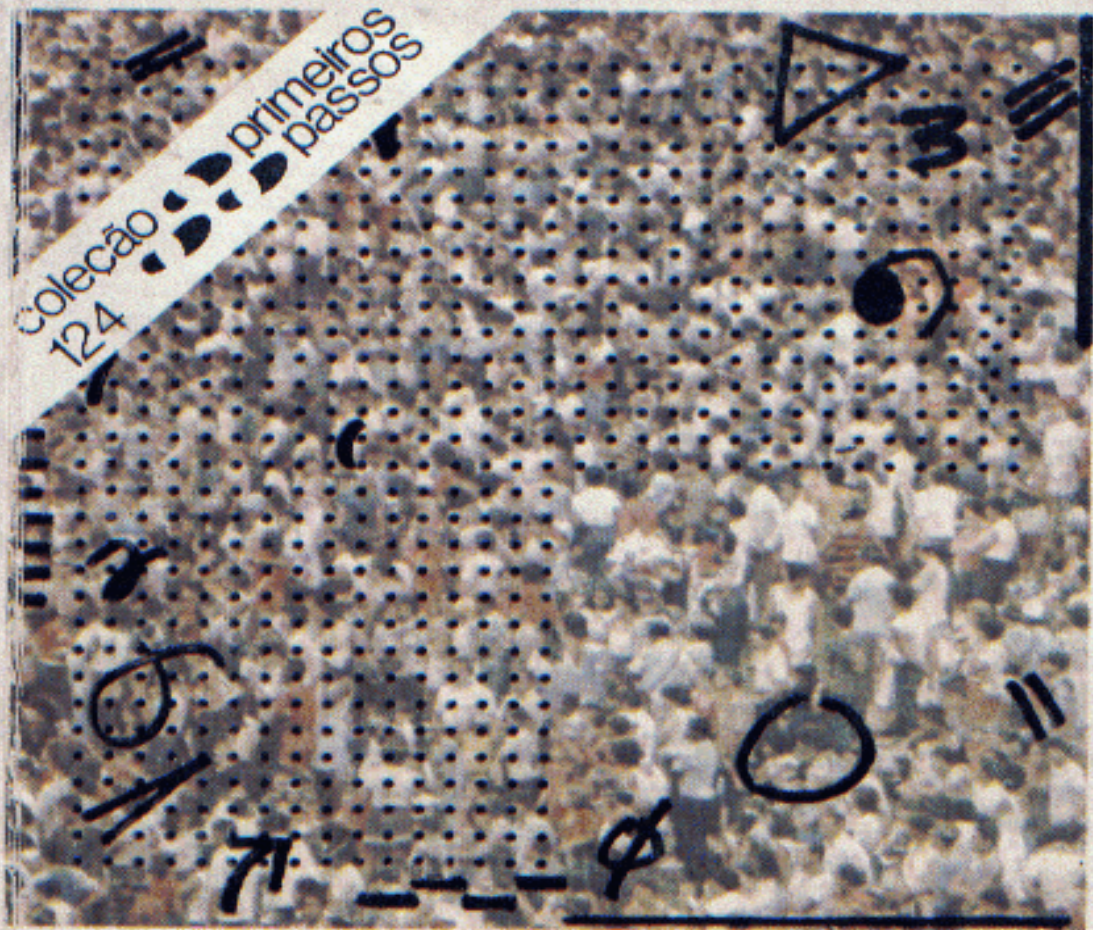


124 coleção primeiros passos



Everardo P. Guimarães Rocha

O QUE É ETNOCENTRISMO

editora brasiliense

Everardo P. Guimarães Rocha

O QUE É ETNOCENTRISMO

1ª edição 1984

5ª edição

editora brasiliense

1988

Copyright © Everardo P. Guimarães Rocha

Capa e ilustrações:

“Pineapple Fields Forever”

Revisão:

José G. Arruda Filho

José W.S. Moraes

ISBN: 85-11-01124-2



editora brasiliense s.a

rua da consolação, 2697
01416 – são paulo – sp.
Fone (011)280-1222
Telex 11 33271 DBLM BR

ÍNDICE

Pensando em partir
Primeiros movimentos
O passaporte
Voando alto
A volta por cima
Indicações para leitura

Agradeço à leitura, aos comentários críticos e à amizade de: Agenor Miranda Rocha, Ana Paula Carvalho de Oliveira, Angela Menezes Pimentel, Angeluccia Bernardes Haebert, Anthony Seeger, Carlos Alberto M. Pereira, Claudia Lebelson Sterental, Heloísa Fontes Leuzinger, José Carlos Rodrigues, Maria Alice R. de Carvalho, Maria Madalena Diégues Quintella, Patrícia Sobral de Miranda, Roberto da Matta, Rosane Manhães Prado, Rubem Rocha Filho.

PENSANDO EM PARTIR

Etnocentrismo é uma visão do mundo onde o nosso próprio grupo é tomado como centro de tudo e todos os outros são pensados e sentidos através dos nossos valores, nossos modelos, nossas definições do que é a existência. No plano intelectual, pode ser visto como a dificuldade de pensarmos a diferença; no plano afetivo, como sentimentos de estranheza, medo, hostilidade, etc. Perguntar sobre o que é etnocentrismo é, pois, indagar sobre um fenômeno onde se misturam tanto elementos intelectuais e racionais quanto elementos emocionais e afetivos. No etnocentrismo, estes dois planos do espírito humano – sentimento e pensamento – vão juntos compondo um fenômeno não apenas fortemente arraigado na história das sociedades como também facilmente encontrável no dia-a-dia das nossas vidas.

Assim, a colocação central sobre o etnocentrismo pode ser expressa como a procura de sabermos os mecanismos, as formas, os caminhos e razões, enfim, pelos quais tantas e tão profundas distorções se perpetuam nas emoções, pensamentos, imagens e representações que fazemos da vida daqueles que são diferentes de nós. Este problema não é exclusivo de uma determinada época nem de uma única sociedade. Talvez o etnocentrismo seja, dentre os fatos humanos, um daqueles de mais unanimidade.

Como uma espécie de pano de fundo da questão etnocêntrica temos a experiência de um choque cultural. De um lado, conhecemos um grupo do “eu”, o “nosso” grupo, que come igual, veste igual, gosta de coisas parecidas, conhece problemas do mesmo tipo, acredita nos mesmos deuses, casa igual, mora no mesmo estilo, distribui o poder da mesma forma, empresta à vida significados em comum e procede, por muitas maneiras, semelhantemente. Aí, então, de repente, nos deparamos com um “outro”, o grupo do “diferente” que, às vezes, nem sequer faz coisas como as nossas ou quando as faz é de forma tal que não reconhecemos como possíveis. E, mais grave ainda, este “outro” também sobrevive à sua maneira, gosta dela, também está no mundo e, ainda que diferente, também existe.

Este choque gerador do etnocentrismo nasce, talvez, na constatação das diferenças. Grosso modo, um mal-entendido sociológico. A diferença é ameaçadora porque fere nossa própria identidade cultural. O monólogo etnocêntrico pode, pois, seguir um caminho lógico mais ou menos assim: Como aquele mundo de doidos pode funcionar? Espanto! Como é que eles fazem? Curiosidade perplexa? Eles só podem estar errados ou tudo o que eu sei está errado! Dúvida ameaçadora?! Não, a vida deles não presta, é selvagem, bárbara, primitiva! Decisão hostil!

O grupo do “eu” faz, então, da sua visão a única possível ou, mais discretamente se for o caso, a melhor, a natural, a superior, a certa. O grupo do “outro” fica, nessa lógica, como sendo engraçado, absurdo, anormal ou ininteligível. Este processo resulta num considerável reforço da identidade do “nosso” grupo. No limite, algumas sociedades chamam-se por nomes que querem dizer “perfeitos”, “excelentes” ou, muito simplesmente, “ser humano” e ao “outro”, ao estrangeiro, chamam, por vezes, de “macacos da terra” ou “ovos de piolho”. De qualquer forma, a sociedade do “eu” é a melhor, a superior. representada como o espaço da cultura e da civilização por

excelência. É onde existe o saber, o trabalho, o progresso. A sociedade do “outro” é atrasada. E o espaço da natureza. São os selvagens, os bárbaros. São qualquer coisa menos humanos, pois, estes somos nós. O barbarismo evoca a confusão, a desarticulação, a desordem.

O selvagem é o que vem da floresta, da selva que lembra, de alguma maneira, a vida animal. O “outro” é o “aquém” ou o “além”, nunca o “igual” ao “eu”.

O que importa realmente, neste conjunto de idéias, é o fato de que, no etnocentrismo, uma mesma atitude informa os diferentes grupos. O etnocentrismo não é propriedade, como já disse, de uma única sociedade, apesar de que, na nossa, revestiu-se de um caráter ativista e colonizador com os mais diferentes empreendimentos de conquista e destruição de outros povos.

A atitude etnocêntrica tem, por outro lado, um correlato bastante importante e que talvez seja elucidativo para a compreensão destas maneiras exacerbadas e até cruéis de encarar o “outro”. Existe realmente, paralelo à violência que a atitude etnocêntrica encerra, o pressuposto de que o “outro” deva ser alguma coisa que não desfrute da palavra para dizer algo de si mesmo.

Creio que é necessário examinar isto melhor e vou fazê-lo através de uma pequena estória que me parece exemplar.

Ao receber a missão de ir pregar junto aos selvagens um pastor se preparou durante dias para vir ao Brasil e iniciar no Xingu seu trabalho de evangelização e catequese. Muito generoso, comprou para os selvagens contas, espelhos, pentes, etc.; modesto, comprou para si próprio apenas um moderníssimo relógio digital capaz de acender luzes, alarmes, fazer contas, marcar segundos, cronometrar e até dizer a hora sempre absolutamente certa, infalível. Ao chegar, venceu as burocracias inevitáveis e, após alguns meses, encontrava-se em meio às sociedades tribais do Xingu distribuindo seus presentes e sua doutrinação. Tempos depois, fez-se amigo de um índio muito jovem que o acompanhava a todos os lugares de sua pregação e mostrava-se admirado de muitas coisas, especialmente, do barulhento, colorido e estranho objeto que o pastor trazia no pulso e consultava freqüentemente. Um dia, por fim, vencido por insistentes pedidos, o pastor perdeu seu relógio dando-o, meio sem jeito e a contragosto, ao jovem índio.

A surpresa maior estava, porém, por vir. Dias depois, o índio chamou-o apressadamente para mostrar-lhe, muito feliz, seu trabalho. Apontando seguidamente o galho superior de uma árvore altíssima nas cercanias da aldeia, o índio fez o pastor divisar, não sem dificuldade, um belo ornamento de penas e contas multicores tendo no centro o relógio. O índio queria que o pastor compartilhasse a alegria da beleza transmitida por aquele novo e interessante objeto. Quase indistinguível em meio às penas e contas e, ainda por cima, pendurado a vários metros de altura, o relógio, agora mínimo e sem nenhuma função, contemplava o sorriso inevitavelmente amarelo no rosto do pastor. Fora-se o relógio.

Passados mais alguns meses o pastor também se foi de volta para casa. Sua tarefa seguinte era entregar aos superiores seus relatórios e, naquela manhã, dar uma última revisada na comunicação que iria fazer em seguida aos seus colegas em congresso sobre evangelização. Seu tema: “A catequese e os selvagens”. Levantou-se, deu uma olhada no relógio novo, quinze para as dez. Era hora de ir. Como que buscando uma inspiração de última hora examinou detalhadamente as paredes do seu escritório. Nelas, arcos,

flechas, tacapes, bordunas, cocares, e até uma flauta formavam uma bela decoração. Rústica e sóbria ao mesmo tempo, trazia-lhe estranhas lembranças. Com o pé na porta ainda pensou e sorriu para si mesmo. Engraçado o que aquele índio foi fazer com o meu relógio.

Esta estória, não necessariamente verdadeira, porém, de toda evidência, bastante plausível, demonstra alguns dos importantes sentidos da questão do etnocentrismo.

Em primeiro lugar, não é necessário ser nenhum detetive ou especialista em Antropologia Social (ou ainda pastor) para perceber que, neste choque de culturas, os personagens de cada uma delas fizeram, obviamente, a mesma coisa. Privilegiaram ambos as funções estéticas, ornamentais, decorativas de objetos que, na cultura do “outro”, desempenhavam funções que seriam principalmente técnicas. Para o pastor, o uso inusitado do seu relógio causou tanto espanto quanto o que causaria ao jovem índio conhecer o uso que o pastor deu a seu arco e flecha. Cada um “traduziu” nos termos de sua própria cultura o significado dos objetos cujo sentido original foi forjado na cultura do “outro”. O etnocentrismo passa exatamente por um julgamento do valor da cultura do “outro” nos termos da cultura do grupo do “eu”.

Em segundo lugar, esta estória representa o que se poderia chamar, se isso fosse possível, de um etnocentrismo “cordial”, já que ambos – o índio e o pastor – tiveram atitudes concretas sem maiores conseqüências. No mais das vezes, o etnocentrismo implica uma apreensão do “outro” que se reveste de uma forma bastante violenta. Como já vimos, pode colocá-lo como “primitivo”, como “algo a ser destruído”, como “atraso ao desenvolvimento”, (fórmula, aliás, muito comum e de uso geral no etnocídio, na matança dos índios).

Assim, por exemplo, um famoso cientista do início do século, Hermann von Ihering, diretor do Museu Paulista, justificava o extermínio dos índios Caingangue por serem um empecilho ao desenvolvimento e à colonização das regiões do sertão que eles habitavam. Tanto no presente como no passado, tanto aqui como em vários outros lugares, a lógica do extermínio regulou, infinitas vezes, as relações entre a chamada “civilização ocidental” e as sociedades tribais. Isso lembra o comentário, tristemente exemplar, de uma criança, de um grande centro urbano, que, de tanto ouvir absurdos sobre o índio, seja em casa, seja nos livros didáticos, seja na indústria cultural, acabou por defini-los dizendo: “o índio é o maior amigo do homem”.

Em terceiro lugar, a estória ainda ensina que o “outro” e sua cultura, da qual falamos na nossa sociedade, são apenas uma representação, uma imagem distorcida que é manipulada como bem entendemos. Ao “outro” negamos aquele mínimo de autonomia necessária para falar de si mesmo. Tudo se passa como se fôssemos autores de filmes e livros de ficção científica onde podemos falar e pensar o quanto é cruel, grotesca e monstruosa uma civilização de marcianos que capturou nosso foguete. Também, porque somos os autores destes filmes e livros, nada nos impede de criarmos um marciano simpático, inteligente e super-poderoso que com incrível perícia salva a Terra de uma colisão fatal com um meteoro gigante. Claro, como o marciano não diz nada, posso pensar dele o que quiser.

Assim, de um ponto de vista do grupo do “eu”, os que estão de fora podem ser brabos e traiçoeiros bem como mansos e bondosos. Aliás, “brabos e “mansos” são dois termos que muitas vezes foram empregados no Brasil para designar o “humor” de determinados animais e o “estado” de várias tribos de índios ou de escravos negros.

A figura do louco, por exemplo, na nossa sociedade, é manipulada por uma série de representações que oscilam entre estes dois pólos, sendo denegrida ou exaltada – como o marciano – ao sabor das intenções que se tenha. Isto não só ao longo da história, mas também em diferentes contextos no presente. A expressão “fulano é muito louco” pode ser elogiosa em certos casos e pejorativa em outros. Em alguns momentos da história o louco foi acorrentado e torturado, em outros, foi feito portador de uma palavra sagrada e respeitada.

Aqueles que são diferentes do grupo do eu – os diversos “outros” deste mundo – por não poderem dizer algo de si mesmos, acabam representados pela ótica etnocêntrica e segundo as dinâmicas ideológicas de determinados momentos.

Na nossa chamada “civilização ocidental”, nas sociedades complexas e industriais contemporâneas, existem diversos mecanismos de reforço para o seu estilo de vida através de representações negativas do “outro”. O caso dos índios brasileiros é bastante ilustrativo, pois alguns antropólogos estudiosos do assunto já identificaram determinadas visões básicas, determinados estereótipos, que são permanentemente aplicados a estes índios.

Eu mesmo realizei, há alguns anos, um estudo sobre as imagens do índio nos livros didáticos de História do Brasil. Estes livros têm importância fundamental na formação de uma imagem do índio, pois são lidos e, mais ainda, estudados por milhões de alunos pré-universitários nos mais diversos recantos do país. Alguns destes livros alcançam tiragens altíssimas e já tiveram mais de duzentas edições. Através deles circula um “saber” altamente etnocêntrico – honrosas exceções – sobre os índios.

Os livros didáticos, em função mesmo do seu destino e de sua natureza, carregam um valor de autoridade, ocupam um lugar de supostos donos da verdade. Sua informação obtém este valor de verdade pelo simples fato de que quem sabe seu conteúdo passa nas provas. Nesse sentido, seu saber tende a ser visto como algo “rigoroso”, “sério” e “científico”. Os estudantes são testados, via de regra, em face do seu conteúdo, o que faz com que as informações neles contidas acabem se fixando no fundo da memória de todos nós. Com ela se fixam também imagens extremamente etnocêntricas.

Alguns livros colocavam que os índios eram incapazes de trabalhar nos engenhos de açúcar por serem indolentes e preguiçosos. Ora, como aplicar adjetivos tais como “indolente” e “preguiçoso” alguém, um povo ou uma pessoa, que se recusa a trabalhar como escravo, numa lavoura que não é a sua, para a riqueza de um colonizador que nem sequer é seu amigo: antes, muito pelo contrário, esta recusa é, no mínimo, sinal de saúde mental.

Outro fato também interessante é que um número significativo de livros didáticos começa com a seguinte informação: os índios andavam nus. Este “escândalo” esconde, na verdade, a nossa noção absolutizada do que deva ser uma roupa e o que, num corpo, ela deve mostrar e esconder. A estória do nosso amigo missionário serviu para a constatação das dificuldades de definir o sentido de um objeto – o relógio ou o arco – fora dos seus contextos culturais. Da mesma maneira, nada garante que os índios andem nus a não ser a concepção que eles mesmos teriam de nudez e vestimenta.

Assim, como o “outro” é alguém calado, a quem não é permitido dizer de si mesmo, mera imagem sem voz, manipulado de acordo com desejos ideológicos, o índio é, para o livro didático, apenas uma forma vazia que empresta sentido ao mundo dos

brancos. Em outras palavras, o índio é “alugado” na História do Brasil para aparecer por três vezes em três papéis diferentes.

O primeiro papel que o índio representa é no capítulo do descobrimento. Ali, ele aparece como “selvagem”, “primitivo”, “pré-histórico”, “antropófago”, etc. Isto era para mostrar o quanto os portugueses colonizadores eram “superiores” e “civilizados”.

O segundo papel do índio é no capítulo da catequese. Nele o papel do índio é o de “criança”, “inocente”, “infantil”, “almas-virgens”, etc., para fazer parecer que os índios é que precisavam da “proteção” que a religião lhes queria impingir.

O terceiro papel é muito engraçado. E no capítulo “Etnia brasileira”. Se o índio já havia aparecido como “selvagem” ou “criança”, como iriam falar de um povo – o nosso – formado por portugueses, negros e “crianças” ou um povo formado por portugueses, negros e “selvagens”? Então aparece um novo papel e o índio, num passe da mágica etnocêntrica, vira “corajoso”, “altivo”, cheio de “amor à liberdade”.

Assim são as sutilezas, violências, persistências do que chamamos etnocentrismo. Os exemplos se multiplicam nos nossos cotidianos. A “indústria cultural” – TV, jornais, revistas, publicidade, certo tipo de cinema, rádio – está freqüentemente fornecendo exemplos de etnocentrismo. No universo da indústria cultural é criado sistematicamente um enorme conjunto de “outros” que servem para reafirmar, por oposição, uma série de valores de um grupo dominante que se auto-promove a modelo de humanidade.

Nossas próprias atitudes frente a outros grupos sociais com os quais convivemos nas grandes cidades são, muitas vezes, repletas de resquícios de atitudes etnocêntricas. Rotulamos e aplicamos estereótipos através dos quais nos guiamos para o confronto cotidiano com a diferença. As idéias etnocêntricas que temos sobre as “mulheres”, os “negros”, os “empregados”, os “paraibas de obra”, os “colunáveis”, os “doidões”, os “surfistas”, as “dondocas”, os “velhos”, os “caretas”, os “vagabundos”, os gays e todos os demais “outros” com os quais temos familiaridade, são uma espécie de “conhecimento” um “saber”, baseado em formulações ideológicas, que no fundo transforma a diferença pura e simples num juízo de valor perigosamente etnocêntrico.

Mas, existem idéias que se contrapõem ao etnocentrismo. Uma das mais importantes é a de relativização. Quando vemos que as verdades da vida são menos uma questão de essência das coisas e mais uma questão de posição: estamos relativizando. Quando o significado de um ato é visto não na sua dimensão absoluta mas no contexto em que acontece: estamos relativizando. Quando compreendemos o “outro” nos seus próprios valores e não nos nossos: estamos relativizando. Enfim, relativizar é ver as coisas do mundo como uma relação capaz de ter tido um nascimento, capaz de ter um fim ou uma transformação. Ver as coisas do mundo como a relação entre elas. Ver que a verdade está mais no olhar que naquilo que é olhado. Relativizar é não transformar a diferença em hierarquia, em superiores e inferiores ou em bem e mal, mas vê-la na sua dimensão de riqueza por ser diferença.

A nossa sociedade já vem, há alguns séculos, construindo um conhecimento ou, se quisermos, uma ciência sobre a diferença entre os seres humanos. Esta ciência chama-se Antropologia Social. Ela, como de resto quase todas as atitudes que temos frente ao “outro”, nasceu marcada pelo etnocentrismo. Ela também possui o compromisso da procura de superá-lo. Diferentemente do saber de “senso comum”, o movimento da Antropologia é no sentido de ver a diferença como forma pela qual os seres humanos deram soluções diversas a limites existenciais comuns. Assim, a diferença não se

equaciona com a ameaça, mas com a alternativa. Ela não é uma hostilidade do “outro”, mas uma possibilidade que o “outro” pode abrir para o “eu”.

Assim, gostaria, agora, de acompanhar alguns movimentos pelos quais passou a Antropologia neste jogo de refletir sobre a diferença. Entender alguns movimentos deste jogo é acompanhar a superação do etnocentrismo na arena do intelecto e da razão e na arena da emoção e do sentimento. Acredito até que, num certo nível, esta superação que ocorre na ciência que é a ponta de lança do conhecimento do “outro” possa, no plano da sociedade mais geral, ser traduzida num humanismo de olhar mais conseqüente. A diferença das escolhas humanas se fixa, no conhecimento antropológico, no mínimo, como alternativa e testemunho de muitos “outros”, aqui e pelo mundo afora, cujas formas de existência serão sempre a presença do humano em sua singularidade.

O percurso que, na Antropologia, busca a superação do etnocentrismo implicou diferentes movimentos e pode, com maior ou menor grau de dificuldade, ser observado a partir de vários ângulos. Optei por traçar o caminho em torno de algumas visões do conceito de “cultura” dentro da Antropologia. Alguém já disse que o antropólogo é aquele que pensa sobre as questões da cultura humana. De fato, seguindo a pista dada pelos diferentes conceitos de cultura de que a Antropologia dispõe perceberemos como esta foi vista de maneiras mais etnocêntricas que cederam espaço a outras visões mais relativizadoras.

Antes, porém, de ver isto tudo – os conceitos de cultura nas teorias formais da Antropologia –, convém fazer rápida passagem pelo panorama de uma época que acho ter sido fundamental para a constituição de um “sentimento” da Antropologia. Trata-se dos séculos XV, XVI e XVII com suas navegações, expedições, espantos, colonizações, alucinações, sacações e aberturas. É um momento básico de encontro com o “outro”. O “velho” mundo buscando coisas cujas dimensões talvez nem soubesse. O “novo” mundo um tanto indefeso frente ao furacão que começava a envolvê-lo. Povos assustados com o olhar o “outro” frente a frente. Momento marcante a exigir que se começasse a pensar a diferença, porque esta já se impunha na força de sua radicalidade.

PRIMEIROS MOVIMENTOS

As aulas apenas começaram. E de manhã e a agitação nos corredores da Escola de Sagres – menina dos olhos do rei – cessa completamente. A exposição do professor é acompanhada com a máxima atenção e versa sobre os limites do mundo. O mestre, compenetrado e falante, faz uma análise das diferentes teorias sobre o que poderia ser encontrado pelo navegante que se aventurasse em linha reta mar adentro. Buracos sem fundo, monstros, serpentes, quedas no vazio e a quase total impossibilidade de voltar. Mesmo com as novas tecnologias, dizia o professor aos seus alunos pilotos e comandantes supertreinados, o risco era imenso. A bússola e o astrolábio de complexo manejo eram armas ainda pequenas frente a perigos tamanhos.

Neste Portugal do final do século XV e início do século XVI discute-se e especula-se, nos centros avançados de estudo, sobre as possibilidades teóricas e os desenvolvimentos técnicos necessários à dilatação do império e à conseqüente alteração das fronteiras do mundo conhecido. O que existe para além da Europa? Quem habita os espaços do outro mundo? Como navegar, que era preciso, mesmo sem viver, que aí já não era mais preciso!

As novas técnicas empolgavam os alunos. Os financiamentos eram conseguidos para pesquisas e explorações. As verbas da grande potência corriam soltas para a ampliação do universo e do domínio português até sobre coisas as quais ainda não se sabia o que seriam.

Assim, aqui nascia, para o pensamento ocidental, um conjunto radical de novas questões, interesses, paradoxos. O mundo do “eu” se via obrigado, frente ao “outro”, a pensar a diferença. O que significaria o “novo mundo”? Seriam “seres humanos” os seus habitantes ou uma versão “extraterrestre” modelo século XVI? Tal como um “E. T.” o nativo do “novo mundo” teria alma? Lei? Poder? Política? Deus? Rei? Amor? Amizade? Casamento? Até o próprio Camões numa passagem de *Os Lusíadas*, poema épico aos navegantes e às aventuras portuguesas, escrevia sobre estas dúvidas:

“Que gente será esta? Em si diziam;
Que costumes, que lei, que rei teriam?”.

Quantas questões se colocavam para aquela gente naquele tempo. Aqui se inicia a busca dos modelos explicativos da diferença. Muita violência, espanto e perplexidade iriam regular as relações entre povos, sociedades e culturas tão impressionantemente diferentes a ponto de uma negar, freqüentemente, à outra a própria natureza humana.

Destes encontros, entre a sociedade do “eu” e a sociedade do “outro”, o século XVI constituiu-se em uma das arenas principais. Ninguém entendia nada, num certo sentido, mas ali esboçava-se algo que seria uma constante: as formas pelas quais as diferenças foram pensadas. Isto é a Antropologia Social ou Cultural; um esforço de compreensão da diferença, de comparação entre as sociedades sem pensar que uma delas deva ser a “dona da verdade”. Em que pese a Antropologia ter nascido no chamado mundo ocidental seu esforço é no sentido de não torná-lo absoluto. O objetivo deste livro sobre o etnocentrismo é o de mostrar como, pouco a pouco, ele foi sendo superado, se não para todos ao menos dentro da Antropologia.

Vamos procurar ver as principais formas pelas quais a Antropologia pensou a diferença ao longo de sua imensa literatura e da amplitude de seus estudos e reflexões. Do palco do encontro inicial no século XVI fica marcada a idéia de uma forte perplexidade. E é esta perplexidade que vai, pouco a pouco, cedendo lugar a novos conjuntos de idéias, sempre mais matizados, procurando compreender as diferenças que, a cada vez, vão assumindo novas formas.

O primeiro destes pensamentos, ocorridos na Antropologia e que procuram explicar a diferença, é conhecido como Evolucionismo.

A noção de evolução é um marco fundamental para o pensamento antropológico. Vai aparecer como idéia básica para toda uma grande fase da teoria antropológica e, na história dos saberes sobre o ser humano, tem um lugar de destaque, quase que como uma âncora, para os trabalhos e estudos que procuravam fazer da Antropologia uma ciência. Assim, a diferença que se travestia em espanto e perplexidade, nos séculos XV e XVI, encontra, nos séculos XVIII e XIX, uma nova explicação: o outro é diferente porque possui diferente grau de evolução.

Mas, o que é, exatamente, evolução? Evolução, no seu sentido mais amplo, equivale a desenvolvimento. É a transformação progressiva no sentido da realização completa de algo latente. É o caminho da manifestação plena do que estava oculto. Evolução, em outras palavras, é o desenvolvimento obrigatório de uma determinada unidade que revela, pelo processo evolutivo, uma segunda forma, mostrando, então, sua potencialidade. É um processo permanente onde uma unidade qualquer se transforma numa segunda que, por sua vez, se transforma numa terceira e assim sucessivamente.

A noção de evolução pode estar ligada ao orgânico, ao nível biológico do desenvolvimento. Este compromisso da idéia de evolução com o crescimento e a formação dos organismos, tem no livro *A Origem das Espécies*, de Darwin, em plena metade do século XIX, sua formulação clássica. Mas, a esta noção orgânica, biológica, de evolução já se juntavam os pensamentos e discussões filosóficas dos chamados iluministas do século XVIII.

Tudo isso forma um campo intelectual, um espaço correto para um tipo de pensamento que, então, iria contagiar todos os estudos sobre as sociedades humanas. O evolucionismo biológico e o evolucionismo social se encontram e o segundo passa ser o novo modelo explicador da diferença entre o “eu” e o “outro”. O resultado disso, é claro, vai ser a permanência do etnocentrismo agora traduzido na sociedade do “eu” como o estágio mais adiantado e a sociedade do “outro” como o estágio mais atrasado. Mas isto é o fim da estória e é importante que possamos ver mais a fundo o sistema de idéias que se monta em torno da idéia de evolução.

Para o evolucionismo antropológico a noção de progresso torna-se fundamental, pois é no seu rumo que a história do homem se faz. Acredita-se na unidade básica da espécie humana e o fator tempo passa a ser bastante importante. Progresso, evolução, avanço no tempo. O homem a caminho. A direção é a de um estágio superior de civilização.

Saindo de estádios mais primitivos numa trajetória de permanente progresso onde o tempo é a teia onde se tece a evolução. Assim, a origem da humanidade tem de ser num passado longínquo para que as etapas se sucedam na direção de uma civilização mais e mais avançada, mais e mais absoluta em suas conquistas.

E foi toda uma geração de antropólogos que, em meados do século XIX – na Inglaterra, Sir James George Frazer e Sir Edward Burnett Tylor e, nos Estados Unidos, Lewis Morgan –, começou a produzir seus estudos consciente de que a presença do homem sobre a terra remontava a uma idade muito antiga. Sabedores desta origem remota dos antepassados procuravam escalonar as etapas de evolução das sociedades que encontravam pelo mundo.

A lógica do raciocínio é simples. Numa palavra: transformar sociedades contemporâneas em retratos do passado. Explicando melhor, a Inglaterra do século XIX era, de fato, contemporânea dos aborígenes australianos, por exemplo. Ao afirmar que todas as formações sociais humanas tinham origens remotas e caminhavam no mesmo sentido, na direção do progresso, os evolucionistas pensavam que os australianos haviam parado num estágio “primitivo” e os ingleses avançado para um estágio “civilizado”. É claro que quem assim pensava eram os ingleses, que em plena época da rainha Vitória, o século XIX, a era vitoriana, espalhavam militarmente seu império pelo mundo inteiro. Também podiam pensar assim norte-americanos e outros europeus que se sentiam fazendo parte de uma civilização absoluta, para eles, a melhor por definição.

Mas, restava ainda um problema teórico. A escolha e a definição dos critérios pelos quais seria possível medir o estágio de “avanço” de cada uma das sociedades existentes. Era necessário um instrumento comparativo tipo um “medidor” de progresso. Sim, porque se compararmos Brasil, Estados Unidos e Uruguai e o “medidor” for “futebol”, por exemplo, teríamos o Brasil como o mais “civilizado”, o Uruguai como intermediário e os Estados Unidos no estágio “primitivo”. Se o “medidor” for o número de grupos de rock a ordem já é outra e assim tantas ordenações da hierarquia das culturas quanto os “medidores” escolhidos.

Faz-se, então, fundamental a criação de algo que fizesse as vezes de critério, tendo aceitação, lógica e possibilidade para o estudo comparativo. Acredito que a solução está no próprio conceito de cultura adotado pelos evolucionistas. Este conceito é, talvez, o mais famoso da Antropologia e, dentre mais de cento e cinquenta definições da cultura que a disciplina produziu, pode-se dizer que é, no mínimo, um clássico. Ele aparece no livro *A Origem das Culturas* de Sir Edward Tylor que, logo na primeira página, diz o seguinte:

“Cultura ou civilização, no seu sentido etnográfico estrito, é este todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, leis, moral, costumes e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade”.

Se pensarmos nesta definição podemos constatar que transparece uma visão da cultura como uma série de itens identificáveis, unitários, separados, que formam um “todo complexo”. Também transparece uma espécie de princípio geral, uma lei, dentro da cultura, como se os problemas colocados aos seres humanos fossem, em toda parte, os mesmos. Aqui, é bom lembrar o missionário do primeiro capítulo. O que é Arte? Lei? Moral?, etc. Sabemos que são relativos. Que, em certas sociedades, os conteúdos destas idéias talvez nem existam. Para os evolucionistas, no entanto, estas idéias eram nítidas e claras. Extraídas dos seus contextos eles as absolutizavam e assumiam como se as idéias de sua própria sociedade fossem não apenas universais como as melhores e mais bem acabadas.

Postulavam uma unidade entre as culturas como se todas tivessem de dar conta de problemas idênticos e que, mais cedo ou mais tarde, os “primitivos” chegariam às formas da “civilização”. Assumiam que os itens da cultura se assemelhavam onde quer

que se encontrasse a cultura. O que fosse importante para sua sociedade – a sociedade do “eu” – seria importante para todas as demais – as sociedades do “outro”. Lembram um pouco o que dizia uma autoridade há alguns anos: “o que é bom para os Estados Unidos é bom para o Brasil”.

Ainda mais, postulavam uma permanência, uma eterna valorização destes itens para qualquer cultura, de modo a que estes e outros itens pudessem ser pensados como uma linha de evolução a partir de um pólo “primitivo” e, por via do progresso, chegando ao pólo “civilizado”.

A mudança nas sociedades se daria pela invenção, conseqüência do aperfeiçoamento do espírito científico. Este espírito teria, evidentemente, soprado muito mais na sociedade do “eu” de modo a que, por trás do ser “civilizado”, fôssemos encontrando séries de homens até seu irmão mais “primitivo”. Isto faz com que os evolucionistas pudessem pensar o “selvagem” sem conhecê-lo de perto, pois ele era visto como uma fase passada de mim mesmo. Algo assim como se fosse possível saber a reação das crianças apenas porque um dia fomos crianças. É uma questão de sentar e meditar: “se eu fosse um primitivo... como faria isto ou aquilo?”.

Diz uma anedota que Sir James Frazer, importante antropólogo da época, ao ser perguntado se falaria algum dia com um selvagem, respondeu muito simples e sinceramente: “Deus me livre!”. De fato, a sua teoria dispensava qualquer contato com o “outro”, qualquer “trabalho de campo”, pois que tudo já estava pronto. Era uma questão de encaixar as culturas nos estádios já predeterminados da evolução. O etnocentrismo estava em achar que o “outro” era completamente dispensável como elemento de transformação da teoria. A relativização não tinha espaço. Lembra o *cowboy* que perdeu seu cavalo e desesperado sentou e meditou: “se eu fosse um cavalo ... para onde eu teria ido?” Claro, ele nunca achou o cavalo. Assim como os evolucionistas ao dispensarem o “trabalho de campo” e a relativização, acreditando-se capazes de ter todo o conhecimento do “outro” dentro de si mesmos, acabaram impossibilitados de achar alguns “cavalos” importantes.

Dessa maneira, temos dois marcos básicos. No extremo inferior os povos “primitivos” e no extremo superior os povos ditos “civilizados”. Cada item da cultura serve para demonstrar o percurso do primitivismo à civilização e encontrar para as sociedades um lugar neste caminho. Os itens culturais faziam papel de régua com a qual se media a distância histórica entre os povos.

A contribuição de um dos antropólogos mais famosos da época – Lewis Morgan – foi exatamente calcular as sociedades segundo seu grau de evolução.

Estudando invenções, descobertas e instituições ele procurou ordenar os estádios evolutivos em períodos que caracterizam as fases passadas pelas culturas humanas. Para Morgan, a “acumulação do saber” e o progresso das “faculdades mentais e morais dos homens” vão marcando as mudanças de estádios no caminho da evolução.

Avaliando itens culturais tais como: “governo”, “meios de subsistência”, “arquitetura”, “religião”, “propriedade”, “família”, etc., divide os cem mil anos de história humana em três períodos básicos – selvageria, barbárie e civilização. Não é preciso dizer que a sociedade dele mesmo ocupava exemplarmente o lugar destinado à mais alta civilização.

Dessa forma, aqui no evolucionismo, encontramos ainda, fortemente entrincheirada, a visão etnocêntrica. Mas, paradoxalmente, neste mesmo evolucionismo

se armam as bases que virão, pouco a pouco, minando o etnocentrismo dentro da Antropologia. Como pode ser isto? Como um dos movimentos teóricos mais marcados pela ideologia da superioridade pode trazer dentro de si mesmo os germes da superação desta ideologia?

Acredito que a resposta é simples. Ou, pelo menos, a hipótese que coloco aqui é simples. A ausência de um pensamento sistemático sobre o “outro”, a visão caótica do “outro”; o medo oculto, o espanto, a falta ou excesso de significações do “outro”, podem ser mais etnocêntricos do que a reflexão sobre o “outro”. Se o “eu” negava, num primeiro momento, participar da mesma “natureza” humana do “outro”, vê-lo como atrasado e primitivo, mas dotado de uma “natureza” humana da qual também participo, já apresenta alguma diferença. Menos evoluído mas, nem “deus” nem “diabo”, um “outro” tão humano quanto o “eu”.

Aqui fica um dilema interessante: dois sistemas de idéias – o “espanto” do século XVI e o “evolucionismo” do século XIX – são igualmente inadequados, pois que ambos são etnocêntricos na sua maneira de ver o “outro”. Entretanto, entre si, apresentam diferenças e, me parece que nesse sentido, o evolucionismo, por se propor a “pensar” o “outro” e discuti-lo como sócio do clube da humanidade, já traz em si alguma semente de relativização. É certo que a escolha, por assim dizer, entre o ruim e o pior é sempre muito difícil. Sabemos que ambos não são bons mas pode-se também ver qual se distancia mais.

Assim, num resumo, temos o que foi o evolucionismo como primeiro eixo sistemático de pensamento sobre o “outro” dentro da Antropologia, tivemos também um pequeno quadro do encontro fundamental, em termos da experiência do “eu” e do “outro”, que foram os séculos XV, XVI e XVII com seus novos e velhos mundos. Ainda comparamos as duas coisas em termos do que poderiam ter significado.

Agora relativizando; é claro que a época do novo mundo, o evolucionismo e a comparação entre ambos é muito mais, mas muito mais mesmo, complexa do que isto. Tanto aqui, como de resto em todas as coisas sobre as quais procuramos saber, encontra-se uma lógica parecida: quanto mais sabemos mais sabemos o quanto falta saber. A magia, neste processo, reside aí mesmo: na consciência de quão pouco se sabe.

E vai ser, exatamente, esta consciência que vai levar a Antropologia a explodir os esquemas simplificadores do evolucionismo e a ampliar, multiplicando muito, seu campo de estudos, que passa rapidamente a alcançar limites jamais pensados até então. Relativiza-se mais e com isto complexifica-se o “outro” como objeto de estudo. Neste processo, a sociedade do “eu” começa até a questionar-se a si própria. É o que veremos a seguir.

O PASSAPORTE

Agora tudo começa a acontecer muito rica, confusa e rapidamente. O século XX traz para a Antropologia um conjunto vasto e complexo de novas idéias formuladas por um grupo brilhante de pesquisadores. Tudo isto vai, paulatinamente, exorcizando o fantasma do etnocentrismo de dentro da disciplina. É bem verdade que, ao nível do senso comum, das ideologias, dos cotidianos da sociedade ocidental, a visão etnocêntrica dos diversos “outros” deste mundo muito pouco se abala com as “revoluções” da Antropologia. Relativizar é uma palavra que, até hoje, muito pouco saiu das fronteiras do conhecimento produzido pela Antropologia.

Mas, acompanhando o etnocentrismo dentro da nossa ciência do “outro”, dentro da disciplina que estuda a diferença, encontramos, felizmente, muitas conquistas.

A ordem “natural” em que eu devo explicar estas conquistas é, por uma questão de clareza, a ordem de um tempo linear, feito de causa e conseqüência, com um fato atrás do outro, alguém influenciando alguém, uma coisa resultando na outra. Melhor dizendo, deveria fazer uma “historinha”, normalzinha, certinha, com tudo se encaixando no seu lugar devido. Desde os momentos “primitivos” do etnocentrismo aos momentos “civilizados” da relativização. Deveria, em suma, como vocês já devem ter notado, fazer tal como fizeram os evolucionistas.

E agora? Me prendi num paradoxo. Explicar o avanço da Antropologia em direção à superação do etnocentrismo procedendo, nesta explicação, como os evolucionistas que tão pouco relativizaram.

Com este paradoxo tocamos bem fundo no que é a problemática etnocêntrica e nas dificuldades de sairmos das suas intrincadas malhas. Para não contar esta “historinha” da Antropologia, tipo uma fábula malfeita, é necessário relativizar a própria noção de tempo como história, como passagem linear dos acontecimentos. O mais interessante é que a própria Antropologia vai ser capaz de relativizar a noção ocidental de tempo, assim como a noção ocidental de indivíduo, assim como outras tantas noções tão fundamentais à sociedade do “eu”.

A Antropologia consegue, hoje, ver que sociedades diferentes podem ter concepções da existência tanto diversas entre si quanto igualmente boas para cada uma. Assim, vou poder falar de etnocentrismo e de relativização sem precisar fazer uma “historinha” linear, didática e evolucionista. Vamos, de outra maneira, falar de um jogo – o jogo da Antropologia – onde as jogadas, por mais que possam ter alguma ordem cronológica, têm maior valor pela posição dos jogadores e a criatividade dos lances.

Escolhidos os campos, o apito soou e a saída pode ter sido dada por um alemão chamado Franz Boas. Gênio inquieto, curioso, instigante, procurou investigar muitas áreas do conhecimento humanístico dando toques de primeira linha em inventiva e criatividade. Ao seu nome se liga toda uma escola de pensamento que ficou conhecida como difusionismo ou escola americana. Este alemão, no início do século, vai trabalhar nos Estados Unidos e influencia todo um importante grupo de alunos que desenvolve um trabalho fortemente inspirado na fertilidade do seu pensamento. Vamos a ele então.

Com Boas, suas idéias e seus alunos, a Antropologia se transforma substancialmente. Nesta transformação, que relativiza as já bem estabelecidas noções evolucionistas, as idéias de cultura e história também se modificam. Como vimos, a articulação destas idéias era um dos eixos da forma de pensar o “outro” dentro do evolucionismo.

O grande passo que parece estar vinculado ao trabalho de Boas é o de iniciar uma reflexão que veio a relativizar o conceito de cultura. Num programa onde o evolucionismo tomava a cultura ocidental, do “eu”, como absoluta e, a partir de seus padrões, organizava toda uma classificação das culturas do “outro”, Franz Boas criou a sua revolução.

Foi ele o primeiro a perceber a importância de estudar as culturas humanas nos seus particulares. Cada grupo produzia, a partir de suas condições históricas, climáticas, lingüísticas, etc., uma determinada cultura que se caracterizava, então, por ser única, específica. Este relativismo cultural, essa pluralidade de culturas diferentes, visto por Boas é, se compararmos, uma ruptura importante do centramento, da absolutização da cultura do “eu”, no pensamento evolucionista. É claro, o resultado disso só podia ser um: tudo passa a ser infinitamente mais complicado no estudo das culturas humanas.

Toda vez que um campo de conhecimento se abre, se lança de frente para a complexidade, ele também se relativiza. As possibilidades de explicação, por não serem mais de um só tipo, passam a se contrapor, a necessitarem de refinamento maior no seu debate. Esta complexificação é quase sempre fecunda. No caso, ampliou conhecimentos e enriqueceu enfoques através dos quais as diversas culturas do “outro” passaram a ser percebidas e estudadas.

O esforço de relativizar problematiza qualquer “saber”. As ideologias, em especial as extremadas, odeiam qualquer possibilidade de relativização. Elas são centradas em seu próprio monólogo e a descentralização quebra sua auto-referência abrindo espaço a uma multiplicidade de pontos de vista, soluções e perguntas. Assim, as culturas humanas emergem da classificação evolucionista pura e simples que literalmente explode. Tornam-se mais difíceis, refratárias a estas explicações, complexas enfim. Passam a apresentar aspectos, nuances, características até então insuspeitáveis.

De qualquer forma, a Antropologia cresce e se transforma muito com isto, e ainda bem, pois é verdadeiro que o caminho de um pensamento que se quer científico é percorrido nesta justa medida.

Mas, esta relativização, que acontece na Antropologia pela mão de Franz Boas, faz com que seu papel, neste processo de fuga ao etnocentrismo, seja um pouco paradoxal. É parecido com o de alguém que estilhaça um bolo de idéias superorganizadas como o evolucionismo e, no seu lugar, deixa os estilhaços como possibilidades a serem exploradas, mas não um novo bolo de idéias superorganizadas. Em outras palavras, Boas não organizou e apresentou para a posteridade uma teoria da cultura que permitisse, a alguém que fizesse uma “história das idéias” antropológicas, torná-la como um conteúdo evidente do seu trabalho.

O conceito de cultura não fica nitidamente cristalizado no seu trabalho. O interesse do seu pensamento se manifesta mais em levantar hipóteses novas do que em torná-las sistematicamente formuladas. Era um homem de deixar pistas férteis, instigante, inquieto, com interesses demasiadamente múltiplos para se conter num conjunto de idéias bem arrumadas e acabadas.

Nessa linha, saiu pesquisando sobre nada mais nada menos que: Antropologia Física, Lingüística, Folclore, Geografia, Migrações, Organização Social e, nisto tudo, a idéia de cultura se renova, se transforma, fuge, é reencontrada diferentemente adiante, etc.

Na inquietação e curiosidade do seu pensamento a cultura humana, ou melhor, as diversas culturas humanas (para Boas elas eram diferentes, plurais) vão ser vistas como relacionadas, ora com o ambiente que envolve o grupo, ora com as línguas por eles faladas, ora com os indivíduos – corpo e espírito – que criam estas culturas.

Preocupado com o estudo da história concreta, particular de cada cultura ao invés de, como o evolucionismo, ter uma história única, geral, onde teriam de caber todas as culturas, voltou-se, definitivamente, para o mundo do “outro”. A categoria de história perdia, com ele, o seu “H” maiúsculo tão fundamental aos evolucionistas. O “h”, agora, era minúsculo. Não havia uma única história que se acumulava, inapelavelmente, em direção à sociedade do “eu”. O “outro” também passa a poder contar sua história que não iria desembocar, necessariamente, na “avançada” sociedade do “eu”.

Enfatiza os processos de mudança, de troca e empréstimo cultural como capazes de repercutir nos caminhos trilhados por cada cultura humana. Todas estas idéias, suas sutilezas, relativizações e complexidades, se afinal acabaram por não expressar uma nítida “teoria” da cultura ao menos expressaram a riqueza de uma reflexão que assumiu os riscos de relativizar os limites, os parâmetros, as fronteiras do próprio campo de onde partiu.

Assim, como conseqüência de um pensamento tão fértil, toda uma geração de antropólogos vai ser influenciada e vai desenvolver, em direções distintas, pistas, toques e intuições que, de alguma maneira, se ancoravam nos escritos e nos projetos de Boas.

Vamos acompanhar mais um pouco este importante caminho de fuga ao etnocentrismo tal como aconteceu na escola americana. Os alunos de Boas levam adiante seu pensamento, recebem influências de outras idéias que já nasciam na Europa e mantêm bem vivo o jogo da Antropologia. Aqui, com estes alunos, avançamos algumas décadas a caminho do final da primeira metade do século XX. Sem seguir cronologias rígidas voltaremos depois a outras importantes reviravoltas que aconteciam na Europa. Do etnocentrismo à relativização, em toda parte, em diferentes planos e estratégias, a Antropologia dá andamento ao jogo entre o “eu” – que faz Antropologia – e o “outro” – que cada vez mais pode nela intervir.

Quem ler *Casa Grande & Senzala* de Gilberto Freyre, um clássico da Antropologia brasileira, vai aprender muita coisa sobre a cultura brasileira. Vai aprender que a Antropologia Social se faz, em larga medida, na observação de universos microscópicos, pela análise de pequenos quadros do cotidiano, pelo estudo metucioso do detalhe da prática social. Vai aprender o quanto se pode revelar da cultura brasileira a partir de um sistemático interesse pelo que os brasileiros fazem e pensam para criar um tipo de existência e uma forma particular de ser na vida que faz desta uma cultura única, singular. Vai ver que a Antropologia conhece uma cultura menos pelas suas manifestações oficiais, públicas, grandiloqüentes que pelas suas manifestações descontraídas, privadas, peculiares. Vai, enfim conhecer um grande livro. Vai se sentir ali como brasileiro, vai se reconhecer no detalhe, no cotidiano, na microscopia.

Mas, vai, também, o leitor de *Casa Grande & Senzala*, sentir uma oscilação na forma pela qual a cultura brasileira como um todo é explicada. Em certos momentos, vai

achar que a cultura brasileira pode ser explicada pelo clima, geografia e ambiente. Em outros, vai achar que ela se explica pelas raças e pela personalidade dos povos que a formaram. Ainda poderá achar que é a língua que aqui se fala a chave para entender a cultura. Vai ouvir falar de trocas, difusão, traços e elementos culturais se misturando para formarem a brasilidade.

Da língua à geografia, do povo à raça, da personalidade à família, tudo aparece e tem seu espaço numa hesitação e num arrojado típicos do grande aluno de Franz Boas que foi Gilberto Freyre.

Casa Grande & Senzala tem muito a ver com Boas por, pelo menos, dois motivos. O primeiro é esta oscilação e criatividade que Gilberto Freyre tão bem captou de seu professor. O segundo é pela incrível capacidade de Boas para a formação de grandes alunos que perpetuaram suas visões da cultura humana e do fazer da Antropologia.

Assim, pelo menos três e até talvez mais grupos de alunos desenvolveram e exploraram algumas das idéias principais lançadas como sementes pelos trabalhos do professor.

São, na verdade, visões da cultura que, comparando ao evolucionismo, a relativizam por colocar elementos próprios à vida do povo que produz essa cultura como chave para seu entendimento. Em outras palavras, são estudos que começam a fugir do etnocentrismo por conseguirem ver que o ambiente onde vive uma sociedade deve ser, por exemplo, fator importante para explicar sua cultura.

Um grupo de alunos parte, pois, para investigar a relação ente a cultura e o ambiente – geográfico, ecológico, físico –, buscando aí explicação para a cultura e a história das sociedades humanas. Um segundo parte para relacionar a mentalidade, a psicologia dos indivíduos com a cultura por eles vivida. É a famosa escola personalidade e cultura. Um terceiro grupo investiga as relações entre linguagem e cultura.

Vamos examiná-los um pouco mais de perto. Estes grupos são muito importantes, pois, através deles, mais e mais a Antropologia escapava ao etnocentrismo e relativizava. O “outro” já era olhado com a preocupação de entendê-lo segundo seus próprios problemas, características, segundo sua própria lógica.

Começarei pela escola personalidade e cultura, que não só produziu boa Antropologia como também *best-sellers*. Ruth Benedict e Margaret Mead, dois dos seus nomes mais famosos, venderam muitos livros nos Estados Unidos, onde foram escritos e editados, e no resto do mundo, onde foram traduzidos. Foi uma escola que relativizou e muito. Comparou a sociedade americana com sociedades tribais fazendo um trabalho de ida ao “outro” e volta ao “eu”. Estabeleceu fértil diálogo com as teorias produzidas pela Psicologia. Em suma, instigou, agitou e renovou dentro da Antropologia. Mas, o que é, enfim, esta corrente de pensamento que tanto sucesso fez extrapolando até o mundo acadêmico e sendo lida por muita gente?

Vou dar um exemplo da sua penetração e tentar explicar rapidamente seus fundamentos.

Estava trabalhando, como professor do segundo grau de um famoso colégio do Rio de Janeiro, às vésperas da copa do mundo de futebol. Todos sabíamos que as aulas batiam com o horário das transmissões televisivas dos jogos. Todos estávamos,

portanto, com problemas. Os alunos, quase sempre a principal força renovadora de uma escola, começaram a agitar um abaixo-assinado à direção pedindo a suspensão das aulas durante os jogos do Brasil, os importantes para o Brasil, a abertura da Copa, os clássicos entre outras seleções, etc., etc.

Eu, particularmente, estava torcendo muito pelo sucesso da reivindicação. Nem tanto pela “matação” de aula, mas porque, realmente, futebol é muito importante para mim. Tanto jogar quanto assistir. Neste espírito, me encontrava na sala dos professores, durante o recreio, conversando com colegas, quando o diretor da escola entra assumindo ares indignados. Começa a deitar falação sobre o abaixo-assinado (era contra) dizendo que a “educação não poderia parar por causa de partidas de futebol” e outras jóias do pensamento como esta. Todos, constrangidos, ouvíamos.

Quando acabou o primeiro tempo e já ia começar o segundo, foi interrompido pela voz fina porém firme e decidida de uma velha professora. Era, de fato uma velha e importantíssima professora. Fora fundadora da escola, diretora, e sua biografia se fundia com a história do colégio. Quando falou todos pararam para ouvi-la. Disse que era muito difícil manter as aulas, pois a copa do mundo era tão importante no país que ninguém iria mesmo comparecer à escola. E fechou brilhantemente sua intervenção concluindo que o futebol era um fato tão incorporado à personalidade brasileira que a mobilização em torno de uma copa do mundo era inevitável, pois fazia parte integrante do caráter e do temperamento nacional.

A nossa querida professora talvez não tivesse se dado conta do tipo de terminologia (caráter, temperamento, personalidade) que estava utilizando. Mas nós apoiamos veementemente suas palavras que, no caso, salvaram nossa copa do mundo. Eu, particularmente interessado em Antropologia, agradei, mentalmente, a eficácia dos argumentos da escola personalidade e cultura que permitiu esta rápida e persuasiva análise do futebol como fato cultural no Brasil.

Assim, duas são as principais marcas desta escola. A primeira seria a de instalar um profundo diálogo entre Antropologia e Psicologia, discutindo as formas de interação entre indivíduo e sociedade. A segunda marca seria a incrível penetração conseguida pela escola, o seu destino popular por assim dizer.

Da mesma forma como as diferenças entre as culturas humanas são, freqüentemente, traduzidas em termos de superioridade e inferioridade – hipóteses evolucionistas – também encontramos, não raro, as diferenças vistas como questão de personalidade, caráter, temperamento – hipóteses da escola personalidade e cultura.

A idéia central da escola é, grosso modo, estabelecer a relação entre a cultura e as personalidades individuais. Como se a cultura fizesse a escolha daquilo que iria minimizar, acentuar ou ignorar nas vidas humanas. Algumas características dos indivíduos, da sua personalidade teriam um “valor” – positivo ou negativo – para a cultura que o incentivaria ou reprimiria. A cultura, então, vai ser definida pelo padrão de características sistematicamente impressas nas personalidades individuais. O conjunto das personalidades assim marcadas dá o “tom”, a “coloração”, o “feitio” que a cultura vai adquirir.

A cultura marca as características que quer nos indivíduos ali formados – como se pode ou não se pode ser – e ela mesma se torna função do temperamento e da personalidade dos seus membros. A cultura marca e é marcada. Indivíduo e cultura se

influenciam mutuamente. As idéias de personalidade e temperamento são como fatores capazes de determinar a base normativa da cultura.

Um dos problemas maiores desta corrente de pensamento, como de resto dos demais grupos que desenvolveram as idéias de Boas, é aquilo que chamamos “reducionismo”. Ou seja, a dificuldade de explicar alguma coisa que contém várias outras a partir de uma única das coisas contidas. Melhor dizendo, explicar o todo – a cultura – por uma de suas partes, no caso, a personalidade. Outro problema é a dificuldade de trabalhar o complicadíssimo conceito de personalidade com o complicadíssimo conceito de cultura, ainda mais usando um para explicar o outro e o outro para explicar o um.

O mesmo problema – o “reducionismo” – se dá com o grupo que seguiu a pista de relacionar a cultura com a linguagem. Explicar a primeira pela segunda era o projeto, difícil e extremamente interessante, de um grupo que encarava a cultura privilegiando a língua nela falada como o instrumento determinante para o seu entendimento. Neste grupo estava o antropólogo e lingüista Edward Sapir, visto por muitos como o mais brilhante dentre os alunos de Boas.

Se a escola personalidade e cultura instaurou um criativo debate entre Antropologia e Psicologia, o grupo cultura e linguagem buscou no debate entre a Antropologia e a Lingüística a principal fonte de seu pensamento.

A importância e a atualidade deste grupo está em ter dado muita substância e base para uma série de estudos de lingüística e comunicação que procuraram relacionar, por exemplo, o emprego da linguagem e as diferenças de classes sociais nas chamadas sociedades complexas, industriais, contemporâneas. As idéias deste grupo muito contribuíram para o avanço de disciplinas como a sociolingüística e a etnolingüística. Ambas são disciplinas que, exatamente, têm como projeto fazer a junção entre a língua, por um lado, e, por outro, a cultura, o grupo étnico ou a sociedade.

A idéia básica que vincula as relações entre cultura e linguagem é uma idéia complexa e abstrata. Vamos tentar pensá-la juntos. Quando um professor de língua estrangeira nos alerta para que não tentemos “traduzir” o que vamos falar, para que não pensemos na nossa língua, mas que procuremos estruturar nosso pensamento já na língua que estamos aprendendo, este professor está tocando no vínculo entre cultura, pensamento e linguagem. Ele está, de certa forma, dizendo que aprender uma língua estrangeira é aprender uma outra maneira de ver o mundo, de dar sentido diverso à “lógica” da apreensão da realidade que nos cerca.

Imaginemos que a realidade fosse como um mar. Neste mar cada língua lança uma rede de pesca como se fossem pescadores do alto dos barcos. As redes batem n’água e formam desenhos diferentes, recortando formas diversas ao se chocarem com a água. Cada rede, ao se chocar com o mar, o transforma em algo particular segundo aquilo que nele se desenhou. Cada língua, pois, ao se deparar com a realidade a transforma em algo, também particular, segundo aquilo que ela elaborou como significativo. Assim, a estrutura própria de uma língua qualquer é, para aqueles que a falam, o fator determinante que organiza sua visão do mundo que os cerca. A língua substanciaria a realidade e, para eles, modelaria a ordem cultural. É, a língua, como um véu que faz a mediação entre a cultura e o mundo da realidade.

Os problemas levantados por este grupo, que procurou pensar, a partir de Boas, as relações entre cultura e linguagem, tocaram bem fundo questões seriíssimas para o

entendimento do ser humano. Questões ligadas aos significados das coisas, à natureza dos símbolos, aos códigos por nós empregados e muitas outras nesta linha se encontram na ordem do dia de diversas disciplinas das ciências humanas, da filosofia, das terapias e investigá-las mais a fundo é uma tarefa imensa e fascinante.

Um terceiro e também importante grupo de alunos de Boas partiu para relacionar a cultura e o ambiente. Este grupo é encabeçado por um antropólogo chamado Julien Steward. Aqui fica pressuposta a noção de que o ambiente é o fator determinante que restringe as opções culturais. A cultura passa a ser como que uma resposta possível e adequada ao meio onde se estabelece. Existe uma interação onde elementos de ordem ecológica constroem, tornam-se precondição, para a ordem cultural. Os elementos culturais terão nos ecológicos, no ambiente, no meio, o seu determinante fundamental para a mudança, numa espécie de jogo de readaptações e respostas.

Nesta visão da cultura entram em cena problemas como a tecnologia empregada no meio ambiente, os modelos de comportamento e exploração de uma área ecológica e a busca de equilíbrio entre a esfera ambiental e a cultural.

A importância deste grupo é a de ter colocado questões de equilíbrio, preservação e mútua dependência entre as culturas e destas com o ambiente onde se erigem.

Ainda outras linhas, pistas, intuições de formas de estudo da cultura e da história humana poderiam ser vistas como devedoras do trabalho e da abertura de pensamento propiciada por Boas. Mas, já fomos longe demais.

Estamos aqui tratando de etnocentrismo. A importância desta viagem que faço com vocês por algumas paragens do continente da Antropologia está em que ao se perceber a complexificação e a densidade cada vez maior destas paisagens percebemos também que ela significa relativizar. Relativizar é sempre mais complicado, pois nos leva a abrir mão das “certezas” etnocêntricas em nome de dúvidas e questões que obrigam a pensar novos sentidos para a compreensão da sociedade do “eu” e da sociedade do “outro”.

Nosso “turismo antropológico”, do etnocentrismo à relativização, tem no guia Franz Boas alguém capaz de nos deixar grandes lições. Relativizando com ele temos: em primeiro lugar, uma concepção da história pluralizada, estilizada, como uma história de “h” minúsculo, de cada cultura humana no que esta tinha de seu, de específico. Em segundo lugar, uma concepção de cultura que não colocou a cultura do “eu” como centro, mas que procurou ver que fatores diversos determinavam, também diversamente, o perfil das culturas. Finalmente, o desenvolvimento de uma Antropologia inquieta, atenta, humilde e propondo diálogos com outras disciplinas em volta, se criando e se transformando pelo enfrentamento do risco que significa estudar a diferença.

Assim, o “outro” começa a deixar de ser um simples retrato dos momentos primitivos do “eu” e passa a ocupar um lugar mais destacado como algo que transforma a teoria antropológica e pode, de muitas maneiras, servir para dimensionar a própria sociedade do “eu”.

Mas, enquanto isso tudo de que falamos se passava, o jogo da Antropologia do século XX tramava na Europa novas e fascinantes jogadas. Na Inglaterra, pós-evolucionista, e na França o etnocentrismo ia cedendo espaços. Ali costuravam-se, talvez, os mais importantes movimentos de relativização dentro da disciplina. Vamos ver um pouco do que se fez por lá nas primeiras décadas do século.

VOANDO ALTO

Diferentes atores, cenários, enredo. A história da passagem do etnocentrismo à relativização assume contornos insuspeitados. Para a Antropologia é o momento de adquirir uma autonomia que vai render preciosos resultados. Alguns nomes fundamentais para a vida da disciplina fazem sua entrada aqui. Durkheim, Malinowski, Radcliffe-Brown são pesos pesados dentro da Antropologia e das Ciências Sociais em geral. São importantes ao ponto de ninguém poder deixar de ler ao menos parte de suas obras se quiser fazer uma iniciação à Antropologia.

Todos os três, juntamente com Boas, estavam vivos para assistir a passagem do século XIX para o XX. Todos eles tinham personalidades peculiares, interessantes, controvertidas. Cada um, a sua maneira, contribuiu, e muito, para o crescimento, para a maturidade e complexidade da disciplina e, o que nos interessa mais de perto, para uma visão menos etnocêntrica e parcial do “outro”.

Vamos começar com Radcliffe-Brown porque fica mais nítido entender as idéias que vou retirar dele logo após termos visto o evolucionismo e o difusionismo.

Por mais distantes que pareçam ter sido – e eu espero que isso tenha ficado claro – evolucionismo e difusionismo tinham algo ainda em comum. Para estes dois movimentos uma mesma preocupação se fixou como questão fundamental, como um desafio permanente para o corpo teórico da Antropologia que dava seus primeiros passos. Tanto num – o evolucionismo – quanto noutro – o difusionismo – os trabalhos produzidos, via de regra, demonstravam a permanência de um tema. Era a história sempre a permear os estudos e reflexões em quase toda a literatura sobre as culturas humanas.

Não se pode dizer, no entanto, que a existência de uma preocupação com a história indicasse, nos dois movimentos, uma idêntica concepção da natureza da história. Uma mesma preocupação com a história não se confunde com uma mesma história das preocupações e, dessa maneira, evolucionismo e difusionismo trataram diferentemente o problema.

Recapitulando: para o evolucionismo a história tinha “H” maiúsculo, era uma única para toda a humanidade. Como se, de Adão e Eva ao Juízo Final, todos caminhassem num mesmo sentido, que era o do “progresso”, o da “evolução”. O longo caminho da história, que a hipótese evolucionista criava, era como uma escada onde cada sociedade acumularia “progresso”, desde o mais “primitivo” até o dito homem “civilizado”.

Por outro lado, o pensamento difusionista propunha o estudo da história concreta de cada cultura, os processos próprios de mudança, troca e empréstimo que as caracterizariam. É uma história com “h” minúsculo, de cada cultura particular, específica.

A história, no entanto, cada uma a sua maneira, permanece como tema de importância central no estudo da cultura para as duas escolas.

Radcliffe-Brown discordou desta vinculação que existia entre a compreensão do presente de uma cultura e o estudo do seu passado. O presente não precisava ser

necessariamente explicado pelo passado. Em termos mais técnicos a sincronia – presente – não está submetida à diacronia – história.

Estes dois termos exigem uma melhor explicação. Se estivermos jogando uma partida de xadrez e pararmos no vigésimo movimento para analisá-la, duas seriam as visões possíveis desta partida. Se analisarmos os movimentos e sua seqüência, desde o primeiro até o vigésimo, faríamos uma análise diacrônica. Explicaríamos o estado atual da partida através dos seus movimentos progressos. Se, diferentemente, efetivássemos uma análise das forças dentro do tabuleiro, das posições das peças no vigésimo movimento, dos valores atuais dos peões, bispos, torres, etc., estaríamos analisando sincronicamente.

A diferença é que a diacronia analisa o vigésimo movimento partindo da história dos dezenove movimentos anteriores e, por eles, estabelece seu conhecimento do vigésimo. A sincronia, por seu turno, centra sua análise no momento determinado pelo vigésimo movimento e, aí, se interessa pelas posições, forças e significados internos a este movimento.

Passando para a análise das culturas humanas, estas duas abordagens resultam em perspectivas diferentes de como conduzir um estudo antropológico. Para os que pensavam na história como a via explicativa do presente cultural, o centro da reflexão estava menos na compreensão teórica das instituições e mais nas transformações diacrônicas pelas quais passaram estas instituições. Mais simplesmente, para o historicista, seja ele difusionista ou evolucionista, o presente se conhece pelo passado e estudar a história das culturas significa conhecer a verdadeira dimensão da cultura.

Com isto, definitivamente, não concordou Radcliffe-Brown. Para ele a história conjectural, especulativa, contrastava fortemente com sua proposta de estudo funcional das sociedades.

Chegou mesmo a escrever que o verdadeiro conflito teórico na Antropologia não acontecia nem entre os diferentes tipos de difusionismo, nem entre estes e o evolucionismo. O verdadeiro ponto de ruptura, a discussão realmente importante, situava-se no plano das escolhas ou de uma abordagem historicista ou de uma abordagem funcional.

E vai ser este adjetivo funcional que vai deixar uma marca profunda na opção da Antropologia em direção a relativizar. O funcionalismo, que genericamente pode ser visto como um movimento que recobre uma parte muito significativa da produção antropológica, caminha inexoravelmente no sentido de empurrar o estudo do “outro”, da “diferença”, para fora do etnocentrismo.

A razão pela qual o funcionalismo relativizou pode ser encontrada no fato de que ele iria se opor ao estudo diacrônico e se conjugar com os estudos sincrônicos. Ao fazer esta opção a Antropologia se desvincula da história e parte para o estudo da sociedade do “outro” sem se preocupar com o passado desta sociedade. Isto é uma relativização fundamental na medida em que, se pensarmos bem, veremos que a preocupação com a história é, antes de tudo, uma preocupação típica da sociedade do “eu”. Sim, porque nem todas as sociedades buscaram valorizar o tempo linear, histórico, feito de acontecimentos sucessivos, como uma forma lógica e interessante para pensar sua própria existência.

A nossa sociedade, a sociedade do “eu”, tem nesta forma de conceber o tempo um instrumento básico para sua apreensão da vida. A Antropologia, neste sentido, como

que contrabandeava para a sociedade do “outro” uma concepção do tempo, e uma preocupação com ele, que nem sempre poderia ser lá encontrada.

Quando Radcliffe-Brown desamarra a Antropologia da História abre um imenso espaço para que a sociedade do “outro” se mostre tal como ela é. Ao procurar ver o “funcionamento” de uma sociedade o estudioso, por mais míope que seja, se obriga, ao menos, a pensar esta sociedade em seus próprios termos. Com isto, a diferença deixa de ser equacionada em torno do tempo histórico, o que a levava, como no evolucionismo, inexoravelmente para uma hierarquia de sociedades atrasadas e avançadas.

Assim, Radcliffe-Brown, com seu corte teórico, dá outras dimensões à Antropologia. O jogo entre o “eu” e o “outro” deixa, agora, de ter na hierarquia sua regra número um. É na trilha aberta por ele que a comparação dos diferentes se faz menos etnocêntrica. E, como já disse, mais relativa, mais complexa. Nesta linha, vamos ver que a busca de rigor teórico e precisão conceitual têm um papel importante a desempenhar no conjunto de sua obra.

Para ele, a sincronia deveria ser analisada por conceitos bem precisos. É o caso de noções como “processo”, “estrutura” e “função”, que são cuidadosamente definidas para formarem um esquema interpretativo da realidade social.

Em primeiro lugar, é importante que se saiba o que, ao certo, se constituía no objeto antropológico por excelência. A realidade concreta a ser estudada, observada, descrita, comparada e classificada pela Antropologia é um fluxo permanente, é um processo: o “processo social”. Pode ser percebido como o encadeamento das relações, das ações, das interações entre seres humanos ocupando “papéis sociais”. É esta amplitude de contato que acontece na vida em sociedade.

Por outro lado, dentro desta imensa diversidade de fatos do “processo social”, podemos perceber a existência de formas regulares, repetitivas, mais significativas que outras e que podem ser percebidas pela observação direta das ações cotidianas. Dentro do “processo social” a constância de determinados tipos de relação – a disposição de pessoas num certo número de famílias, por exemplo – aponta uma outra dimensão, a da “estrutura social”. Nela as ações e interações do “processo social” que se tornam significativamente repetitivas, recorrentes, formam redes complexas de relações sociais onde cada um e todos se encontram envolvidos sistematicamente.

É neste quadro, compondo-se com os conceitos de “processo” e “estrutura”, que a idéia de “função” complementa o esquema teórico. É ela que irá fazer a ligação entre “processo” e “estrutura”. É a ponte que permite o encadeamento lógico dos dois conceitos.

Radcliffe-Brown achava conveniente estabelecer uma comparação entre a Antropologia e as Ciências Naturais. Transportava termos das Ciências Naturais e, por analogia, os aplicava ao estudo da sociedade humana. Uma de tais analogias, tão a seu gosto, serve para explicar o conceito de “função e sua relação com “processo” e “estrutura”.

Comparava o sistema social ao corpo humano. Este, como um organismo complexo que é, tem a vida como um fluxo permanente que habita este corpo. A vida caracteriza um constante processo, o processo vital, de permanência obrigatória para a manutenção do organismo. Este organismo, por sua vez, possui uma estrutura composta de ossos, tecidos, fluidos, etc. A função estabelece a correlação entre o processo vital e a estrutura orgânica. Assim, o coração, por exemplo, desempenha a função de bombear

o sangue através do corpo. Se parar de executá-la, termina o processo vital e a estrutura orgânica, enquanto estrutura viva também desaparece.

Na sociedade, algumas instituições desempenham uma “função” crucial na manutenção do “processo” e da “estrutura”. Se estas funções forem suprimidas aquela sociedade se transformará numa outra diferente, onde outras instituições terão, por seu turno, outras “funções” cruciais. A sociedade não morreria, no mesmo sentido em que o corpo morre suprimida a função do coração, mas, atacada numa função básica, se descaracterizaria ao ponto de se transformar profundamente.

É evidente que as colocações teóricas de Radcliffe-Brown são, além de mais amplas, muito mais complexas, sutis, inteligentes e profundas que esta pretensa explicação. Espero que ele me perdoe. Mas, aqui procuro apenas demonstrar que, ao fazer a opção pelo estudo sincrônico, pagou o preço de uma forte relativização. Isto significou que, ao colocar novas questões em jogo, conseqüentemente teve de procurar, na produção teórica, novos instrumentos para pensá-las.

O importante aqui não é entrarmos em difíceis e detalhadas discussões de seu pensamento, mas percebermos o quanto suas idéias repercutiram num abalo do etnocentrismo.

E, me parece, abalaram o etnocentrismo principalmente por liberarem a explicação antropológica do “outro” de uma noção de tempo linear, histórico, produzido na sociedade do “eu”. A Antropologia, então, livre para estudar a sincronia, passa a poder esboçar uma tentativa mais solta de compreender o “outro”. Contando, principalmente, com instrumentos teóricos que eram criados, transformados ou suprimidos no contato direto do antropólogo com sociedades diversas.

O antropólogo, obrigado a estudos sincrônicos, tem de viajar. Tem de ir morar, experimentar a existência junto ao “outro”. Conhecer a diferença, experimentando-se a si próprio como diferente, por estar, por períodos significativos de tempo, fazendo “trabalho de campo” no mundo do “outro”. Neste sentido, Malinowski foi o grande viajante da Antropologia. O significado de seus estudos e da expressão “trabalho de campo”, para a Antropologia e para o processo de relativização, é de extrema importância e será visto um pouco mais adiante.

Antes, é necessário entendermos o quanto foi penoso e fundamental, na questão do etnocentrismo e de sua superação, a conquista de um espaço autônomo de movimento para a Antropologia.

Já vimos o papel aí desempenhado pela ruptura que Radcliffe-Brown estabeleceu entre Antropologia e História. Colocou ele com precisão que as duas disciplinas poderiam cooperar de diversas maneiras, mas seus projetos tinham rumos diversos.

Um outro nó, um outro lado do laço, e não menos importante para a autonomia antropológica, vai ser desatado por Émile Durkheim.

Qualquer estudante da vasta, bela e complexa obra deste grande mestre francês pode perceber que, em diferentes momentos e de várias formas, um tema aparece e se repete. Durkheim afirma categoricamente uma ruptura: o social não se explica pelo individual. Assim como os fenômenos psíquicos não se explicam pelos biológicos, o complexo pelo simples, o superior pelo inferior, também o todo – a sociedade – não se explica pela parte – o indivíduo.

Os fatos sociais são externos, autônomos, são fenômenos de natureza tal que recusam explicações outras que não a própria sociedade. Com isto, o social como objeto de estudo não apenas se afirma no presente, na sincronia, mas também se afirma como entidade autônoma, independente do indivíduo. Isto quer dizer que não pode ser reduzido a explicações de natureza diferente. Fatos sociais são dotados de uma sócio-lógica. São “coisas” no sentido de apresentarem propriedades que os marcam como algo fora das consciências individuais. São “coisas” ainda no sentido de que seu conhecimento requer uma certa atitude mental. São “coisas”, principalmente, no sentido de sua concretude que independe da natureza, que independe do indivíduo. São “coisas” porque autônomos.

E, assim, nesta afirmação Durkheim investe contra o reducionismo. Contra a tentação de explicar o fato social pela consciência individual. Investe contra a possibilidade de se diluir o objeto específico da Sociologia e da Antropologia a simples conseqüências de outros tipos de fenômenos.

Explicando melhor vou utilizar o próprio Durkheim que, no primeiro capítulo do seu livro *As Regras do Método Sociológico*, intitulado “Que é Fato Social”, procura defini-lo com muita clareza:

“É fato social toda maneira de agir fixa ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior; ou então ainda, que é geral na extensão de uma sociedade dada, apresentando uma existência própria, independente das manifestações individuais que possa ter”.

Acompanhando esta definição vemos que o fato social é (1) coercitivo, (2) extenso e (3) externo. Com isto ele queria, em primeiro lugar, demonstrar que o fato social coage, pressiona os indivíduos com uma autonomia que os submete à sua lógica. Em outras palavras, o fato social pressiona o indivíduo, torna-se uma força diante da qual este é coagido a uma participação independente da sua vontade.

Em segundo lugar, o fato social se estende por todo o grupamento onde ele acontece. Ninguém, envolvido dentro da extensão de um determinado fato social, pode dele se ausentar. Diante de fatos sociais que me envolvam não me é possível deles me excluir.

Em terceiro lugar, ele é externo ao querer e ao poder do indivíduo. Possui força autônoma, independente e própria, para além das manifestações individuais. É, o fato social, algo externo a cada membro de uma sociedade enquanto uma consciência particular. O fato social é, por todos e para todos, uma “coisa” que ultrapassa a cada um.

Aqui, novamente, me limito a rápidas pinceladas num aspecto do pensamento de Durkheim. A nós, que embarcamos neste turismo antropológico procurando pensar juntos a passagem do etnocentrismo à relativização, interessa antes de tudo ver que Durkheim levantou a questão da autonomia do social.

Na definição do fato social está cristalizada a independência deste tipo específico de realidade – a social – diante de explicações, racionalizações e interpretações provindas de um nível de lógica diverso desta realidade. O social tem seu próprio caminho; dentre os fatos humanos ele é um tipo único que não pode ser reduzido a nenhum outro tipo.

Na verdade, parece tudo muito simples e óbvio. De repente, alguém – Radcliffe-Brown – mostra que a Antropologia tem um projeto e a História, outro. Alguém mais –

Durkheim – mostra que o social tem uma particularidade que não se confunde com a soma dos indivíduos. Estas conquistas que podem parecer, à primeira vista, evidentes em si mesmas, exigiram, no entanto, um longo esforço de relativização.

Esta autonomia de um fenômeno e de uma disciplina para estudá-lo tem a equivalência de um corte longo, profundo, no intrincado bolo do saber. Esta autonomia tem a trajetória de um vôo alto, de um enfrentamento do “outro” e da “diferença” sem precedentes até então.

O estudioso dos fenômenos da sociedade recebe destas mãos a tarefa extremamente difícil de desvendar uma face da realidade – a face do social – cujo perfil mais radical começa, agora, a ser traçado.

As regras do jogo exigem muito mais dos parceiros. A “diferença” cara a cara, o “outro” com todos os seus desafios.

E, neste contato com a “diferença”, no repto lançado pela experimentação do relativismo, no abandono dos confortos e seguranças do etnocentrismo, Malinowski foi nosso grande viajante.

Sua obra *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* fala sobre o arquipélago formado pelas Ilhas Trobriand e das sociedades que as habitavam. Um argonauta era um tripulante de Argo, uma nave lendária na mitologia. É, também, o nome que se dá a qualquer navegador ousado. Para Malinowski, os índios trobriandeses eram navegadores e viajantes ousados. Para a Antropologia, Malinowski foi a grande ousadia de navegar a “diferença”, viajar ao “outro”. Este é o clima que se espelha logo na introdução do seu livro *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*.

“Imagine-se o leitor sozinho, rodeado apenas pelo seu equipamento, numa praia tropical próxima a uma aldeia nativa, vendo a lancha ou o barco que o trouxe afastar-se no mar até desaparecer de vista.”

Imaginou-se? Pois é, eis aí! Está inaugurado, assim, na Antropologia, aquele que é provavelmente o seu maior instrumento de relativização: o “trabalho de campo”. Com Malinowski, pela primeira vez, a grande “viagem” do “trabalho de campo” se realiza. Não que antes dele não se tivesse visitado o mundo do “outro” com o intuito de conhecê-lo. Mas, a força da passagem realizada por Malinowski é a transformação da visita ao mundo do “outro” pelo efetivo “trabalho de campo”. Os trinta e um meses vividos por ele nas aldeias das Trobriand marcam a qualificação desta passagem.

Lá, Malinowski dedicou-se, entre outras tarefas, ao estudo de uma “festa”. Esta “festa” chamava-se Kula e consistia muito simplesmente numa troca de presentes entre parceiros predeterminados, escolhidos de antemão, nas ilhas circunvizinhas. No circuito do Kula trocavam-se braceletes e colares que, para os parceiros, eram plenos de valor e significado. Os braceletes, feitos de conchas brancas, e os colares, de conchas vermelhas, são sempre mantidos no circuito de cerca de duas dezenas de ilhas e demoram de 2 a 10 anos para dar a volta completa e retornar ao ponto de partida.

O ideal é que, no fim de cada ciclo, os indivíduos participantes das trocas fiquem de posse dos objetos que tinham no início. Qualquer um que, neste processo, tentasse obter mais do que aquilo que deu no início pagaria a pena de uma desonra dura e definitiva.

Como estas transações, que mais caracterizavam o Kula, não eram comerciais, qual seria o sentido desta troca de braceletes e colares? Qual o valor que tinham? Por que eram tão importantes para os ilhéus de Trobriand?

Aqui começa a grande viagem, o vôo alto de Malinowski na sociedade do “outro”, de onde consegue, finalmente, fechar o ciclo e repensar o próprio “eu”. Neste momento, procurando o sentido dos objetos do Kula, ele vê que estes objetos possuem, na nossa sociedade do “eu”, similares que podem ser comparados.

Visitando o castelo de Edimburgo, observava as jóias da Coroa do Império Britânico e o guia da excursão começa a contar as histórias vinculadas a cada objeto. Nisto, Malinowski teve a sensação de ser transportado para Trobriand e ouvir, dos seus amigos nativos, belas histórias ligadas aos braceletes e colares de conchas. Objetos de valor britânicos e trobriandeses se equivalem se pensados na relação com seus contextos. O importante, nas duas culturas, é que os objetos valem não pelos seus aspectos utilitários ou comerciais, mas pela sua posse pura e simples. Pelas histórias de feitos heróicos de lendários possuidores, eles valem pela glória, pelos sentimentos ligados ao prazer de possuí-los.

Acompanhando Malinowski, todos os leitores já devem ter percebido que ele abriu o caminho de um novo tipo de comparação possível. A comparação relativizadora.

Diferentemente do nosso missionário do primeiro capítulo que retirou objetos de um contexto cultural e aplicou-os em outro fazendo com isso um uso estético de objetos originalmente técnicos, Malinowski comparou objetos com seus respectivos contextos e destes para outra cultura onde também examinou contexto e objetos. Esquemáticamente falando, a comparação de Malinowski foi dos braceletes e colares do Kula com seu significado na sociedade trobriandese *versus* jóias da Coroa Britânica com seu significado na sociedade inglesa. Comparou relativizando o “eu” e o “outro”.

A comparação relativizadora, o trabalho de campo, a autonomia da Antropologia diante da História e do fato social frente ao individual são passos gigantescos. Passos gigantescos nesta disciplina que, a cada momento, ousou sempre.

Do etnocentrismo à relativização a Antropologia foi criando seus instrumentos de abertura. Idéias, métodos, teorias de compreensão da diferença foram fazendo das sociedades do “outro” um espelho para a sociedade do “eu” e não um fantasma a ser exorcizado.

O “outro” é, cada vez mais, a “diferença” feita alternativa possível de existência. Com os vôos altos de Durkheim, Radcliffe-Brown e Malinowski começa a se impor esta perspectiva relativizadora no jogo da Antropologia. Resta agora confirmar esta perspectiva, dar a volta por cima do etnocentrismo e eleger a diferença como conquista. A viagem de Malinowski e sua afirmação do trabalho de campo obriga a ida na direção do “outro”. Ele mesmo, comparando com relativismo, aponta um caminho fundamental: o “outro” é, também, uma fonte possível de reflexão, de transformação até, da própria sociedade do “eu”.

A VOLTA POR CIMA

Em 1908 muitos dos nomes citados ao longo dos capítulos anteriores estavam produzindo sua Antropologia. Claude Lévi-Strauss estava nascendo. Com ele iriam nascer, também, algumas das mais importantes obras da literatura antropológica.

Cerca de cinquenta anos depois, ao dar a aula inaugural da cátedra de Antropologia Social no Collège de France, faria uma homenagem a todos os grandes mestres, fundadores e pioneiros da disciplina. Encerrou, porém, sua palestra falando do “outro”. No caso, Lévi-Strauss homenageia os “índios dos trópicos e seus semelhantes pelo mundo afora”, que são, para ele, merecedores de muita ternura. Diz-se, ainda, devedor do que aprendeu com eles, e suas últimas palavras, nesta aula, são para lembrar que destes “outros” gostaria de ser, entre nós, “discípulo e testemunha”.

Tudo isso indica muito daquilo que venho procurando demonstrar deste longo caminho que a Antropologia percorreu no sentido da relativização. Em todos os passos dados por esta “ciência da diferença” você, leitor, pode ter observado a existência constante de uma tentativa, quase um compromisso. Trata-se de escapar ao etnocentrismo, a uma percepção do “outro” que fosse centrada no próprio “eu”. Trata-se, acredito, ao longo de todas as diversas formas de se pensar antropológicamente, de uma busca de compreensão do sentido positivo da diferença. Acho que a Antropologia sempre soube, mesmo em seus momentos mais distantes, que conhecer a diferença, não como ameaça a ser destruída, mas como alternativa a ser preservada, seria uma grande contribuição ao patrimônio de esperanças da humanidade.

Foi este o lado da Antropologia que tentei buscar na medida em que o vejo como o principal motor, a força fundamental, que cedo se instaurou como capaz de contrabalançar o etnocentrismo.

O etnocentrismo está calcado em sentimentos fortes como o reforço da identidade do “eu”. Possui, no caso particular da nossa sociedade ocidental, aliados poderosos. Para uma sociedade que tem poder de vida e morte sobre muitas outras, o etnocentrismo se conjuga com a lógica do progresso, com a ideologia da conquista, com o desejo da riqueza, com a crença num estilo de vida que exclui a diferença.

Mas, a “diferença” é generosa. Ela é o contraste e a possibilidade de escolha. É alternativa, chance, abertura e projeto no conjunto que a humanidade possui de escolhas de existência. Creio que foi isto que o jogo da Antropologia, de alguma forma, sempre soube. A própria opção de ser o estudo do “outro”, estando ele na porta da rua, numa ilha do Pacífico ou nas savanas do Brasil central, já atesta, de toda evidência, esta “vocaçãõ” da Antropologia de preservar a experiência da diversidade.

Assim, ao falar sobre o tema do etnocentrismo procurei fazê-lo exatamente por dentro de uma ciência, de um campo de conhecimento, de uma disciplina que foi obrigada a sentir mais de perto, à flor da pele, essa questão do etnocentrismo.

Nesta série de pequenas viagens pelo interior da Antropologia, acompanhamos como um dos seus conceitos centrais – o de cultura – foi se relativizando. E o foi precisamente porque mais e mais a Antropologia alçava seu vôo autônomo, independente, mais e mais repassava esta autonomia para a compreensão do “outro”.

Se não vejamos: de todo este retrospecto de algumas das principais vertentes da Antropologia Social vimos sempre o conceito de cultura como que articulado, conjugado, preso a uma determinada visão da história humana. Isto, me parece, colocou sempre problemas para uma compreensão relativizadora da sociedade do “outro”.

O paradoxo da Antropologia está no fato de ser um tipo de ciência, de reflexão, nascida e criada na sociedade do “eu” com vistas ao estudo das formas diversas com que os seres humanos assumiram sua existência na terra. Este paradoxo levou, muitas vezes, a Antropologia a ter como parâmetro, modelo, norma constante, para pensar o mundo do “outro”, os costumes, comportamentos e idéias do mundo do “eu”. A Antropologia havia de pensar com instrumentos do mundo do “eu” porque este é o mundo onde se criou.

Com o “trabalho de campo” o mundo do “outro” começa a ter presença, na vida concreta dos antropólogos, como uma experiência da diversidade. Esta experiência começa a invadir a própria teoria antropológica que passa assim a se influenciar pelo mundo do “outro”.

Por exemplo, durante muito tempo os primitivos, os índios, ou melhor, as sociedades tribais, como menos etnocentricamente convém chamá-las, foram vistas como tendo uma economia de subsistência. Isto, na verdade, seria o óbvio, pois o objetivo de qualquer sistema de produção é fazer subsistir os indivíduos que dele fazem parte. Mas, o que estava por trás desta idéia era a imagem da sociedade tribal como que lutando frente ao meio ecológico, utilizando seus poucos recursos técnicos para não morrer miseravelmente de fome.

Esta imagem de uma sociedade esmagada por uma incapacidade de maior produção é que se encontra por trás da noção de economia de subsistência. Economia de subsistência se traduz, neste sentido, em economia de sobrevivência ou, mais diretamente, de miséria.

Mas, será esta uma verdade integral e indiscutível? Parece que não! Observando, comparando, estudando a vida destas sociedades, um professor americano, antropólogo Marshall Sahlins, comprova que, nelas, muito pouco tempo é dedicado a atividades econômicas. Três ou quatro horas por dia, com muitas interrupções e com apenas parte da população se empregando na tarefa, parecem ser suficientes para satisfazer materialmente as necessidades do grupo.

Ora, uma máquina produtiva que, dedicando-se tão pouco a esta tarefa, se desincumbe dela de forma tal que não falta nada para ninguém, está muito longe da imagem de uma economia de subsistência, sobrevivência ou miséria. Muito pelo contrário, esta economia permite a existência de uma sociedade de abundância.

Aqui podemos ter o exemplo do significado do respeito aos dados etnográficos, dados obtidos pelo trabalho de campo, que podem transformar a teoria antropológica. Para uma sociedade – a nossa – que tem o objetivo da acumulação sistemática, uma outra – a deles –, que não pratica esta acumulação, seria necessariamente pobre e miserável. Perceber que as sociedades tribais não acumulam não porque não podem, mas porque não querem, porque fizeram uma opção diferente, é perceber o “outro” na sua autonomia. Isto se torna possível, em larga medida, pelo trabalho de campo.

Assim, quando a Antropologia se deixou guiar pelas certezas da sociedade do “eu”, sempre que estas certezas foram os modelos exportados como valor de verdade, a Antropologia contrariou sua vocação de preservar a experiência da diversidade.

Isto se deu de forma muito clara quando o modelo da Antropologia foi o conceito de história. Quando este conceito, ou melhor, esta forma de ver a passagem do tempo, foi, então, encaixada com os conceitos de cultura, a complicação se tornou ainda maior. Parece que, em vários momentos da teoria antropológica, aconteceu uma exigência de compatibilidade entre os conceitos de cultura e história. Como se a nossa maneira de conceber o tempo – a história – fosse um modelo eficaz para o estudo de todas as formas da experiência humana – a cultura.

Assim, as noções de cultura estavam vinculadas à contrapartida de uma definição de história. E, vice-versa, a definição de história era legitimada, se tornava mais “verdadeira”, quando havia uma determinada visão da cultura.

Com o evolucionismo tudo isto fica muito nítido. Ali se definia a história da humanidade como uma trajetória única, como um grande rio no qual todas as sociedades navegavam juntas.

A esta visão de história correspondia a visão da cultura como listagem de fenômenos que seriam o sentido da vida em qualquer lugar. Todas as culturas teriam de viver experiências iguais, já que todas eram impulsionadas pelo mesmo motor histórico. A cultura evolucionista e a história evolucionista são solidárias; mais que isto, são reciprocamente definíveis.

A visão de cultura como itens corresponde a da história como trajetória única. É o que comumente se convencionou chamar “História da Civilização”. Nesta perspectiva o mundo é mostrado do Egito para a Grécia, desta para Roma e por aí vai até um capítulo final tipo “Panorama do Mundo Atual”. Lembram-se das aulas de História? Do vestibular? Do livro didático? Pois é. Esta perspectiva só é possível quando se leva fé num caminho da humanidade em busca de um desenvolvimento acumulativo permanente. Ainda mais, quando se acredita que todos sempre procuraram respostas para as mesmas perguntas; ou seja, quando se admite que a cultura é feita de itens iguais em toda parte.

Esta perspectiva – da história e da cultura – é o que podemos chamar de totalizadora. Totalizadora porque explica tudo e encaixa qualquer diferença concretamente existente numa única, grande e completa explicação. Numa palavra: o “diferente”, o “outro” é atrasado. É um passado pelo qual já passei, porque evolui, progredi. É, na verdade, uma perspectiva nada relativizadora de pensar a diferença.

Já com o difusionismo de Boas e seus alunos a coisa toda parece menos etnocêntrica, mas ainda bastante problemática. A cultura deixa de ser uma lista de itens e é afogada na escolha de um único aspecto que domina tudo e acaba por defini-la.

A cultura vai ser entendida como moldada, ou pelo ambiente, ou pelo indivíduo, ou pela linguagem. É claro que a acentuação num ou noutro destes fatores faz diferença, mas um traço comum atravessa todas estas abordagens. Do momento em que se privilegia um lado da cultura, qualquer que seja, como capaz de explicá-la inteiramente, no fundo está-se fazendo uma redução da cultura global a um efeito reflexo deste lado privilegiado.

Ainda assim, esta idéia de culturas particulares com problemas e soluções diversas tem, numa idéia de história, também particular, de trajetórias distintas, sua contraparte. Outra vez os dois conceitos se conjugam. A noção de história deixa de ser a da humanidade como um todo e passa a ser procurada nos homens concretos com todas as

suas diversidades. Nesta perspectiva, tudo se relativiza, mas pagando o preço de reduzir a cultura a uma espécie de consequência de um de seus próprios lados.

Com Durkheim, Radcliffe-Brown e Malinowski a idéia de cultura toma uma força extraordinária e se desprende da História. No plano da observação do “outro” a regra do jogo é a sincronia e, para conhecê-la, experimentar a barra da “diferença” através do trabalho de campo. No plano teórico, a noção de fato social consagra a autonomia do objeto de estudo das ciências sociais. Colocava-se, assim, nitidamente a possibilidade de um entendimento da cultura humana de um ponto de vista não histórico.

Passamos, pois, de um “movimento” onde a História era ordenadora dos estádios das culturas humanas para outro onde se torna particular a cada uma delas e chegamos ao movimento onde entender uma cultura dela independe.

Agora chega o “movimento” em que a Antropologia e, através dela, a sociedade do “outro” deixam de ser pensadas por categorias, noções e concepções da sociedade do “eu” e passam a poder pensá-las e relativizá-las. Em outras palavras, as noções da Antropologia tornam-se capazes de pensar igualmente a nossa sociedade e aquelas que dela diferem. Assim, o conceito de tempo linear, histórico, totalizador das “diferenças”, pode passar a ser questionado.

Neste questionamento, a Antropologia vai atingir um dos centros principais, o coração por assim dizer, da maneira pela qual a nossa sociedade concebe a existência. A Antropologia se permite mostrar que a nossa concepção de tempo não é nem absoluta nem universal. É, simplesmente, a concepção de uma sociedade entre outras e que vale tanto quanto qualquer outra.

É o próprio Lévi-Strauss quem, sem descartar o valor da história como instrumento de conhecimento, se pergunta sobre qual história estamos falando quando nossa sociedade quer fazer dela a principal forma de entender o “outro”. Será história aquilo que os homens fazem no seu cotidiano sem saberem que estão fazendo? Ou será o que fazem os historiadores sabendo que estão fazendo uma história dos homens? Pode, também, ser a interpretação filosófica feita tanto sobre a história dos homens quanto sobre a dos historiadores.

Você, leitor, se sente fazendo história, sendo parte dela, estudando o que fazem aqueles que você acha que fazem história ou simplesmente pensando sobre tudo isso filosoficamente?

O livro onde Lévi-Strauss se faz estas perguntas chama-se *Pensamento Selvagem*. Nas páginas onde se questiona sobre a história está travando um debate com as idéias de Jean-Paul Sartre. Este é o último capítulo do livro. Antes, nos capítulos anteriores, ele demonstra, entre outras coisas muito importantes para o conhecimento do ser humano, a existência de uma forma alternativa de se conceber o tempo.

Por incrível que possa parecer, muitas culturas e sociedades ao redor do mundo não acharam a perspectiva histórica (nossa maneira de pensar o tempo) suficientemente interessante para adotá-la. Para elas, o tempo e a sua passagem não é a cadeia onde se entrelaçam os acontecimentos.

Ou seja, possuem muito pouco sentido no seu entendimento da existência.

Um exemplo pode nos facilitar muito aqui. O antropólogo brasileiro Roberto Da Matta conviveu com e estudou um grupo de índios do Brasil central chamados

Apinayés. Para um Apinayé, diz ele, a unidade, o fluxo, a continuidade do seu mundo não é fruto de uma noção de tempo, tipo causa e conseqüência. É, tentando explicar poeticamente, um jogo de espelhos. Um no céu, outro no chão.

O Apinayé concebe a existência de um “presente anterior” onde o mundo se forma. Uma espécie de “tempo da aurora” universal onde o homem adquiriu sua existência. Esse tempo se contrapõe, é espelho do “presente atual” que procura reproduzi-lo.

Tudo o que foi realizado no “presente anterior” é o mesmo que se realiza no “presente atual”. O passado é um tempo que se reflete no de hoje como um ciclo que permanentemente oscila entre dois pontos – “presente anterior” e “presente atual” –, que são como dois momentos fixos.

O tempo não é, tal como para nós, um fluxo, uma linearidade ininterrupta, mas, para um Apinayé, o tempo é sentido, pensado e vivido como descontinuidade. Houve o tempo da aurora onde se fixou a existência e há o tempo do agora onde se pratica aquela forma de existir.

Talvez isto possa parecer extremamente complexo, estranho e ininteligível até. E é mesmo, na medida em que esta concepção de tempo nos exige que relativizemos a nossa. Dá para sentir, por esta pequena experiência de entender algo tão fundamental para o “outro” como o tempo, o quanto é difícil o processo de relativização. Dá para sentir o quanto a Antropologia foi obrigada a batalhar, desdobrar-se, revirar-se para atingir uma compreensão de coisas como esta. Muito mais simples seria dizer que o “outro” não sabe o que é o tempo ou que sabe, mas de maneira errada. Mais fácil, enfim, seria aplicar ao “outro” a nossa concepção de tempo pura e simplesmente.

Estes e outros exercícios de sair de si mesmo, de relativizar, foram realizados pela Antropologia. A cada novo estudo antropológico que se realiza temos como que um movimento no sentido de procurar conhecer o “outro” na forma como este “outro” experimenta a vida. Em termos mais simples, o que se quer saber é como os Apinayé, no caso, pensam o seu mundo, seu tempo, sua existência, e não explicar os Apinayé pelo nosso mundo, nosso tempo, nossa existência.

Mas, para isto a Antropologia foi obrigada a municiar-se de teorias, métodos e, até mesmo, de uma redefinição de seu papel como ciência.

Uma das idéias mais importantes nesta perspectiva foi colocada em discussão num livro chamado *A Interpretação das Culturas*, do antropólogo americano Clifford Geertz. Ele diz que a Antropologia não é uma ciência de tipo experimental que tenha como objetivo a procura de leis gerais e constantes. Ela é uma ciência interpretativa que busca apenas conhecer os significados que os seres humanos, tanto na sociedade do “eu” quanto do “outro”, dão às formas pelas quais escolheram viver suas vidas.

Leva ainda adiante esta idéia apontando que uma das finalidades da disciplina é ser uma espécie de “arquivo universal”, de “catálogo geral” das alternativas humanas de existência. Os ilhéus de Trobriand que faziam a cerimônia do Kula, estudada por Malinowski, à qual nos referimos no capítulo anterior, não existem mais. No entanto, os trobriandeses estão aí vivos, enquanto uma experiência social alternativa à nossa, pelo trabalho de Malinowski.

O mundo muda; destrói sociedades, cria outras. Aniquila experiências sociais e propõe novos projetos de viver. A Antropologia, ao contrário, fixa de maneira

recuperável as existências que se esvaem, as formas de experimentar a riqueza da vida que amanhã podem não estar mais disponíveis. Numa palavra: procura colocar ao alcance do ser humano as respostas existenciais que deram os vários “outros” pelo mundo afora.

Esta tarefa, tanto humilde quanto generosa, passa a ser possível quando a Antropologia encontra o que parece ser uma espécie de vocação. Aquela de ser uma ciência, um saber, um conhecimento ou, se quisermos, uma literatura que não é das verdades absolutas, mas das interpretações relativas. Para tanto foi fundamental uma nova definição de cultura onde diferentes possibilidades foram exploradas. Para se pensar o fenômeno da cultura, enfatizando sua dimensão interpretativa, um conceito de cultura suficientemente aberto permitindo o encontro com o “outro”. Melhor dizendo, o fenômeno das culturas humanas vai ser visto como a alternativa que sociedades concretas escolheram de organizar, classificar e praticar sua experiência.

Assim, vários e importantes antropólogos procuraram juntar o conceito de cultura com a idéia de um código. Um código é uma espécie de “linguagem” compartilhada, pela qual “falamos” uns com os outros, trocamos mensagens, utilizando símbolos de diferentes tipos. Qualquer coisa pode se tornar um símbolo e estes se organizam em sistemas que são, por assim dizer, como que mapas, conjuntos de regras para o pensamento e a ação.

A cultura, nessa linha, pode ser vista como um texto de teatro que aprendemos e representamos e os outros atores nos entendem e conosco contracenam porque também conhecem o texto. Pode também ser vista como uma teia, metáfora explorada por Clifford Geertz, onde o homem tece seus significados e está a eles preso e dentro deles vive.

Cada um de nós, enquanto ator social, existe e troca mensagens dentro do código fundamental que temos em comum. Este código é a cultura. Nesse sentido, cada cultura atribui significados, sentidos, destinos próprios, seja ao seu “tempo”, seu “corpo”, sua “morte”, sua “sexualidade”, etc. Tal como um código, a cultura “fala” da existência. Ela simboliza esta existência segundo as regras do seu jogo.

Sendo entendida como um sistema de comunicação que dá sentido à nossa vida, as culturas humanas constituem-se de conjuntos de verdades relativas aos atores sociais que nela aprenderam por que e como existir. As culturas são “versões” da vida; teias, imposições, escolhas de uma “política” dos significados que orientam e constroem nossas alternativas de ser e de estar no mundo.

Todas as dimensões de uma cultura – da comida à música, da arquitetura à roupa e tantas mais – são pequenos conjuntos padronizados que trazem dentro de si algum tipo de informação sobre quem somos, o que pensamos e fazemos. Estes conjuntos são logicamente entrelaçados e compõem o código, o sistema de comunicação mais amplo, que seria a própria cultura de determinada sociedade.

O que faz, então, a Antropologia diante da cultura assim definida? Qual sua forma para conhecer estes sistemas de comunicação nos quais vivem os seres humanos?

O ofício do antropólogo é captar as lógicas e práticas através das quais todos nós atualizamos os códigos de nossas culturas. Em termos mais precisos, seria interpretar este fluxo do discurso social, conhecer as diferentes realidades confeccionadas pelo homem, guardar, enfim, as alternativas existenciais através das quais a humanidade se move. Quaisquer que sejam as possibilidades da Antropologia ela, ao menos, livrou-se,

definitivamente, de confundir a singularidade cultural da sociedade do “eu” com todas as formas possíveis de existência do “outro”.

Quando pensamos na fuga ao etnocentrismo, que significa o questionamento de noções como “economia de subsistência” ou “tempo como história”, vemos o quanto a Antropologia já percorreu do caminho no sentido do “outro”.

Este caminho, do etnocentrismo à relativização, é trilhado na medida em que, em todos e cada um dos domínios dentro de uma cultura, a Antropologia discorda do princípio da sociedade do “eu” como medida de todas as coisas.

Este é, por exemplo, o caso do domínio das relações de parentesco. O nosso sistema supõe que a família deva transmitir e localizar toda uma série de bens, direitos e deveres. Herança, propriedade, nome e até mesmo um estilo de corpo e traços do rosto ou uma certa forma de personalidade e sentimento. Mas, de jeito nenhum supõe que ela determine com quem devo casar, quem serão meus amigos e aliados.

Na nossa sociedade o casamento é assumido como um ato individual, uma escolha psicológica, dita livre e guiada pela ideologia do amor romântico. O sentimento que une os cônjuges expressa tendências, preferências e escolhas que pertencem ao indivíduo.

Assim, sistemas de parentesco, encontrados nas sociedades do “outro”, que determinam não apenas os parentes consangüíneos – pais, irmãos, etc. – mas também, e às vezes principalmente, parentes afins, como o cônjuge, pareciam, para dizer o mínimo, absurdos.

Estes sistemas ficavam praticamente incompreensíveis aos nossos olhos ocidentais sempre que se tentava entendê-los tomando a família nuclear (marido, mulher e filhos) como o centro a partir do qual se deveria pensar todo o parentesco. Lévi-Strauss vai mostrar, num famoso livro, *As Estruturas Elementares do Parentesco*, que a nossa visão da família nuclear como coração do sistema e unidade auto-suficiente é etnocêntrica.

Se entre nós a escolha do cônjuge, o lado, portanto, da afinidade no parentesco, é decidida individualmente, em muitas sociedades do “outro” esta escolha é fortemente determinada. Isto quer dizer que, para entender estes sistemas de parentesco, é necessário ver que o coração, o centro deste sistema, a chave para sua compreensão, está numa unidade que inclua também a afinidade.

Disso resulta, nos próprios termos de Lévi-Strauss, um outro tipo de “átomo de parentesco” que junta os elos da fraternidade, descendência e afinidade. A afinidade nestes sistemas, mostra ele, não é um dado psicológico, de “foro íntimo”, mas um fator estrutural sem o que não se compreende sua lógica e seu sentido social.

Tudo isto indica que a Antropologia, para compreender o “outro”, se obriga sistematicamente a sair das concepções da sociedade do “eu”. Qualquer que seja a arena onde se discute a cultura humana, seja no “parentesco” ou na “economia”, seja na “individualidade” ou na “história”, a compreensão do “outro” chega a um ponto irreversível: a recusa de assumir a sociedade do “eu” como juízo final onde se encontra a verdade.

Aqui voltamos direto ao nosso tema. O que é, enfim, etnocentrismo? Acredito que a resposta está dada em cada um destes pequenos, por vezes quase invisíveis, movimentos que aconteceram na Antropologia. Tudo isso é muito pouco, realmente,

frente a um sem-número de ideologias, morais, princípios e juízes espalhados na nossa sociedade, constituindo um sem-número de estereótipos do “outro” A Antropologia é uma pequena ilha num oceano de pensamentos e práticas sociais marcadamente etnocêntricas.

Nas relações internacionais, interétnicas, nos costumes políticos, na indústria cultural, sua exploração econômica e até mesmo na observação do comportamento do nosso vizinho ou em vários outros espaços de pensamento e de ação social, muito pouco se relativiza. O que se passou na Antropologia, como vimos nesta pequena viagem por algumas de suas paisagens, foi ao preço de enfrentar a complexidade que significa sair do etnocentrismo.

A Antropologia reflete, no jogo de seus movimentos, conjuntos de idéias, conceitos, métodos e técnicas que, na tensão do relacionamento entre o “eu” e o “outro”, procuram a relativização como possibilidade de conhecimento. O ser da sociedade do “eu” e os da sociedade do “outro” devem estar mais perto do espelho onde as diferenças se olham como escolha, esperança e generosidade. Devem estar, também, mais longe das hierarquias que se traduzem em formas de dominação.

Enfim, o etnocentrismo é exorcizado. O mundo no qual a Antropologia pensa se torna complexo e relativo. Chegamos ao ponto de voltar dessa viagem. A ida ao “outro” se faz alternativa para o “eu”. O plano onde as diferenças se encontram, onde o “eu” e o “outro” se podem olhar como iguais, onde a comparação se traduz num enriquecimento de possibilidades existenciais, é o plano mais amplo e profundo de um humanismo do qual o etnocentrismo se ausenta.

Este, acredito, é o plano para onde a Antropologia encaminha nosso pensamento. Aí, no lugar em que ela exerce seu esforço de aprendizado, sentimentos, pensamentos e práticas etnocêntricas se complexificam, se transformam, se relativizam. Aí também, no encontro entre o “eu” e o “outro”, emerge uma compreensão do ser humano, a um só tempo, problematizada e generosa.

INDICAÇÕES PARA LEITURA

Em primeiro lugar um clássico na literatura antropológica sobre o assunto: é o livro *Raça e História* de Claude Lévi-Strauss. Nele são debatidas as questões do “etnocentrismo”, das “raças”, da “evolução”, da “história” e da “cultura”. É um belo livro sobre o respeito à diferença e à igualdade de direitos entre os seres humanos. Extremamente interessante, pequeno, rico, com várias traduções para o português. Creio que a mais acessível saiu no volume Lévi-Strauss da coleção “Os Pensadores”. O livro é simples, gostoso de ler e repleto de idéias que servem para debates profundos sobre a humanidade. Foi escrito originalmente a pedido da UNESCO e por ela publicado em 1952.

Em termos de Brasil, o excelente livro do professor Roberto Da Matta, cujo título, *Relativizando: Uma Introdução à Antropologia Social*, já diz muito sobre a posição assumida no tratamento dos temas. É um livro que permite uma primeira aproximação com a Antropologia no que, acredito, seja um de seus melhores aspectos: a possibilidade de relativizar e conhecer o “outro”.

Dois livros do antropólogo francês Pierre Clastres, *Arqueologia da Violência* e *A Sociedade contra o Estado*, são maravilhosos e polêmicos, tratando de relativizar e mostrar dimensões diversas de fenômenos como a economia e a política, entre outros. Vários livros da coleção “Primeiros Passos” podem mostrar muitas formas de fugir ao etnocentrismo. A própria idéia de perguntar “o que é?” já significa um primeiro passo no sentido da relativização.

Biografia

Everardo P. Guimarães Rocha



Carioca nascido em 1 de outubro de 1951, fiz meus estudos pré-universitários no Colégio São Vicente de Paula e, em 1975, formei-me em Comunicação Social na PUC do Rio de Janeiro.

Em seguida, entrei para o Mestrado de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, completando o curso em 1979. Obtive, ainda, em 1982, o grau de Mestre em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da UFRJ. Nesta instituição, sob a orientação do Prof. Dr. Roberto da Matta, escrevo a dissertação “Magia e Capitalismo: um estudo antropológico da publicidade” na qual investigo a ideologia dos anúncios publicitários e procuro compará-los aos mitos, rituais e ao pensamento mágico das sociedades tribais.

Atualmente, sou professor do Departamento de Comunicação Social da PUC/RJ, bolsista do CNPq e curso o Doutorado em Antropologia Social do Museu Nacional. Tenho diversos trabalhos publicados, entre os quais “Um índio Didático” na coletânea *Testemunha Ocular: Textos de Antropologia Social do Cotidiano* da Editora Brasiliense.

A carreira como pesquisador me levou, entre outras “viagens”, à realização de estudos para o roteiro do filme *Quilombo* de Cacá Diégues onde apareço rápido, porém sinceramente, como ator.