no teatro temos sempre um problema fundamental de ajustamento interpretativo entre *um texto*, digamos, *Romeu e Julieta* de Shakespeare, e um sistema de ações concretamente dados num dado local (o palco e o teatro). Ou seja, estão aqui colocados os ingredientes básicos do fenômeno social: temos valores e idéias que devem ser vistos e ouvidos (e não lidos) e o problema de como atualizá-los em um conjunto de ações dramáticas, práticas. Sabemos que raras vezes poderemos atualizar perfeitamente um texto tão rico e complexo como o de *Romeu e Julieta* de modo perfeito. A busca dos atores já é algo difícil. Sua interpretação é outro problema. A discussão de suas roupas, ambientação histórica e a própria consideração de tudo isso, constituem nova dificuldade. Por que não realizar um *Romeu e Julieta* moderno?

Mas, além de todas essas questões, temos uma dicotomia fundamental entre um texto escrito numa outra era (mas que faz parte de nossa tradição cultural) e um sistema de ações concretas, visíveis, que se deseja montar. Creio que o texto serve bem como uma metáfora da cultura, tal como estou apresentando aqui; ao passo que a sociedade é o plano representado pelo espetáculo teatral na sua prática dramática e cênica. Um não vive sem o outro, embora o texto possa sobreviver às várias interpretações do drama. Mas o texto por si só é como a cultura do Egito Antigo. Transforma-se em mero objeto deslocado, virando peça de museus e coleções. É uma espécie de fantasma, entidade sem corpo, em busca de um grupo de pessoas imperfeitas, mas reais e capazes de lhe restituir a vida. Texto e dramatização têm sua realidade e oferecem seus problemas.

Um deles é que a dramatização do texto põe problemas concretos. É preciso um local, um cenário, uma divisão de trabalho por tarefas, por sexos, por idades. É necessário

um maquilador que ajude a disfarçar as distâncias entre as exigências do texto e a realidade física dos atores. A presença de um ordenador de conflitos e de ações é crítica, pois o diretor serve de ponte entre ações individuais e o texto que coletiviza e sistematiza tudo coerentemente numa história etc. Tal como ocorre no plano social, a peça cria suas necessidades próprias, dentro de uma lógica do concreto que lhe diz respeito e, ao mesmo tempo, faz restrições ao texto. Algumas são passíveis de superação; outras não. A síntese de tudo isso é o espetáculo e permite também — pela comparação sistemática — dizer qual a representação de Romeu e Julieta que foi mais feliz ou mais sincera...

A sociedade, portanto, traz problemas de ordem concretos, práticos. Ela conduz quase que mecanicamente ao conjunto, à totalidade, pois uma ação individual remete a outra e um grupo de pessoas se liga a outro. Por outro lado, ações requerem necessariamente espaços e instrumentos e tudo isso implica em mobilizar, esmagar, controlar e colocar pessoas lado a lado. Enquanto o texto pode ignorar elos pessoais e sociais concretos, processos emocionais formados ao longo dos ensaios da peça, a sua representação não pode deixar de presenciar essas formas de relações entre atores e seus papéis; os personagens entre si, dentro do texto da peça; entre os atores como pessoas uns com os outros; e, ainda, entre atores e personagens e todas as pessoas encarregadas em «dirigirem» o show. Isso apresenta um paradoxo, pois para termos um sistema implementado é preciso criarmos posições fora dele; gente que ficará situada ao longo e mesmo fora da peça, mas que vigia sua representação. E isso ocorre nas sociedades concretas, na figura das pessoas que controlam o poder e têm a obrigação de situar os desviantes e os criminosos — os que, no drama da vida — não querem ou não podem desempenhar os seus papéis...

A perspectiva da realidade humana a partir da noção de sociedade remete inevitavelmente a uma orientação sincrônica, integrada, sistêmica e concreta de pessoas, grupos, papéis e ações sociais que são muitas vezes vistos como um organismo ou uma máquina. Ela como que conduz a uma visão da vida humana como algo que acontece aqui e agora, diante dos nossos olhos. Daí, certamente, ter sido o con-

ceito de sociedade o último a surgir no campo das ciências sociais e da antropologia social, pois não é fácil ter-se uma perspectiva do universo humano como constituído de categorias e grupos necessariamente relacionados, todos tendo relações com todos num jogo complexo que constitui a dinâmica da vida coletiva. Durkheim e sua «escola sociológica» desenvolveram esta posição, mas, como veremos com mais vagar na próxima parte, os inventores da Antropologia Social, gente como Tylor, por exemplo, preferiu elaborar suas teorias ao redor da noção de cultura, pois era mais fácil perceber a realidade humana como feita de camadas estáticas, isoladas entre si, do que coisas dinâmicas, interligadas num sistema. Assim, na definição de Tylor (de 1871), a cultura é privilegiada como um conceito fundamental da Antropologia, mas dentro de uma visão voltada para «traços», «itens», «complexos», «objetos» e «costumes» percebidos e estudados como elementos isolados, individualizados. Esse ponto de vista da realidade humana como um conjunto de elementos isolados persiste na antropologia americana, e até teóricos importantes como Robert H. Lowie oscilavam entre perceber o social como um sistema de relações ou um conjunto confuso de coisas individuais de sentido duvidoso. Como uma «colcha de retalhos», como ele mesmo colocou.²

O conceito de sociedade (e de social) parece prestar-se mais a uma percepção mecânica do mundo humano, pois ele põe claramente problemas de inter-relação entre grupos, segmentos, pessoas, papéis sociais etc., já que é virtualmente impossível estudar uma sociedade concreta, em pleno funcionamento, sem buscar interligar seus domínios e segmentos entre si. São, pois, abundantes, os trabalhos que se orientam para a especulação dos «requisitos funcionais» da sociedade humana, ou seja: dos traços ou mecanismos que uma coletividade humana deve necessariamente criar e desenvolver para transformar-se numa sociedade. E se pensamos, como fizeram tais teóricos, em termos de totalidades e relações, não será difícil perceber que uma sociedade requer um palco (um ambiente geográfico), um texto (valores e papéis sociais fixos), uma linguagem comum a «atores, dramaturgos e espectadores», formas diversas de dividir o

2. Para uma visão analítica do conceito de cultura, veja-se Velho e Viveiros de Castro, 1978. Este trabalho é uma introdução às transformações sofridas pelo conceito de cultura e sugere sua aplicação para o estudo de «sociedades complexas».

trabalho e as tarefas requeridas pela peça que deseja encenar, domínios que assegurem sua reprodução e sua produção, estruturas de dominação que assegurem o controle das disputas e as zonas de ambigüidade que o drama por ele encarado possa engendrar; além de especialistas que possam escrever e reescrever suas peças. A perspectiva da peça, com seus requisitos e mecanismos institucionais, não é todo o drama, pois esse mesmo conjunto pode exprimir dramas diversos e nós sabemos como um mesmo texto tem interpretações distintas. Assim, na discussão da realidade humana, o conceito de sociedade deve ser sempre complementado pela sua outra face, a noção de cultura que remete ao texto e aos valores que dão sentido ao sistema concreto de ações sociais visíveis e percebidos pelo pesquisador. A noção de cultura permite descobrir uma série de dimensões internas ligadas ao modo como cada papel é vivenciado, além de indicar as «escolhas» que revelam como este grupo difere daquele na sua atualização como uma coletividade viva. Em outras palavras, não basta só dizer que toda a sociedade tem uma infra-estrutura que diz respeito às relações dos homens com a natureza e instrumentos destinados a explorá-la e modificá-la (os meios de produção); e uma superestrutura que engloba as relações dos homens com os homens e dos homens com as idéias, espíritos e deuses. Pretender descrever uma coletividade humana utilizando desta visão é o mesmo que objetivar estudar uma peça de teatro, dizendo que o teatro tem que necessariamente ter uma platéia co-nivente e passiva, que assiste e um grupo de atores num palco, ativos e atuantes. A colocação nada tem de errada. É apenas insuficiente, já que ela jamais poderá exprimir por que alguns espetáculos são bem sucedidos e outros não. Do mesmo modo que ela não poderá penetrar na razão do teatro como algo dinâmico, vivo, onde o que existe de determinativo são relações, elos, interligações. Como já foi dito anteriormente, o problema não é só explicar um conjunto no seu plano formal, mas também dar conta de como estas instituições são vividas e concebidas pelas pessoas que as inventaram, que as sustentam e que as reproduzem. Não há sociedade humana sem uma noção de paternidade e de maternidade, sem idéias a respeito da filiação e do comportamento ideal das suas crianças. Esse é o fator formal, dado

na visão «sociológica» do mundo. Mas essa visão não consegue explicar o conteúdo destes papéis sociais que variam enormemente de grupo para grupo, de sociedade para sociedade. Esse conteúdo que é dado pelas ideologias e valores contidos nas relações sociais observáveis de um dado grupo e são eles que irão nos ajudar a compor aquilo que é coberto pela noção de cultura. Não existe, pois, coletividade humana que não se utilize substantivamente de uma noção de sociedade ou de cultura para exprimir partes de sua realidade social. Assim, muitas vezes um costume é justificado dentro de uma moldura social: «fazemos isso porque é mais econômico», «temos aquilo porque existe uma ligação entre X, Y e Z», «o chefe mandou realizar aquela tarefa porque estava com raiva de X» etc. Mas também utilizamos a moldura cultural para exprimir e englobar condutas, racionalizando-as e legitimando-as. Quando, por exemplo, falamos: «O rei mandou matar porque isso faz parte de nossa concepção de realeza»; «comemoramos o carnaval porque isso faz parte de nossa tradição», «rezamos a Deus porque é Ele quem informa todos os nossos costumes». Num caso, o apelo é para uma lógica direta, externa, aparentemente visível. No outro, a sugestão é a de que a conduta é legitimada pelos valores e conjuntos de idéias que o grupo atualiza, honra e que, por isso mesmo, servem para distingui-lo como uma singularidade exclusiva.

Na perspectiva em que estamos situando a realidade social e a realidade cultural, pode-se dizer que o arqueólogo tem a cultura e, por meio do seu estudo detalhado, espera chegar à sociedade. Ao passo que o antropólogo social tem o sistema social (ou a sociedade), e, observando-o e entendendo por meio de entrevistas e conversas as motivações que o sustentam, espera poder chegar aos seus valores e ideologias. Há, pois, entre os especialistas que não percebem bem essa peculiaridade da existência humana uma tendência a reduzir o universo social exclusivamente a cultura ou a sistemas de ações observáveis. Assim, os arqueólogos (e os historiadores da sociedade e da cultura) tendem a enxergar tudo numa perspectiva diacrônica, como se a sociedade não fosse realmente básica com suas determinações funcionalestruturais. Já os antropólogos sociais, que observam sistemas de ações concretas e de práticas vividas por um dado

grupo num certo período de tempo, tendem a minimizar o papel dos objetos materiais que o grupo cristaliza em sua trajetória, objetos que concretizam sua história e o modo pelo qual ele pode se perpetuar enquanto coletividade. Daí, como estamos vendo, a importância dos dois conceitos que, tudo indica, exprimem aspectos fundamentais da vida social das coletividades humanas e nos ajudam a perceber sua especificidade.

7. Digressão: A Fábula das Três Raças, ou o Problema do Racismo à Brasileira

Termino esta parte com uma digressão para revelar ao leitor como a perspectiva sociológica encontra resistências no cenário social brasileiro. De fato, ela tem sido sistematicamente relegada a um plano secundário, dado que são as doutrinas deterministas que sempre lhe tomam a frente. Destas, vale destacar o nosso racismo contido na «fábula das três raças» que, do final do século passado até os nossos dias, floresceu tanto no campo erudito (das chamadas teorias científicas), quanto no campo popular. Mas o nosso pendor para determinismos não se esgota nisso, pois logo depois do «racismo» abraçamos o determinismo dado pelas teorias positivistas de Augusto Comte, teorias básicas para muitos movimentos sociais abraçados por nossas elites, enquanto que modernamente assistimos ao surgimento do marxismo vulgar como a moldura pela qual se pode orientar muito da vida social, política e cultural do país. Estamos, pois, novamente às voltas com um outro determinismo, agora fundado numa definição abrangente do «econômico» e das «forças produtivas», e temos outra vez a possibilidade de totalizar o mundo e a vida social num tempo que não é o da vontade e consciência dos agentes históricos, mas em forças e energias que se nutrem em outras esferas, incontrolladas pela vontade e desejos humanos. Num certo sentido, retornamos a um começo, recusando a discussão aberta e generosa de nossa realidade enquanto um fato social e histórico específico.

Nesta digressão, pois, apresento o caso do «racismo à brasileira» como prova desta dificuldade de pensar socialmente o Brasil e ainda como uma tentativa de especular

sobre as razões que motivam as relações profundas entre credos científicos supostamente eruditos e divorciados da realidade social e as ideologias vasadas na experiência concreta do dia-a-dia. Observo, então, nesta parte, como o nosso sistema hierarquizado está plenamente de acordo com os determinismos que acabam por apresentar o todo como algo concreto, fornecendo um lugar para cada coisa e colocando, complementarmente, cada coisa em seu lugar. Mas é preciso começar do começo.

E o começo aqui é a perspectiva de senso comum relativamente à Antropologia. Tomando tal posição como ponto de partida, assinalo minha convicção segundo a qual é sempre menor do que supomos a famosa distância que deve separar as teorias eruditas (ou científicas) da ideologia e valores difundidos pelo corpo social, idéias que, como sabemos, formam o que podemos denominar de «ideologia abrangente» porque estão disseminadas por todas as camadas, permeando os seus espaços sociais. Por tudo isso, gostaria de começar rememorando uma experiência social corriqueira para o profissional de Antropologia.

Quando alguém descobre que somos «antropólogos» — e os amigos, observo, dizem isso pronunciando a palavra como se ela fosse uma fórmula, posto que é, na maioria das vezes, desconhecida, supondo uma atividade misteriosa — a primeira pergunta é sempre dirigida ao nosso trabalho com ossos, crânios, túmulos e esqueletos fósseis. Outra indagação frequente pode igualmente surgir no conjunto de perguntas sobre as «raças formadoras do Brasil», com todas aquelas indagações já conhecidas desde o tempo da escola primária, mas que misteriosamente persistem no nosso cenário ideológico, perguntas que dizem respeito a uma confirmação científica da «preguiça do índio», «melancolia do negro» e a «cupidez» e estupidez do branco lusitano, degredado e degradado. Tais seriam ainda hoje os fatores responsáveis, nesta visão tão errônea quanto popular, pelo nosso atraso econômico-social, por nossa indigência cultural e da nossa necessidade de autoritarismo político, fator corretivo básico neste universo social que, entregue a si mesmo, só poderia degenerar-se. Ouvindo tais opiniões tantas vezes, eu sempre me pergunto se o racismo do famoso Conde de Gobineau está realmente morto!