

Antropologia: uma revisão teórica

SETEMBRO, 2006

SUMÁRIO

1. O Abandono do Paraíso: reflexões sobre o conceito de cultura	3
1.1 Antecedentes históricos.....	3
1.2 A expulsão do paraíso	4
1.3 “A ignorância é vizinha da maldade”	6
1.4 Sociedades complexas e relativismo cultural.....	8
2. A Noção de Transformação Simbólica em Antropologia.....	11
2.1 Entre a Cultura e a Razão Prática.....	12
2.2 Uma nova dimensão do pensamento antropológico	14
3. Émile Durkheim sua herança no pensamento antropológico francês e inglês no século XX.....	17
4. Definição das possíveis interrelações entre os termos cultura-sociedade-natureza e suas implicações teóricas	22
5. Boas, Durkheim e os evolucionistas	24
6. Geertz e o conceito de cultura.....	28
7. Raça e Cultura Nacional	33
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	36

1. O Abandono do Paraíso: reflexões sobre o conceito de cultura

Dos tantos conceitos que permeiam as ciências, talvez nenhum tenha tantas implicações quanto o de cultura. O tema que hoje é objeto central da Antropologia tem se desenvolvido ao mesmo tempo em que se esboçam conceitos como homem e natureza. A noção de cultura foi abraçada pela Antropologia, nas últimas décadas do século XIX (Velho e Castro, 1978) quando a disciplina se consolidava, diferenciando-se das ciências naturais. Mas até que tivéssemos a cultura tão intimamente ligada ao homem como um ser social, um árduo e duro caminho foi trilhado por pensadores que se debateram para formular uma teoria sobre o homem e responder a pergunta: se todos os homens são animais que têm em comum o mesmo aparato físico (corpo), o que faz com que a humanidade se caracterize por uma colcha de retalhos, tamanhas as diversidades encontradas nos diferentes pontos do planeta?

1.1 Antecedentes históricos

Foi o inglês Edward Tylor, em 1871, o primeiro a definir o conceito de cultura tal como foi abraçado pela Antropologia. Ao definir cultura como um “todo complexo que inclui conhecimentos, normas, arte, moral, leis, costumes e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade” (Laraia, 1986), Tylor abriu caminho para que o homem passasse a ser estudado como um animal que se transforma pela cultura, ao mesmo tempo que ele a transforma. Antes de Tylor, o termo foi desenvolvido na Alemanha, onde designava os aspectos espirituais de uma comunidade. O termo civilização, também utilizado, referia-se às construções materiais e, por conta disso, identificado mais com o Ocidente, dando às grandes sociedades européias o status de civilizadas (Velho e Castro, 1978). Aos povos americanos, asiáticos, africanos ou australianos era dada a característica de possuir cultura, mas não formavam civilização.

A força do conceito esboçado por Tylor, não mais distinguindo cultura de civilização, mas agregando os dois conceitos que passam a ser complementares, não foi suficiente para derrubar as bases sólidas em que se apoiavam os alemães e, ainda hoje, são recorrentes, principalmente, no senso comum: a íntima relação entre os conceitos de natureza e cultura. A noção de que, assim como a estrutura física humana, o comportamento do homem se pautaria por regras predeterminadas pelo ambiente, pela biologia e até mesmo por forças divinas seria ainda por muito tempo um entrave para o conceito atual de cultura que tem em Clifford Geertz um de seus maiores alicerces quando este diz que “o homem é um animal amarrado em teias de significado que ele mesmo teceu. Assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental,

mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado” (Geertz, 1978).

Ao defender o significado dessas teias como a noção de cultura, Geertz parece enterrar, pelo menos entre os teóricos, o que se convencionou chamar determinismo que, já na Antigüidade, tentava explicar as marcantes diferenças de comportamento entre as sociedades (Laraia, 1986). Algumas teorias, por exemplo, davam conta da ocorrência de povos mais inteligentes em áreas mais quentes, para citar algumas das idéias de determinismo geográfico. Já o determinismo biológico que, entre outras coisas, defendia capacidades inatas a determinadas raças, talvez tenha sido uma das teorias mais fortes e ainda pauta estudos não-antropológicos, principalmente no ramo das ciências biológicas. Basta ver a grande quantidade de pesquisadores que buscam no código genético as explicações para as mais variadas formas de comportamento.

Essas idéias foram sendo refutadas aos poucos, na formação da disciplina antropológica, por não explicarem a fundo a diversidade cultural entre as sociedades e dentro de uma mesma sociedade. Eles deixaram de caber dentro de uma ciência que começou a definir sua especificidade enquanto uma ciência social, distanciando-se das ciências naturais. Enquanto as ciências naturais têm como objeto de conhecimento eventos possíveis de serem estudados de forma isolada, que seguem leis físicas ou matemáticas, as ciências sociais vão buscar significado em sistemas complicados, onde os fenômenos em observação não obedecem a determinismos simples e podem mudar seu significado de acordo com os atores envolvidos na trama e com as relações exteriores que se estabelecem (Da Matta, 1983).

1.2 A expulsão do paraíso

Foi do contato com sociedades marcadamente diferentes da do observador que teve origem a formulação dos conceitos de cultura e civilização, na Europa de 500 anos atrás. Era um período de grandes descobertas, do surgimento de novos mundos. Mas essas diferenças entre os homens não deixaram de permitir o estabelecimento de uma perspectiva iluminista, principalmente no século XVII, quando sob a influência dos postulados das ciências naturais, defendia-se a existência “de uma natureza humana tão regularmente organizada, tão perfeitamente invariante e tão maravilhosamente simples como o universo de Newton” (Geertz, 1978). Os cenários, as indumentárias e a aparência poderiam variar, mas internamente haveria uma lógica comum. Essa perspectiva se solidificaria em fins do século passado (Velho e Castro, 1978).

Noção que podia ser entendida por seu lado positivo ao reconhecer na humanidade uma grande família, o conceito da unidade básica mostrou-se perigoso ao receber as luzes vindas da Teoria da Evolução de Charles Darwin, em meados do século passado. O darwinismo legitimou essa

unidade básica do ponto de vista biológico e contribuiu para a formação da escola evolucionista, a primeira na Antropologia a esboçar causas da diferença cultural. Mas ao tentar explicar essas diferenças, os evolucionistas acabaram por criar conceitos como atraso e progresso entre as diferentes sociedades, resguardando, é claro, às civilizações ocidentais o ponto mais alto de uma provável hierarquia (Lévi-Strauss, 1952). Não há motivos para acreditar que as sociedades indígenas e aborígenes, da América, África ou Austrália, estariam vivenciando um certo atraso em relação aos ocidentais. Essas idéias receberam força nas escavações arqueológicas que mostraram semelhanças entre as artes e a produção material dos ancestrais do homem ocidental numa comparação com o que ainda é produzido pelos considerados não-civilizados. O antropólogo francês Claude Lévi-Strauss acredita que formular teorias em cima dos achados arqueológicos e tender a compará-las com o viver dos povos primitivos é uma atitude, no mínimo, precipitada. Tudo que se descobriu nas escavações é muito pouco sobre o que realmente foram tais civilizações.

Clifford Geertz acredita que, por ser vago, esse conceito de unidade básica entre os homens foi perdendo força à medida que se percebeu que todos os seres humanos são modificados pela cultura, numa relação tão forte que torna-se tarefa impossível distinguir o natural do cultural (Geertz, 1978). Abandonando essa noção de uniformidade, se reconhece que a diversidade não é só uma questão de indumentária, cenários e aparências, passa-se a alimentar a idéia de que a humanidade é variadíssima também em sua essência. Assim, as diferenças não podem ser vistas como atraso, não há povos mais novos em relação a outros. “Todas as sociedades têm atrás de si um passado que é da mesma ordem de grandeza” (Lévi-Strauss, 1952), mas o que pode explicar todas as diversidades são os diferentes caminhos trilhados por cada um deles.

Ao dar margens a essas comparações equivocadas, o evolucionismo na Antropologia teve como base uma verdadeira caçada aos costumes universais em todas as diferentes sociedades, para fundamentar, através de costumes parecidos, uma possível essência no homem, herança dos tempos iluministas e ainda fortemente influenciada pela biologia. Colocados lado a lado, esses costumes eram comparados, numa escala hierárquica, onde surgiam as noções de progresso e atraso. E foram esses mesmos evolucionistas - que atuaram vigorosamente até o início deste século - os responsáveis pela queda das teorias que eles mesmos elaboraram. Permitiram o surgimento do relativismo, ao considerar que tais manifestações universais poderiam ser modificadas de acordo com a experiência histórica particular (Geertz, 1978). Defensor ferrenho da interpretação das diversidades, Geertz acredita que é na busca de uma sistemática entre valores diversos no interior de cada cultura que pode ser encontrada alguma substância, e não apenas na comparação das similaridades.

A cultura poderia ser entendida como mecanismos de controle de comportamento, espécies de programas culturais, sem os quais o homem não poderia ter se constituído da maneira como o

conhecemos (Geertz, 1978). É como se, fisicamente, o homem tivesse nascido com a possibilidade de viver milhares de espécies de vida, mas acaba por viver apenas uma. Esta única vida seria o resultado de fenômenos simbólicos, conjuntos de informações recebidas individual e coletivamente, que orientam o homem na construção de si mesmo. Naturalmente, o corpo humano não vem com esse “manual do usuário”. O que é dado ao homem “deforma inata são capacidades de resposta extremamente gerais” que, se não for dirigido por padrões culturais, teria um comportamento ingovernável que o aproximaria, e muito, das formas mais primitivas de animais. A cultura, assim, não seria apenas um adendo da existência humana, mas uma premissa básica para a existência do homem e sua diferenciação entre os animais (Geertz, 1978).

A base desse pensamento que torna impraticável a dissolução entre homem e cultura são os estudos dos ancestrais do *homo sapiens*, que teriam seu desenvolvimento cultural fortemente ligado às mudanças na estrutura do sistema nervoso central, principalmente no cérebro (Leakey, 1981). As descobertas de fósseis humanos revelam que, em bilhões de anos, as maiores transformações na estrutura física dos ancestrais do homem atual se deram na região craniana, o que faz acreditar que, ao contrário do que se postulava, o homem não começou a produzir cultura depois que suas estruturas biológicas apresentaram-se finalizadas. Biologia e cultura trilharam o mesmo caminho e, provavelmente, moldaram uma à outra e, ainda quase imperceptivelmente, continuam se moldando, tornando impossível acreditar na existência de um homem, em qualquer sociedade, que não fosse moldado pela cultura. “Nós somos animais completos e inacabados que nos completamos através da cultura - não através da cultura em geral, mas de formas altamente particulares de cultura: dobuana e javanesa, Hopi e italiana” (Geertz, 1978).

1.3 “A ignorância é vizinha da maldade”

Tantas teorias, vertentes e formas de se entender o homem não apresentaram sua força conflituosa tanto quanto no campo das relações práticas entre culturas e sociedades diferentes. O etnocentrismo já citado na formação das noções de atraso e progresso entre diferentes sociedades é, segundo Claude Lévi-Strauss, quase que um fenômeno natural, tamanha a ocorrência do estranhamento em relação ao outro, em praticamente todas as culturas. Seria uma das atitudes mais antigas da humanidade o repúdio ao que não é comum na cultura de quem observa, classificando seu interlocutor, inevitavelmente, de bárbaro ou selvagem (Lévi-Strauss, 1952). Um exemplo é o contato entre portugueses e índios, há 500 anos, quando um classificou ao outro de sem alma.

O etnocentrismo foi por algum tempo uma marca da disciplina antropológica, principalmente no período de expansionismo colonial, quando as grandes potências mundiais mudam suas rela-

ções com as colônias. Os colonizados passaram a ser entendidos não mais como ocupantes indesejáveis das terras a serem ocupadas, mas como participantes potenciais do mundo capitalista, já na condição de consumidores (Velho e Castro, 1978). Precisava-se, assim, fazer com que adotassem valores do mundo ocidental. A Antropologia surge num esforço de tornar essas sociedades “amigas” e consumidoras. O etnocentrismo veio na forma do pensamento evolucionista - visto antes - que, ao defender a unidade básica entre os homens, dava aos ocidentais a possibilidade de imporem seu modo de viver aos nativos.

A Antropologia se transformou com o tempo e passou a perceber a cultura como sistemas de significação, “conjunto de regras de interpretação da realidade que permitem a atribuição de sentido ao mundo natural e social (...) A Antropologia se levanta contra as tradicionais concepções de cultura como agregado histórico de traços” (Velho e Castro, 1978). Tylor é a maior contribuição para essa mudança no paradigma da ciência, ocorrida a pouco mais de um século. Essa separação de cultura e natureza, no entanto, ainda “não foi suficientemente operacionalizada nas relações cotidianas, no senso comum. Um exemplo bem marcante dessa problemática é apresentado por Roberto DaMatta, ao citar a “fábula das três raças”, numa brilhante análise do racismo no Brasil, onde várias idéias prevalecem na esteira da “cultura = biologia”. No país onde a maioria da população acredita não ser racista, teorias foram lançadas, e algumas se sustentam no cotidiano, para explicar um possível atraso econômico-social, e creditaram, entre outras atribuições, a preguiça ao índio, a melancolia ao negro e a estupidez ao branco lusitano. Tal mistura de raças não poderia, senão, dar origem a um país com limitado progresso.

DaMatta acredita que o Brasil, desde a época da colônia, tinha uma estrutura hierárquica, de exclusão e privilégio, já prevista em lei. Com tal realidade dada, a vida prática já não dependia de tantos formalismos jurídicos. Nos EUA, por sua vez, desde sempre índios, negros e brancos são iguais perante a lei, dando a vida prática outros contornos que permitem o surgimento de indiferenças e intolerância. Enquanto nos EUA as três raças vivem num sistema paralelo, no Brasil elas vivem em forma triangular, o que é primordial para a compreensão do país pelos próprios brasileiros (DaMatta, 1983).

Essa desigualdade legitimada em lei, no Brasil, toma-se frágil no período que vai da Independência à Proclamação da República, quando o afastamento da Coroa Portuguesa coloca a necessidade de definição de valores nacionais. Os mecanismos de diferenciação entre as raças, antes dado por lei, necessitava de uma reorganização. Várias ideologias precisaram ser construídas para manter o que antes era mantido pela lei portuguesa. Na onda do evolucionismo de Darwin, foram construídas teorias que também reconhecia numa unidade básica entre os brasileiros, mas com a supremacia dos povos europeus em relação a negros e índios (atrasados e “sem cultura”). Uma das característi-

cas dessas teorias foi a de considerar como fraco qualquer elemento surgido na miscigenação entre essas raças, uma forma de mantê-los separados. Gobineau, o racismo em pessoa, chegou a considerar a sociedade brasileira inviável por I possuir um grande nível de mestiçagem (DaMatta, 1983).

Assim surge o “racismo à brasileira”, um sistema em que “não há necessidade de segregar o mestiço, o mulato, o índio e o negro, porque as hierarquias asseguram a superioridade do branco como grupo dominante”. Uma mudança radical, porém, se dá nas primeiras décadas do século: XX, quando o que era visto como anômalo (o mestiço) passa a ser entendido como a expressão mais genuína do que é nacional. Nos anos 30, as teorias raciológicas tomam-se obsoletas na compreensão do Brasil. É a Era Vargas, onde o nacionalismo pretendido não pode correr o risco de ser manchado por conta de vertentes discriminatórias de raça (Ortiz, 1985). O trabalho de Gilberto Freyre, *Casa Grande e Senzala* (1933), atende essa necessidade, transformando a negatividade do mestiço em positividade. Festas, valores, ritmos considerados menores por terem se originado em determinada raça, como o samba e o carnaval, passam a ser entendidos como instituições nacionais. As três raças e seus conflitos são dissolvidos num mito, numa fábula de tolerância que, na verdade, mascara as desigualdades, encobre os conflitos raciais e permite a todos I se reconhecerem como nacionais.

As desigualdades podem até ser mascaradas, mas surgem num olhar mais atento. Ao analisar o conteúdo de peças publicitárias dos mais diversos produtos veiculadas na tevê aberta brasileira, Carmen Rial dá um panorama das idéias racistas que ainda pautam as relações cotidianas. Um dos pontos defendidos pela antropóloga é a pouca aparição de negros e orientais, o que quando acontece é feito com base em estereótipos. O trabalho de Rial foi realizado há pouco mais de cinco anos, quando os negros geralmente apareciam em comerciais de televisão ligados a trabalhos domésticos ou ao futebol, como é comum em anos de Copa do Mundo. “O Brasil de todos os dias, se levarmos em conta as imagens veiculadas pela nossa publicidade, é um país de brancos(as), jovens, ricos(as) e felizes” (Rial, 1995). Os estereótipos também acontecem na aparição dos orientais, mostrados como um povo de alta inteligência, muito ao apego ao trabalho e forte domínio da tecnologia - propagandas de produtos eletrônicos. Nos dois casos ainda são recorrentes as idéias antiquadas de raça ligada à cultura, herança do determinismo biológico de séculos passados.

1.4 Sociedades complexas e relativismo cultural

Ao abandonar as teorias deterministas, a Antropologia se abre para as imensas teias de significado defendidas por Geertz. Aos poucos, a diferença pura e simples deixou de pautar os estudos do comportamento humano, que começaram a ser focalizados na natureza simbólica da cultura. A noção de cultura vai sendo construída como um sistema de símbolos compartilhados por determina-

dos grupos. Surgiam assim comparações entre formas diferenciadas de interpretação desses mesmos símbolos entre duas ou mais sociedades. Esse método se revelou eficaz por um bom espaço de tempo, já neste século XX, mas começou a mostrar quando a Antropologia se tornou mais urbana, mais voltada para o universo do próprio antropólogo. Enquanto nas sociedades tribais o foco da produção simbólica está nas relações de parentesco, nas sociedades complexas ele estaria nas relações de produção (Velho e Castro, 1978), primordialmente, já que as cidades têm se constituído por conta das relações econômicas.

O melhor exemplo são as cidades globais, citadas por Octávio Ianni, que se tornam espécies de centros mundiais, à medida em que se tornam referência no mundo capitalista (Nova York, por exemplo). Elas atraíam tantas pessoas de várias outras cidades, que passam a constituir algo como um resumo do mundo (Ianni, 1994). Comportam tantas diversidades culturais, étnicas, religiosas, entre outras que passam a ser laboratórios de fértil estudo para as ciências humanas. Além do convívio entre povos de diferentes universos simbólicos, as sociedades complexas favorecem a proliferação de desigualdades que, por sua vez, dariam origem a subculturas, grupos marginais e outras fontes de problemáticas para as ciências sociais. A pesquisa antropológica nessas situações deixou de ser feita apenas pelo isolamento de determinado grupo e seu abstraído estudo. Há que se levar em conta a elaboração e reelaboração das formas simbólicas por determinado grupo e as relações estabelecidas com outras formas de interpretação dos mesmos ou diferentes símbolos.

Nas sociedades complexas, é tamanho o leque de possibilidades que um mesmo indivíduo pode fazer parte de mais de um universo simbólico, que o colocam em situações que chegam a ser contraditórias (Velho e Castro, 197-8). E é justamente na relação entre as várias partes dessa teia que se concentra a Antropologia das Sociedades Complexas. O estudo de realidades sociais tão próximas do antropólogo, provocou o questionamento de conceitos que pareciam cristalizados na Antropologia. Uma dessas mudanças foi a definição de grupos étnicos, sempre relacionados à raça, conceito que por sua vez entrava na relação “raça=cultura=linguagem”. Fredrik Barth mostra que o que define uma etnia é muito menos esses conceitos que entendem uma sociedade como um grupo fechado, com relações limitadas por uma fronteira, compartilhando uma única cultura. Barth defende que um grupo étnico seja definido por um grupo de membros que se identifica e é identificado por outros como se constituísse uma categoria diferenciável de outras categorias do mesmo tipo” (Barth, 1969).

Os grupos étnicos se definiriam mais pela atribuição e auto-atribuição, pelo reconhecimento de seus integrantes, não apenas pelo compartilhamento de uma mesma raiz genética. A Antropologia rompe com a idéia de isolamento entre as sociedades e um olhar mais crítico se desloca para as fronteiras étnicas que não tratam de delimitar a ação de seus atores. Mais do que separar duas socie-

dades, essas fronteiras permitem trocas, reconstruções culturais, sem provocar (como também se acreditava) o processo de aculturação, quando uma cultura deixa de existir por assimilar costumes de uma outra sociedade. Esse processo de contato não seria recente como os mais modernos processos de globalização nem nascido das grandes navegações de 500 anos atrás. Ele vem desde o primeiro contato entre povos diferentes e depende deste contato, sem o qual os homens não se reconheceriam como pertencentes a um grupo étnico. Nas sociedades hipoteticamente isoladas, talvez seus integrantes não se reconheçam como integrantes de um determinado grupo étnico, porque talvez acreditem que são os únicos no mundo. Os grupos étnicos surgem da contraposição entre o “eu” e o “outro”.

É através desse contato, esse estranhamento, que um indivíduo vai definir o seu “eu”. Por conta dessa interação, os estudos sobre uma sociedade, ou uma cultura não podem ser feitos através de uma visão unidirecional que privilegie a perspectiva de apenas um dos grupos. Trabalhando com a idéia de formação de identidades, a antropóloga Sylvia Caiuby Novaes quer mostrar que “a representação de si permite entender a atuação de um grupo de pessoas ou mesmo de uma sociedade em termos de seu comportamento concreto” (Novaes, 1993). Definir uma identidade não significa, portanto, isolar características do comportamento e da cultura, mas verificar como esta identidade é construída e em que contextos ela é evocada. Esse exercício que deve pautar a Antropologia pode ser feito quando está em jogo determinada etnia ou mesmo um grupo dentro desta etnia ou dentro de uma sociedade, como as minorias, por exemplo.

2. A Noção de Transformação Simbólica em Antropologia

Com uma influência reconhecida nos trabalhos de antropologia simbólica que começaram a se desenvolver com mais vigor nos anos 60, a filósofa Suzanne Langer em seu livro *Filosofia em nova chave* oferece dados substanciais para os estudos que têm contribuído para responder a latente e sempre presente pergunta "o que faz do homem um animal diferente dos outros?". Talvez tenha sido através do antropólogo Clifford Geertz que as idéias de Langer foram tomadas com mais vigor, o que pode ser constatado em vários textos do clássico *Interpretação das Culturas*. Em sua obra, a filósofa sistematiza várias evidências do papel do símbolo na vida humana, fazendo cair por terra qualquer tendência - pelo menos deu base para que isso acontecesse nas ciências humanas – em que se pudesse acreditar no cérebro humano como um órgão especializado em registro e combinação, donde a inteligência seria um produto da impressão, memória e associação (Langer, 1973:38).

O reconhecimento do uso do símbolo no alcance e organização da crença, defendido por Langer, coloca o homem não mais como um animal superior por questões que pudessem recair em alguma suposta capacidade inata melhor desenvolvida nele que nos outros. É o poder de simbolizar e a capacidade de utilizar tais símbolos através da fala que lhe confere uma situação distinta em relação a outros animais, numa relação em que a noção de superioridade precisaria ser revista. Diz Langer que

o simbolismo é a chave reconhecida para aquela vida mental que é caracteristicamente humana e está acima do nível da pura animalidade. Símbolo e significado constituem o mundo do homem, muito mais do que a sensação (Langer, 1973:39)

Foi através da capacidade de simbolizar que o homem conquistou o mundo, com aquilo que a autora chama de "interpolação de símbolos nas lacunas e confusões da experiência direta", em que foi possível sintetizar, adiar e modificar reações e, o mais importante, possibilitar que "signos verbais" fizessem com que experiências fossem compartilhadas e servissem de paradigma para as ações humanas (Langer, 1973:40). Não se nega, no entanto, a existência de signos na vida de outros animais, entendendo o signo como algo capaz de estimular ação, presente desde a existência primeira. A diferença estaria na diferente utilização que homens e demais animais deram a estes signos. Enquanto para os mais diversos animais o signo tem por função indicar coisas presentes que passam a ser imediatamente procuradas assim que uma palavra é pronunciada, para o homem o signo também pode ser usado para indicar coisas ausentes, para se pensar sobre elas. Em suas próprias palavras, "os signos utilizados nesta qualidade não são sintomas de coisas, mas símbolos" (Langer, 1973:42, grifos no original).

Através dos símbolos, a mentalidade pôde se desenvolver por tentativa e erro, no dizer de

Langer. Os símbolos verbais acumulados formaram a linguagem que, mais do que se referir a coisas ausentes ou presentes, se transformou num instrumento de controle social, contribuindo com e sendo elaborada por uma organização social (Langer, 1973:43). O resultado disto, em contrapartida, é que o homem experimenta o mundo com muito menos realidade que um gato.

O mundo do gato não é falsificado pelas crenças e invenções poéticas que a linguagem cria, nem seu comportamento é desequilibrado pelos ritos e sacrifícios inúteis que caracterizam a religião, a arte e outras excentricidades da mente palavreira (Langer, 1973:46)

O que a autora está dizendo é que o mundo e qualquer experiência sensorial são transformados simbolicamente pelo homem, o que faz com que uma série de atividades desenvolvidas possam ser mesmo consideradas inúteis uma vez que não se prestam unicamente à satisfação de necessidades primárias, como comer, se proteger das intempéries e se defender de ameaças naturais. A simbolização se constitui como uma necessidade humana para a autora, descolando a noção de utilitarismo das realizações mais elementares.

2.1 Entre a Cultura e a Razão Prática

A retórica de Langer, muitas vezes beira uma impertinência desnecessária, uma vez que muitas de suas idéias foram bem aceitas (pelo menos) na antropologia, depois de 40 anos de produção neste ramo simbólico. Mas explica-se por estar a autora dialogando com toda uma ideologia dominante no campo científico da década de 1950 que, mesmo reconhecendo o papel da cultura, ainda conservava uma idéia de homem básico com diferentes níveis de necessidades, sendo que as primárias seriam aquelas que poderiam unir todos os homens sob algo de universal e contendo alguma animalidade. Sahlins mostrou como duas formas de analisar o homem têm acompanhado a antropologia desde o século 19, numa dicotomia clássica entre cultura e razão prática.

As alternativas nesse venerável conflito entre utilitarismo e um enfoque cultural podem ser colocadas da seguinte forma: se a ordem cultural tem de ser concebida como a codificação da ação intencional e pragmática real do homem, ou se, ao contrário, a ação humana no mundo deve ser compreendida como mediada pelo projeto cultural, que ordena imediatamente a experiência prática, a prática ordinária, e o relacionamento entre as duas. (Sahlins, 1979:68)

O autor faz um passeio por nomes que vão do remoto Lewis Morgan até o contemporâneo Lévi-Strauss, traçando semelhanças fundamentais entre teorias que, em outra ótica, seriam distintas. Morgan ignorou a qualidade simbólica da cultura, entendendo o esquema conceptual apenas como uma verbalização da experiência humana. A mente seria passiva, o pensamento e o conhecimento nada mais do que uma percepção despreziosa da realidade. As palavras seriam simplesmente o nome das coisas, não uma construção simbólica, mas a decorrência racional da observação objetiva do mundo. Para Sahlins - que defende a linguagem não como uma representação objetiva do mundo,

mas como uma forma de conferir valor às coisas -, Morgan foi um "antropólogo pré-simbólico", que viu o real como algo dado e a mente humana com a mera função de apreendê-lo (Sahlins 1979:75).

O autor segue contrastando o pensamento de figuras contemporâneas como Boas e Malinowski. Para o alemão, pai da antropologia norte-americana, a percepção da realidade sempre depende de uma tradição mental, tradição esta que seria mediadora, "um padrão dominante que ordena ao mesmo tempo a relação com a natureza, as instituições existentes e a sua interação" (Sahlins, 1979:83). Boas justificava seu ponto de vista, mostrando que uma determinada língua não apenas representa a realidade, mas oferece condições para que seus falantes apreendam esta realidade, através de princípios classificadores que se diferem profundamente entre um idioma e outro.

Por outro lado, o polonês pioneiro do trabalho de campo na antropologia britânica, com a sua teoria das necessidades que, em imaginação tanto diferiu de suas etnografias escritas sobre os trobriandeses¹, esvaziou o conteúdo cultural das realizações humanas, reduzindo-as a necessidades que poderiam ser básicas ou derivadas. Para ele, haveria um domínio primeiro, em que a interferência de uma elaboração cultural seria nula (necessidades básicas) e só apareceria como uma premissa para uma organização social (necessidades derivadas). A simbolização, desta forma, consistiria numa atividade valorativa, invalidando a tese da função natural. "Malinowski dissolveu repetidas vezes a ordem simbólica na verdade ácida da razão instrumental" (Sahlins, 1979:93).

Influência marcante nos trabalhos que seriam realizados (principalmente) na França e na Inglaterra, Émile Durkheim e Marcel Mauss elaboraram com força os germes mais profícuos de uma antropologia simbólica. Em textos consagrados no estudo da religião e da magia, Durkheim e Mauss desconsideraram a possibilidade de qualquer tipo de apriorismo nas formas de apreensão da realidade. As idéias e simbologias incorporadas à religião e à magia seriam construídas socialmente, as chamadas representações coletivas. Publicado em 1902, o *Esboço de uma teoria geral da magia*, publicado por Mauss em parceria com Hubert, traz em detalhe os símbolos que têm sido utilizados na representação da magia e na realização da mesma. Em relatos de magia de inúmeras civilizações, os pesquisadores encontraram arranjos semelhantes aqui e lá, mas o que salta do *Esboço* é a existência na magia mais de um caráter de atribuição social e não de características intrínsecas aos símbolos manipulados. "É a opinião que cria o mágico e as influências por ele exercidas. É graças à opinião que ele sabe tudo e tudo pode" (Mauss, 1974:70).

Lutando também contra qualquer apriorismo, Durkheim publicou seu trabalho de maior fôlego, *As formas elementares da vida religiosa*, onde defende a idéia de uma sociedade que serve de

¹ As teorias funcionalistas de Malinowski foram publicadas nos anos 40, sob o título de *Uma teoria científica da cultura*, um contraste com seus escritos etnográficos de vinte anos antes, quando publicou clássicos como *Os argonautas do pacífico ocidental* (1922) e *A vida sexual dos selvagens* (1929).

fonte para todo o pensamento lógico. Assim como Mauss, Durkheim não realiza nenhum tratado de simbologia religiosa, mas apresenta um complexo de símbolos construído socialmente no sistema religioso. Os dois trabalhos trazem a idéia de eficácia que estaria intrínseca no próprio ato mágico ou na prática religiosa.

O culto não é simplesmente um sistema de símbolos pelos quais a fé se traduz exteriormente, é a coleção de meios pelos quais ela se cria periodicamente. Consistindo em operações materiais ou mentais, ele é sempre eficaz. (Durkheim, 1996:167)

Contemporâneo dos estudiosos da Escola Francesa de Sociologia, Arnold Van Gennep concentrou seu trabalho na análise dos ritos de passagem, com exemplos bem claros de transformação simbólica, ainda que esta transformação pareça restrita aos domínios do ritual. Os ritos de passagem implicariam na passagem entre duas esferas distintas de dada sociedade, na travessia de fronteiras que modificam os indivíduos. São cerimônias que possuem uma seqüência, justapondo elementos, o que em si forneceria um elemento mágico-religioso (Van Gennep, 1977:86). Os ritos são separados em três partes (separação, margem, agregação), e em cada uma delas um conjunto de elementos simboliza o estágio do qual se parte para aquele que é finalidade. Explica ele que

entre o mundo sagrado e o mundo profano há incompatibilidade, a tal ponto que a passagem de um ato a outro não pode ser feita sem um estágio intermediário. (Van Gennep, 1977:25)

2.2 Uma nova dimensão do pensamento antropológico

A antropologia que começou a ser realizada em meados do século XX, com Claude Lévi-Strauss, Victor Turner, Mary Douglas e Clifford Geertz, entre outros tantos, trouxe o símbolo para uma posição mais central da pesquisa. Com as devidas proporções, esses autores desenvolveram teorias que se encaixam com a noção de transformação simbólica de Suzanne Langer.

O material fornecido pelos sentidos é constantemente elaborado em símbolos, que são nossas idéias elementares. Algumas dessas idéias podem ser combinadas e manipuladas ao modo que denominamos 'raciocínio'. Outras não se prestam a tal emprego, mas são naturalmente encaixadas em sonhos, ou se evaporam em fantasia consciente. (Langer, 1974:52, grifo no original)

Lévi-Strauss, com sua teoria estruturalista que defende algo de essencial à lógica do pensamento humano, trabalhou com a idéia de função simbólica produzida através das "estruturas" do inconsciente que seriam as mesmas para todos os homens. Seu texto clássico *A Eficácia Simbólica* mostra como a manipulação de símbolos nesses rituais é capaz de atingir o desenrolar de processos fisiológicos, da mesma forma que acontece na psicanálise - analogia feita pelo próprio Lévi-Strauss. A função simbólica das estruturas (o inconsciente é entendido como um conjunto delas) é ordenar um mundo caótico e tornar "inteligível e organizada uma experiência anárquica e inefável".

O inconsciente deixa de ser o inefável refúgio das particularidades individuais. o refúgio de uma história única, que faz de cada um de nós um ser insubstituível. Ele se reduz a um termo pelo qual nós designamos uma função: a função simbólica, especificamente humana, sem dúvida, mas que, em todos os homens, se exerce segundo as mesmas leis; que se reduz de fato ao conjunto dessas leis. (Lévi-Strauss, 1970:234)

Sem defender alguma essência estrutural no processo de transformação simbólica, Douglas com seu clássico *Pureza e Perigo* mostrou como toda uma cosmologia que prega uma ordenação do mundo ganha forma através de símbolos de sujeira, perigo e proibição. A autora exemplifica sua tese se apoiando em noções de higiene que seriam, segundo ela, uma "excelente rota" para se falar de religião e outros aspectos sócio-culturais. Os rituais de pureza e impureza seriam formas de manifestar publicamente os padrões simbólicos desejados, nos quais o que está implícito é uma tentativa de colocar as coisas "no lugar", de acordo com a idéia de um mundo ordenado. Diz ela que

(...) ao examinarmos crenças de poluição descobrimos que os tipos de contato tidos como perigosos também carregam uma carga simbólica. Este é o nível mais interessante no qual as idéias de poluição se relacionam com a vida social. Acredito que algumas poluições são usadas como analogias para expressar uma visão geral da ordem social. (Douglas, 1980: 14)

Vindo de uma tradição em que a noção de estrutura se refere às relações sociais, observadas empiricamente, Victor Turner seguiu Monica Wilson (companheira de estudos africanistas, da mesma descendência da antropologia estrutural-funcionalista britânica) e passou a considerar a importância dos rituais. Através do processo ritual, seria possível encontrar a expressão dos valores de uma sociedade, uma chave para se compreender a constituição essencial das sociedades humanas. Turner que estudou a sociedade Ndembu primeiramente seguindo a metodologia tradicional britânica, apenas viu suas informações ganharem sentido à luz dos valores expressos nos símbolos das cerimônias rituais.

Turner desenvolveu o conceito como drama social para entender um conjunto de aspectos - entre eles, o próprio ritual-, de um dado grupo, e propôs uma interpretação exaustiva dos símbolos envolvidos. Em seu livro *O Processo Ritual*, o autor analisa um dos rituais ndembu, o *isoma*, em que cada símbolo, as figuras presentes e a própria seqüência representam, na interpretação de Turner, a tensão estrutural entre a descendência matrilinear e o casamento virilocal. Uma de suas conclusões é de que esses símbolos seriam metáforas da vida social dos nativos. Turner buscou um termo nativo para dar conta da sua teoria simbólica: *chijikijilu*, palavra que pode ser traduzida por marca ou baliza, é utilizada nos rituais ndembu, no sentido de elementos que estão postos ali para representar outros.

O termo tem assim dois significados principais: 1) como marca de caçador, representa um elemento de ligação entre um território conhecido e outro, desconhecido, pois é através de uma série dessas marcas que o caçador encontra o caminho de volta da mata estranha para a aldeia que lhe é familiar; 2) tanto como "marca" quanto como "baliza" [*chijikijilu*] transmite a noção de algo estruturado e ordenado, opondo-se ao não estruturado e caótico. Já por isso seu uso ritual é metafórico: liga o mundo conhecido dos fenômenos sensoriais perceptíveis com reino desconhecido e invisível

das sombras. Torna inteligível o que é misterioso e, também, perigoso. (Turner, 1974:30, grifo no original)

2.3 As Bases Simbólicas de uma Antropologia Interpretativa

Com a influência de Suzanne Langer assumida em vários de seus textos de referência, Geertz foi bem adiante desenvolvendo sua antropologia interpretativa em que o símbolo parece ter papel fundamental. A começar por seu conceito semiótico de cultura em que Geertz toma emprestado de Weber a idéia de que "o homem é um animal amarrado em teias de significados que ele mesmo teceu" (Geertz, 1978:15). A cultura seria essas teias e uma ciência interpretativa, a antropologia, deveria se basear na análise delas, ou seja, dos símbolos. Nessa teia, o conceito de cultura

denota um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida. (Geertz, 1978: 103)

Geertz, desta forma, toma de Langer a definição de símbolo, no sentido de serem vínculos com uma concepção. Como "formulações tangíveis de noções, abstrações de experiência fixada em formas perceptíveis" (Geertz, 1978:105), os símbolos não devem ser buscados em teorias abstratas - "são públicos" - nem apenas em situações especiais como as cerimônias rituais privilegiadas por alguns estudiosos. O próprio comportamento é, para Geertz, uma ação simbólica, o que faz com que o autor defenda a etnografia como uma descrição densa, onde as formas culturais encontrariam articulação e significado nos fatos observados.

Talvez a melhor definição do papel do símbolo na vida humana seja a distinção feita por Geertz entre "modelos de" e "modelos para". Os padrões culturais, dos quais os símbolos são veículos, "dão significado, isto é, uma forma conceptual objetiva, à realidade social e psicológica, modelando-se em conformidade a ela e ao mesmo tempo modelando-a eles mesmos" (Geertz, 1978:108). Através da formulação simbólica, a mentalidade humana faz a transposição entre os "modelos de" e os "modelos para". O autor toma como exemplo os símbolos religiosos que, além de representarem toda uma cosmologia própria de uma sociedade ("modelos de"), também atuam no sentido de fazer com que os crentes sintam-se dispostos e motivados a determinadas atitudes ("modelos para").

O tom radical de Langer chega a surgir em seus escritos quando fala de um homem que seria incompleto sem a ajuda dos padrões culturais.

O homem tem uma dependência tão grande em relação aos símbolos e sistemas simbólicos, a ponto de serem eles decisivos para sua viabilidade como criatura e, em função disso, sua sensibilidade à indicação até mesmo mais remota de que eles são capazes de enfrentar um ou outro aspecto da experiência provoca nele a mais grave ansiedade. (Geertz, 1978: 114).

Significa dizer que o homem pode se adaptar a qualquer coisa, mas não pode confrontar se com o

caos. A concepção é uma função característica do homem e "seu maior medo é encontrar algo que não possa construir" (Langer apud Geertz, 1978: 114). É dessa "necessidade de simbolizar" que o ethos de um povo e a visão de mundo dos indivíduos são formadas: "a provisão de significados gerais em termos dos quais cada indivíduo interpreta sua experiência [visão de mundo] e organiza sua conduta [ethos]" (Geertz, 1978:144).

Entendendo a cultura como um texto, o trabalho de Geertz tem sido alvo de ressalvas, uma vez que tais símbolos foram vistos como textos, mas não se considerou que podem ser lidos de diferentes formas e, o mais importante, que estão sujeitos à criação, controle e distribuição acerca do conhecimento desses mesmos símbolos. No dizer de Keesing,

cultures as texts, I will argue, are differently read, differently construed, by men and women, young and old, experts and nonexperts, even in the least complex societies. (...) cultures do not simply constitute webs of significance, systems of " meaning that orient humans to one another and their world. They constitute ideologies, disguising human political and economic realities as cosmically ordained. (Keesing, 1987:161)

Mesmo tendo sido alvo de críticas ao longo dos últimos 40 anos, as idéias criativas de Clifford Geertz ainda são *chijikijilu*, "balizas", "marcas", em suma, verdadeiros símbolos para a antropologia contemporânea. Por conta disso, mostram que, a despeito da queda dos grandes paradigmas hegemônicos, o símbolo na disciplina vai permanecer por conta de sua incontestável "eficácia".

3. Émile Durkheim sua herança no pensamento antropológico francês e inglês no século XX

Por mais mudanças que venham a ocorrer no pensamento antropológico, as influências do francês Émile Durkheim, na constituição da disciplina, nunca poderão ser negadas. Filósofo de formação e sociólogo por dedicação, Durkheim teve como um dos principais objetivos de sua carreira, iniciada na década de 1880, buscar um objeto próprio para as ciências sociais/Com sua visão positivista, influenciada pelo trabalho de Comte, pretendia Durkheim fazer com que o objeto da sociologia e ciências afins pudesse ser apreendido na própria sociedade e não a partir de cada indivíduo biológico ou psíquico! Durkheim delineou um objeto próprio para as ciências sociais na definição exaustiva de fatos sociais, presente desde suas primeiras obras, e a partir do qual seu pensamento viraria uma referência para a antropologia realizada na França e na Inglaterra, na primeira metade do século XX.

Defendeu Durkheim a idéia de que os fatos sociais são algo fora de nós, uma realidade exterior que sentimos e não é menos objetiva por conta disso, pois não foi criada por nós mas recebida através da educação, como as crenças religiosas, os sistemas econômicos, as relações jurídicas, en-

fim "maneiras de agir, de pensar e de sentir que apresentam a propriedade marcante de existir fora das consciências individuais"². Sua forma de assim analisar os fatos da vida social contrapunha-se com um individualismo quase absoluto da época que defendia o indivíduo como um ser autônomo. Entender os fatos sociais tal como Durkheim era, para muitos, diminuir este indivíduo, relegá-lo às forças coercitivas da sociedade. A ótica individualista colocava as categorias de compreensão de tempo, espaço, substância, número e causa, quase como condutas orgânicas e biológicas, presentes como fenômenos psíquicos e individuais.

Durkheim se opôs a este ponto de vista e passou a entender os fatos sociais como representações coletivas, dotadas de uma propriedade coercitiva. Ou seja, Durkheim atribuía aos fatos sociais uma espécie de poder de fixação e perpetuação no meio social em que foram criados. b..través da educação, tais formas de se pensar o mundo são incutidas numa criança que, dificilmente, sente este poder coercitivo³.

Pode-se dizer que Durkheim encontrou o próprio "ramo de ouro" das ciências sociais nas suas definições de fatos sociais. Eles ainda foram divididos por Durkheim em duas ordens que, a meu ver, deram a tônica de suas diferentes influências entre franceses (Mauss e Lévi-Strauss) e ingleses (Malinowski e Radcliffe-Brown). No pensamento durkheimiano, os fatos sociais estão inscritos em duas ordens: os estados coletivos e as formas. Os primeiros são os fatos sociais propriamente ditos, as crenças, as tendências, as práticas que são seguidas de comum acordo pela coletividade. As formas, por sua vez, seriam resultado de uma re&ação desses estados coletivos em cada um dos indivíduos do grupo.

As duas ordens de fatos sociais se apresentam freqüentemente em estado de dissociação, o que demonstra categoricamente esta dualidade de natureza. Na verdade certas maneiras de agir ou de pensar adquirem, devido à repetição, uma espécie de consistência que, por assim dizer, as precipita, as isola dos acontecimentos particulares que as refletem. Tomam então corpo, tomam uma forma sensível que lhes é própria e constituem uma realidade *sui generis*, muito distinta dos fatos individuais que a manifestam⁴.

Esta distinção de Durkheim dos fatos sociais em duas ordens, seguiram-lhe a carreira até sua última e mais importante obra, *As formas elementares da vida religiosa*, e penso que, a partir delas, o sociólogo abriu duas possibilidades para sua descendência intelectual na Europa/Enquanto os precursores da Antropologia Social Inglesa, Bronislaw Malinowski e A. R. Radcliffe-Brown, se concentraram numa vertente empirista de estudo dos fatos enquanto organizadores da sociedade, na França o trabalho de Marcel Mauss e Claude Lévi-Strauss seguiu, através do intelectualismo, o estudo das formas de pensamento que moldam e são moldadas pelos fatos sociais.

Considerado o precursor da etnografia moderna, Malinowski teve seu trabalho influenciado

² DURKHEIM, E. *As regras do método sociológico*. São Paulo, Cia Editora Nacional, 1976. p.2.

³ DURKHEIM, E. *op. cit* p.2

⁴ DURKHEIM, E. *op. cit* p.6.

pela visão orgânica que Durkheim tinha da sociedade.⁴al visão consiste no entendimento de todos os fatos sociais integrados em uma totalidade, tal como num organismo vivo em que cada parte tem sua função específica e necessária. Por conta disto, Durkheim é tido como o pai do funcionalismo nas ciências sociais⁵4; do qual Malinowski foi o primeiro seguidor na Inglaterra. Na obra de ambos, as instituições sociais (para Malinowski) e os fatos sociais (para Durkheim) possuem uma função, tal qual um órgão do corpo humano funciona para mantê-lo o vivo. Malinowski baseou-se nessa idéia em suas etnografias realizadas com os trombriandeses⁶ explicando cada costume como um mecanismo necessário para a manutenção social. Em sua obra teórica que não alcançou a mesma projeção que suas etnografias, incluiu o termo cultura para designar o conjunto de fatos sociais! Mas manteve a mesma ótica, defendendo que nenhum componente de uma cultura, quer material, vínculos sociais ou comportamentos poderiam ser analisados "como um sistema contido em si mesmo. (...) é uma totalidade que não podemos eliminar".⁷

Foi, no entanto, através de Radcliffe-Brown que o pensamento durkheimiano se fez presente com mais intensidade na Antropologia Social Inglesa. Radcliffe-Brown seguiu o método de Durkheim em boa parte, mas não chegou a concordar com todas as suas teorias⁸. Absorveu do sociólogo francês a importância de se buscar, na própria sociedade, as funções dos fenômenos sociais, re-negando as explicações biológicas ou psicológicas da mesma forma que Malinowski, via a sociedade como um todo coerente, onde os diversos aspectos da vida social não poderiam ser vistos de outra maneira que não inter-relacionados⁹. No entanto, se interessou mais pela forma como se dava a continuidade de uma dada organização social, no que desenvolveu seu conceito de estrutura que difere, como veremos adiante, em grande grau da noção de estrutura de outro descendente de Durkheim, Lévi-Strauss. Para Radcliffe-Brown,

"quando falamos de estrutura. estamos nos referindo a certa espécie de ajuste ordenado das partes ou dos componentes. (...) Os componentes ou unidades da estrutura social são pessoas (...)"¹⁰

Mas foi no estudo da religião que os pensamentos de Durkheim e Radcliffe-Brown mais se aproximaram, através de uma influência assumida do primeiro sobre o segundo/Da mesma maneira que Durkheim em *As formas elementares da vida religiosa*, Radcliffe-Brown trabalhava com uma idéia de religião que se confunde com a própria sociedade, além de repudiar noções de falsidade em relação à qualquer crença religiosa.

Muitas pessoas diriam que apenas a verdadeira religião (isto é, a sua própria) pode proporcionar o alicerce de uma vida social organizada. A hipótese que estamos considerando é de que a função

⁵ KARDNER & PREBLE. *Eles estudaram o homem*. São Paulo, Cultrix, 1964. p.114.

⁶ Da viagem feita por Malinowski às Ilhas Trombriand resultaram três livros: *Os argonautas do Pacífico Ocidental*, *A vida sexual dos selvagens* e *Crime e costume na sociedade selvagem*.

⁷ MALINOWSKI, B. Uma teoria científica da cultura. Rio de Janeiro, Zahar, 1970. p.143.

⁸ MELATTI, I. C. (org.) Radcliffe-Brown, São Paulo, Ática. 1978. p.25.

⁹ RADCLIFFE-BROWN, A.R. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis, Vozes, 1971. p.15.

¹⁰ RADCLIFFE-BROWN, A.R. op. cit p.21.

social de uma religião é independente de sua veracidade ou falsidade; que as religiões que pensamos serem errôneas ou mesmo absurdas e repulsivas, como de algumas tribos selvagens, podem ser partes importantes e eficazes do mecanismo social, e que sem essas 'falsas' religiões a evolução social e do desenvolvimento da civilização moderna teria sido impossível¹¹.

Ainda que se aproximasse de outras noções desenvolvidas por Durkheim no estudo das religiões - como sagrado e profano, também reconhecesse nos rituais a importância de reafirmar e repassar para sucessivas gerações a dimensão simbólica dos sentimentos religiosos, além da função de recriarem a sociedade ou a ordem social pelo fortalecimento destes mesmos sentimentos - Radcliffe-Brown não teve como objetivo ir tão a fundo nas formas de pensamento nas quais a religião esteve envolvida e se ateve a ela como um fenômeno necessário para a continuidade da estrutura social.

Através de sua descendência local, na França, é que o trabalho Durkheim teve seguimento nos estudos das formas que as sociedades se utilizam para pensar o mundo e se pensar. Marcel Mauss, sobrinho e colaborador, seguiu fiel ao pensamento durkheimiano, sem que deixasse de construir uma obra de genialidade e brilho próprios. Dos herdeiros intelectuais de Durkheim, é um dos poucos com que podemos reconhecer uma influência recíproca. Desde cedo, Mauss realiza obras em que destaca o caráter social dos fatos como em *Esboço de uma teoria geral da magia* (1902-1903), em que mostra que a magia não é resultado de um processo intelectual individual, mas de uma força de natureza social, uma representação coletiva que se atualiza em cada participante individualmente¹². Também continuou bradando contra a idéia de categorias inatas de compreensão, dizendo que "todas as categorias são apenas símbolos gerais que só lentamente foram adquiridos pela humanidade".¹³

As noções de fato social e de totalidade que Durkheim começou a construir em fins do século XIX, atingiram seu auge com Mauss, na publicação de *Ensaio sobre a dádiva* (1922). As idéias de fato social e de sociedade como um todo coerente fundem-se no conceito de *fato social total*, em sua análise das formas de troca nas "sociedades arcaicas". Mauss também soube reconhecer o poder coercitivo dos fatos sociais totais, já que sob uma prática aparentemente voluntária estaria um sistema de imposições e interesses que não partem de indivíduos "mas de coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam".

Nesses fenômenos sociais "totais", como nos propomos chamá-los, exprimem-se, ao mesmo tempo e de uma só vez, toda espécie de instituições: religiosas, jurídicas e morais - estas políticas e familiares ao mesmo tempo; econômicas - supondo formas particulares de produção e de consumo, ou antes, de prestação e distribuição, sem contar os fenômenos estéticos nos quais desembocam tais fatos e os fenômenos morfológicos que manifestam essas instituições.¹⁴

Por fim, na mesma linha intelectualista de Mauss, Lévi-Strauss levou ao extremo, muitas das

¹¹ RADCLIFFE-BROWN, A.R op. cit. p.192.

¹² MAUSS, M. Sociologia e Antropologia. Volume 1. São Paulo, Edusp, 1974. p.162.

¹³ MAUSS, M. op. cit. p. 205.

¹⁴ MAUSS, M. op. cit. Volume 2, p. 41.

idéias defendidas por Durkheim e do próprio Mauss, de quem foi discípulo direto. O mentor da antropologia estrutural francesa desenvolveu conceitos que surgiram embrionariamente em Durkheim e que em Mauss já haviam sido em parte reelaborados. Lévi-Strauss concentra-se com mais vivacidade na noção de forma ("que os estados coletivos revestem ao se refratar nos indivíduos"¹⁵), dentro das duas distinções que Durkheim faz dos fatos sociais. Essas formas são maneiras de ser já cristalizadas, modos pelos quais muitas gerações acostumaram-se a se comunicar, se vestir, edificar moradias, negociar. São coletivas e Durkheim lhes define com propriedade de fisiológicas, ainda que não deixem de ser fatos sociais que possuem o mesmo poder imperativo de coagir os indivíduos a determinadas condutas e formas de sentir"¹⁶.

Penso que este conceito parece anunciar de forma embrionária o que quase meio século depois Lévi-Strauss definiria como estruturas. Mas enquanto Durkheim classificava de formas também algumas normas sociais, como o direito público, para Lévi-Strauss essas normas são apenas documentos que ajudam a descobrir as estruturas¹⁷. É uma noção que também destoa da idéia de estrutura esboçada por Radcliffe-Brown que teria se mantido numa estrutura enquanto rede de relações sociais. Lévi-Strauss foi buscar na lingüística estrutural a estrutura que aplica à etnologia, tentando encontrar por trás dos fatos visíveis um sistema inconsciente que lhes dá coesão e ordena a forma como os indivíduos entendem o mundo.

Para o etnólogo, a sociedade envolve um conjunto de estrutura que correspondem a diversos tipos de ordens. O sistema de parentesco oferece um meio de ordenar os indivíduos segundo certas regras; a organização social fornece outro; as estratificações sociais ou econômicas, um terceiro. Todas estas estruturas de ordem podem ser, elas mesmas, ordenadas, com a condição de revelar que relações as unem, e de que maneiras elas reagem umas sobre as outras do ponto de vista sincrônico¹⁸.

Lévi-Strauss também seguiu na linha durkheimiana no estudo dos sistemas de eficácia simbólica defendida n'*As Formas elementares da vida religiosa*. Durkheim afirma que a eficácia dos ritos e dos sentimentos religiosos está nas propriedades psíquicas emanadas pela sociedade, através das representações coletivas¹⁹. Lévi-Strauss é mais profundo no esboço da eficácia simbólica e mostra que, neste processo, o inconsciente organiza segundo leis estruturais, as pulsões, emoções, representações e recordações que estão no subconsciente²⁰. Interessados nas formas (ou estruturas), Durkheim e Lévi-Strauss foram pioneiros ao mostrar que as formas de classificação utilizadas pelos

¹⁵ DURKHEIM, E. As regras do método sociológico. São Paulo, Cia Editora Nacional, 1976. p.6.

¹⁶ DURKHEIM, E. & MAUSS, M. Algumas formas primitivas de classificação (1903), in MAUSS, M. Ensaios de Sociologia, São Paulo, Perspectiva, 1978.

¹⁷ LÉVI-STRAUSS, C. A noção de estrutura em etnologia. in Antropologia estrutural. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1970. p.316.

¹⁸ LEVI-STRAUSS, C. op. dt. p.356.

¹⁹ DURKHEIM, E. As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo, Martins Fontes, 1996. p.213.

²⁰ LÉVI-STRAUSS, C. A eficácia simbólica, in Antropologia estrutural. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1970. p.228.

povos considerados primitivos são tão ou mais elaboradas que nas ditas civilizações avançadas²¹.

É claro que a influência de Émile Durkheim na obra de franceses e ingleses não se resumem facilmente, nem se encerraram neles, uma vez que Malinowski, Radcliffe-Brown, Mauss e Lévi-Strauss também tiveram seus herdeiros intelectuais que, da mesma forma, não desconsideraram as idéias geniais de Durkheim. Em comum, todos esses descendentes de Durkheim se basearam em modelos sincrônicos no estudo das sociedades, ou seja, desconsideraram o tempo²², histórico ou sentido, o que não dava margem ao estudo das transformações sociais, como as sociedades se modificam. A partir da década de 1950, os interessados nos estados coletivos ou aqueles mais atentos nas formas de pensamento, se entrecruzaram e criaram trabalhos de peso - como os de Edmund Leach que, na década de 1950, se aproximou um pouco do estruturalismo levistraussiano.

As heranças durkheimianas, mesmo que se pretendam negá-las, nunca deixarão de serem sentidas. Ao tentar desvencilhar a sociologia de qualquer aproximação com a filosofia ou de ciências como a psicologia trouxe para a antropologia - da qual ele foi tão incentivador - a idéia de que os fatos sociais são explicados por si mesmos, favorecendo o desenvolvimento de conceitos como função e estrutura, que mesmo agora, em tempos de antropologia interpretativa e pós-moderna, ainda mantêm a sua força.

4. Definição das possíveis interrelações entre os termos cultura-sociedade-natureza e suas implicações teóricas

É impossível neste curto espaço dar conta de todas as relações historicamente realizadas entre os termos *cultura-natureza-sociedade*, nas ciências humanas e no pensamento ocidental, o que tornaria necessário retroceder alguns séculos. Coloco, no entanto, essa discussão na circunscrição na história da antropologia, do século 19 a períodos mais recentes, em que o pensamento científico oscila entre dicotomias como *cultura-natureza*, *sociedade-natureza*, *cultura-razão prática*, entre outras. Tais dualismos correm sempre o risco de defender a existência de um homem natural por baixo de camadas e camadas de cultura, como se o corpo fosse um simples depositário da história humana e não uma construção da mesma.

Os evolucionistas dos primórdios da antropologia moderna não tinham a dicotomia *cultura-natureza* no cerne do debate teórico. Por defenderem uma hierarquia entre os diversos povos - no topo da qual estavam os europeus de pele branca -, os evolucionistas colocaram tudo aquilo que

²¹ Durkheim em companhia de Mauss publica, em 1903, *Algumas formas primitivas de classificação*. Lévi-Strauss, 60 anos mais tarde, lança *O Pensamento selvagem*.

²² CARDOSO DE OLIVEIRA, R Sobre o pensamento antropológico. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1988. p.16.

pode diferenciar uma sociedade da outra (cor da pele, estatura, produção material, vestuário, entre outros quesitos) como resultado de um estado evolutivo, ou seja, uma extensão da *natureza* humana. "A civilização não é um artefato, mas faz parte da natureza, do mesmo todo a que pertence o desenvolvimento do embrião ou o desabrochar de uma flor" (Leach, s/d).

Foi com o desenvolvimento do pensamento antropológico do século XX, que as dicotomias *natureza-cultura* e *sociedade-natureza* passaram a ocupar lugar de destaque. Com Durkheim e seus companheiros da Escola Francesa de Sociologia, o desenvolvimento teórico de categorias de entendimento (causa, substância, pessoa, *mana*) defendia as mesmas como existentes numa consciência coletiva e não a partir das consciências individuais (Durkheim, 1976). Os fatos sociais passaram a ser vistos como representações coletivas dotadas de propriedades coercitivas, o que dava à *sociedade* uma espécie de poder sobre os indivíduos ou sobre a própria natureza.

Tal dicotomia *sociedade-natureza* ficaria muito mais explícita com os estudos empreendidos na Inglaterra, na primeira metade do século XX, pela Antropologia Estrutural, Funcionalista que teve em nomes como o de Radcliffe-Brown uma forte influência durkheimiana. Radcliffe-Brown e seus seguidores mantiveram em seus estudos uma idéia de indivíduo natural básico, sobre o qual as regras sociais atuavam - como nos estudos sobre as relações jocosas entre o irmão da mãe e o filho desta. O problema, neste caso, não foi a relação entre *sociedade-natureza*, mas a concepção de natureza ou de indivíduo (que estaria à mercê das regras sociais) subjacente à teoria dos antropólogos britânicos: esse indivíduo era dotado dos mesmos atributos que o pensamento ocidental atribui a seus indivíduos e não "natural" como se defendia (Seeger, DaMatta, Viveiros de Castro, 1979).

O conceito de *cultura* e suas possíveis dicotomias ocupou lugar de destaque com a Antropologia Culturalista de Franz Boas, nos EUA, e na produção teórica (tardia) de Malinowski. Na dialética entre natureza e cultura, com sua teoria das necessidades que, em ima, ginação tanto diferiu de suas etnografias escritas sobre os trobriandeses, o polonês esvaziou o conteúdo cultural das realizações humanas, reduzindo,as a necessidades que poderiam ser básicas ou derivadas. Para ele, haveria um domínio primeiro, em que a interferência de uma elaboração cultural seria nula (necessidades básicas) e só apareceria como uma premissa para uma organização social (necessidades derivadas). "Malinowski dissolveu repetidas vezes a ordem simbólica na verdade ácida da razão instrumental" (Sahlins, 1979:93).

Já para Boas e todos que viriam em sua tradição, nos Estados Unidos principalmente, incluindo aí até mesmo o nome de Clifford Geertz, a cultura não é vista como essa espécie de chantilly sobre o bolo, como Malinowski e Radcliffe-Brown parecem colocar. Para o alemão, pai da antropologia norte-americana, a percepção da realidade sempre depende de uma tradição mental, tradição esta que seria mediadora, "um padrão dominante que ordena ao mesmo tempo a relação com a natu-

reza, as instituições existentes e a sua interação" (Sahlins, 1979:83). A divisão clara entre cultura e natureza para os britânicos tinham como premissa a tradição filosófica que começa a ganhar força com o pensamento quinhentista de Montaigne que defendia uma unidade humana básica entre todos os homens, como mais tarde se defenderia um pertencimento a uma única espécie animal, o *homo sapiens sapiens*.

A tendência em colocar de um lado entidades como cultura e sociedade em oposição à natureza, de outro lado, é resultado da herança do pensamento dualista, tão forte entre nós ocidentais: "somos criaturas constitucionalmente divididas, com uma parte imersa na condição física da animalidade, e a outra na condição moral da humanidade" (Ingold, 1995). Geertz (1978) acredita que, por ser vago, esse conceito de unidade básica entre os homens foi perdendo força à medida em que se percebeu que todos os seres humanos são modificados pela cultura, numa relação tão forte que torna-se tarefa impossível distinguir o que é natural do que cultural.

5. Boas, Durkheim e os evolucionistas

No estudo da formação da antropologia enquanto disciplina, acaba ganhando destaque, por si só, o trabalho de Franz Boas, o alemão considerado o pai da antropologia norte-americana. Sua forma de compreender as diferentes culturas suscita a questão se era ele um pensador à frente de seu tempo ou se a antropologia feita até então era apenas carregada de dogmas e preconceitos etnocêntricos. Não desprezando o importante trabalho feito pelos contemporâneos de Boas, é mais fácil aceitar a primeira hipótese. O trabalho de Boas surge, no final do século XIX, como uma reação ao pensamento evolucionista, mas sua produção que se estendeu até a década de 40 também foi marcada pela crítica de "outras antropologias" que estavam se formando na Europa.

A principal característica de seu trabalho foi, ao contrário dessas outras escolas, a determinação de não buscar leis que guiassem o desenvolvimento social humano. Em princípio, ele não negava que elas existissem, mas discordava da forma como tentava-se encontrá-las. No artigo *The limitations of the comparative method*²³, publicado em 1896, Boas faz uma crítica ao método utilizado pelos papas do evolucionismo como Frazer e Tylor, entre outros. O pensamento evolucionista partia da idéia de que a mente humana possuía características únicas que seguiriam determinadas leis em qualquer civilização. A partir disso, o mundo passou a ser dividido entre sociedades primitivas e avançadas e essas diferenças de estágio poderiam ser obtidas através da comparação de instituições similares nestes dois tipos de sociedades, ainda que recortadas de seu contexto.

²³ BOAS, F. in *Race, Language and Culture*. New York, The Free Press, 1966. p.270-280.

Para Tylor, por exemplo, a uniformidade entre as instituições encontradas nas sociedades adiantadas deveria ser atribuída à ação uniforme de causas uniformes. Já os diferentes graus, recorrentes nas sociedades não ocidentais, deveriam ser conferidos a diferentes estágios de desenvolvimento ou evolução²⁴. Acreditam numa unidade psíquica da mente humana, regida por leis que conduziriam a um mesmo caminho, ou seja, o status atual da civilização ocidental da época. O fato de haver uma sociedade com diferentes costumes não era entendido como uma possibilidade e sim como resultado de um atraso evolutivo. E esse atraso foi, de certa forma, visto por seu lado positivo, já que era possível estudar a história das civilizações adiantadas num olhar sobre sociedade contemporâneas. Mais clarificador, neste sentido, foi o trabalho de Frazer. No seu clássico *O Ramo de Ouro* ele mostra a evolução do pensamento, comparando costumes similares em diferentes povos, atribuindo a eles diferentes posições na cadeia evolutiva²⁵.

O estudo do contexto onde tais costumes e fenômenos floresceram nunca foi motivo de preocupação dos evolucionistas. A idéia da unidade psíquica permitia essa conclusão, pois se eram todos os homens iguais, como justificar a existência - aos olhos ocidentais -, de religiões tão grosseiras ou de relações de parentesco que beiravam a promiscuidade? O método comparativo que permitia tal análise foi uma das brechas encontradas por Franz Boas para empreender sua análise das diferentes instituições sociais. Ao contrário de seus antecessores - que, buscando um caráter de ciência exata para a antropologia, traziam para o âmbito do estudo das culturas as noções clássicas de causa e efeito -, Boas entendia que a existência de semelhantes efeitos não eram decorrentes das mesmas causas. Significa dizer que agrupar isoladamente determinadas instituições e compará-las entre si seria estudar a cultura apenas em sua superfície, não levando em consideração a produção destes mesmos costumes²⁶, o que poderia provar ou não tal condição de inferioridade ou superioridade.

Boas não recusava a possibilidade de comparação, mas acreditava que antes de se empreender tal intento era preciso buscar a origem de cada instituição, pois apesar das semelhanças entre elas, se constituíram de diferentes formas em cada sociedade²⁷. Os evolucionistas, ao contrário, buscavam encontrar uma lei geral que guiasse o desenvolvimento das sociedades humanas e desconsideravam a possibilidade de diferentes causas. As variações de tais fenômenos eram tidas como detalhes menores. Ao dar valor a estas variações, Boas acabou por desenhar um novo objetivo para a disciplina ao dizer que um costume ou crença não valem por si só à antropologia. O entendimento histórico dos fenômenos sociais começou a experimentar certa prevalência e a investigação passou

²⁴ TYLOR, E. B. in *The Origins of Culture*. New York, Harper Torchbooks, 1958. p. 1.

²⁵ FRAZER, J. *O Ramo de Ouro*. São Paulo, Circulo do Livro, 1978.

²⁶ BOAS, F. op. cit., p. 273.

²⁷ BOAS, F. op. cit., p. 274.

a ser uma premissa para a comparação.

Com a impossibilidade de se explicar a diferença em termos de evolução, tornava-se necessário, para Boas, trazer para o estudo de fenômenos etnológicos as dimensões psicológicas dos indivíduos e as influências do meio em que vivem. Sem cair em qualquer espécie de determinismo psicológico ou geográfico, acreditava Boas que uma cultura era moldada por uma série de fatores, que só poderiam vir à tona ao se buscar a trajetória das instituições sociais. Seria uma falha, na perspectiva boasiana, admitir que apenas um fator poderia ser responsável pelas diversidades culturais, porque todas as expressões de uma cultura estão intimamente relacionadas e uma não pode ser alterada sem causar efeitos sobre as outras²⁸. A afirmação lhe rendeu, na ótica de alguns escritores, ser classificado como funcionalista - “muito antes que cientistas como Malinowski e Radcliffe-Brown tivessem escrito uma linha”²⁹ -, mas mostra que Boas acabou por descartar e refutar qualquer possibilidade que se encaminhasse na direção de leis gerais.

O entendimento boasiano das diversidades culturais ficou muito mais explícito em seu clássico *The mind of primitive man*, livro em que defendeu a impossibilidade de qualquer relação entre a raça e a cultura. A segunda sendo determinada pela primeira era uma idéia subjacente ao pensamento evolucionista e desfazer essa “união” foi seu grande objetivo como cientista social. O livro foi recebido por muitos como a “carta magna da igualdade racial”³⁰, por mostrar que a cultura de um povo não é um resultado de suas condições biológicas/corporais. Para Boas, as diferenças de estágios entre duas culturas devem-se às chances surgidas em sua trajetória³¹. Se alguns povos não desenvolveram uma ciência tal como é encontrada no Ocidente, por exemplo, é porque não houve necessidade para tanto.

A teoria de Boas teve em *The mind of primitive man* seu mais promissor expoente e consolidou sua antropologia muito mais na direção de encontrar possibilidades nas diferentes culturas do que apontar deficiências no desenvolvimento como buscaram os evolucionistas. Boas acaba por contestar o próprio termo primitivo pois a utilização deste só seria possível se todos os aspectos de tais sociedades pudessem ser assim enquadrados, o que não acontece devido à existência de aspectos altamente elaborados entre as instituições ditas primitivas³². Seu relativismo atinge a idéia de progresso que nada mais é, para ele, do que um conceito criado a partir de padrões próprios de cada cultura.

Relativizando as formas próprias de cada sociedade em classificar idéias como “progresso” e “primitivo”: Boas assinala com a possibilidade de estar nos princípios de classificação inerentes à

²⁸ BOAS, F. The aims of anthropological research (1932), in op. cit., p. 256.

²⁹ KARDNER & PREBLE. Eles estudaram o bomem, São Paulo, Cultrix, 1964, p. 153.

³⁰ KARDNER & PREBLE. op. cit., p. 152.

³¹ BOAS, F. The mind of primitive man, New York, The Macmillan Company, 1911, p. 18.

³² BOAS, F. op. cit., p. 197-198.

cada cultura uma forma de se atingir a dimensão psicológica dos indivíduos em questão³³. Para Boas, esses princípios são inconscientes e automáticos, mas não são inerentes à linguagem enquanto um domínio à parte da vida social. Antes, surgiram a partir da própria experiência de cada povo. Desta forma, concepções de doença, atribuições de parentesco, entre outras categorias, aparecem de formas variadas em cada sociedade. Publicado em 1911, *The mind of primitive man*, na parte em que fala dos princípios de classificação, aproxima Boas de outro grande nome das ciências sociais, Émile Durkheim que, no ano seguinte, lançou sua obra mais importante, *As formas elementares da vida religiosa*. As obras dos dois autores para a constituição da antropologia moderna foi de incontestada e fundamental importância, mas ambos se relacionaram de formas diferentes com o pensamento da época, tão marcado pelo evolucionismo.

Durkheim iniciou seu trabalho de forma bem crítica em relação à escola evolucionista, mas não deixou de incorporar algumas das noções de evolução e o próprio método comparativo³⁴. Para conhecer a forma como se dá o fenômeno religioso nas sociedades adiantadas, ele optou por buscar suas formas elementares em sociedades simples, como as australianas, que possuem em comum o sistema totêmico nos princípios de classificação e na formação de instituições sociais³⁵. Para ele, tais grupos sociais são o princípio da história, sendo portanto possível encontrar em suas instituições a essência dos mesmos fenômenos das sociedades modernas. Num ensaio de quase uma década antes, feito em parceria com Marcel Mauss, Durkheim já havia esboçado tais idéias³⁶, buscando nas formas primitivas de classificação uma característica comum a todos os homens.

As duas obras de Durkheim fazem conclusões importantes mas, de uma perspectiva boasiana, ele pecou por querer trazer às ciências sociais algo das ciências exatas e, principalmente, por buscar leis que regessem a vida social. Muitos cientistas sociais de sua época, segundo o sociólogo francês, desdenhavam a idéia de que “as sociedades estão submetidas às leis necessárias e constituem um reino natural” e, no estudo das religiões, se apegavam a noções que tornavam concebível a existência de milagres³⁷. Para Durkheim, eles “não reconheceram ainda a necessidade de recorrer aos procedimentos laboriosos das ciências naturais para dissipar progressivamente estas trevas”³⁸. São considerações que, no entanto, não desmerecem nem de longe as contribuições de Durkheim para a sociologia e para a antropologia - sendo que, desta última, ele é considerado o pai do funcio-

³³ BOAS, F. op. cit., p. 209-212.

³⁴ KARDNER & PRÉBLE. op. cit., p. 111.

³⁵ DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo, Martins Fontes, 1996. p. V.

³⁶ DURKHEIM & MAUSS. *Algumas formas primitivas de classificação* (1903), in MAUSS, M. *Ensaio de Sociologia*, São Paulo, Perspectiva.

³⁷ DURKHEIM, E. op. cit., p. 8.

³⁸ DURKHEIM, E. op. cit., p. 9.

nalismo³⁹. Sua idéia de religião como um sistema análogo à própria sociedade, criado coletivamente, no qual o indivíduo não possui total liberdade criativa mas mantém um diálogo constante que lhe guia nas mais simples atitudes, não deixa de encontrar eco naquilo que Boas chamava de “nomes herdados”, todo um sistema que dá coesão a uma sociedade. Tal idéia, pela perspectiva boasiana, ganhou corpo, no clássico *Padrões de Cultura* de Ruth Benedict que, da mesma forma, mostrou como os indivíduos de uma sociedade se unem por laços culturais - refutando qualquer ligação por hereditariedade ou raça - que moldam formas de agir e pensar o mundo⁴⁰.

No entanto, Durkheim acabou por seguir o evolucionismo que criticava quando concluiu n'*As formas elementares da vida religiosa* que os resultados obtidos por ele poderiam ser conferidos a toda e qualquer religião existente. Ele mostrou que o pensamento religioso é marcado pela divisão das coisas do mundo entre sagrado e profano e se institucionaliza através de crenças e ritos, noções que se ligaram de forma sistemática ao estudo antropológico das religiões. Mas que garantias apresenta Durkheim para afirmar com absoluta certeza que tal sistema é recorrente a toda e qualquer religião? Ele, com certeza, não estava de posse de todas as informações sobre as religiões do mundo. Encontrou, porém, no sistema totêmico da Austrália elementos comuns às grandes religiões conhecidas e tirou daí conclusões que, pela sua ótica, poderiam se estender a todas as sociedades, tal como fariam os evolucionistas.

A tentativa de fazer com que sua teoria seja concernente a todas as religiões torna-se uma atitude no mínimo arriscada para um estudioso que se baseou em fontes secundárias. Sua justificativa está em argumentos que recaem sobre a existência de leis gerais, no que diz que “quando uma lei foi provada por uma experiência bem-feita, essa prova é válida universalmente”⁴¹. Boas que nunca publicou críticas à teoria durkheimiana, mas se o fizesse talvez batesse de frente com esta visão, já que para ele instituições, costumes e crenças são resultado de uma cultura específica e apenas a partir dela devem ser compreendidos e não como resultado de leis genéricas⁴².

6. Geertz e o conceito de cultura

Desde que começou a ser utilizada dentro da antropologia, a noção de cultura foi tomada como a solução de todos os problemas, uma vez que estava resolvendo boa parte deles. O mesmo

³⁹ KARDNER & PREBLE. op. cit., p. 114.

⁴⁰ BENEDICT, R. *Padrões de Cultura*. Lisboa, Livros do Brasil.

⁴¹ DURKHEIM, E. op. cit., p. 458.

⁴² BOAS, F. “The aims of anthropological research” (1932), in *Race, Language and Culture*., p. 257.

acontece com as grandes teorias da ciência, o que faz com que esse mesmo conceito/teoria seja depois revisto e descubram-se quais são seus reais limites.

O conceito de cultura tem sido cada vez mais reduzido à sua real aplicação. Desde Tylor, a noção de cultura tem recebido várias definições que chega-se ao ponto de que tudo é cultura, o que tende a complicar teórica e metodologicamente.

Geertz vai defender neste ensaio a cultura como um conceito semiótico (símbolos, signos, sinais), apoiando-se em Max Weber para quem o homem é um animal amarrado em teias de significado. Para Geertz, a cultura seriam essas teias que devem ser analisadas não se buscando uma teoria, mas a interpretação e o significado dessas teias.

Foi daí que a antropologia tornou-se uma disciplina de caráter interpretativo da cultura e não como explicadora de realidades totais. Toma-se como premissa que viver em um dado sistema cultural significa interpretá-lo. Sendo assim, o antropólogo pode buscar estas interpretações (de segunda mão, é claro) encontrando em seu próprio universo cultural significados que possam interpretar a realidade estudada.

Geertz defende que a melhor maneira de compreender uma ciência não é buscando suas principais teorias, mas sim dando uma olhada naquilo que os cientistas fazem. No caso da antropologia, o que os antropólogos fazem é a ETNOGRAFIA. Podemos pensar a etnografia como um texto em que os antropólogos ou outros pesquisadores que podem adotá-la, descrevem os fatos observados num determinado lugar (sociedade, tribo, bairro, país, etc.).

Mas não trata-se de uma descrição qualquer que apresenta os fatos em superficialidade, mas sim uma descrição densa com o significado, a interpretação desses fatos. Ele cita como exemplo os dois garotos que piscam o olho direito: um pisca por se tratar de um tique nervoso involuntário; o outro como um sinal de conspiração. Os dois atos, se observados do ponto de vista fenomenológico, apresentariam nenhuma diferença. Para o behaviorista radical seriam apenas a contração de um mesmo músculo. Mas sabemos que, entre um tique nervoso e uma piscadela conspiratória há muita diferença.

A etnografia não é, desta forma, apenas uma descrição de costumes e práticas culturais. Ela deve ser pensada em termos de uma “descrição densa”: uma hierarquia estratificada de estruturas significantes, por meio da qual os tiques nervosos, as piscadelas, as imitações destes atos são produzidos, percebidos e interpretados.

Parece que tal descrição é um tanto superficial, mas fruto de uma observação que de uma interpretação. Mas a explicação para tal fato não pode ser buscada numa suposta tradição que alguém contará. A observação e a descrição densa da ação social contêm nelas a explicação dos fatos. Este

tipo de abordagem presume que o antropólogo deva buscar entre as estruturas de significado disponíveis a base social e a importância do fato estudado.

Um mesmo fato, gera quadros interpretativos diferenciados, uma vez que a cultura como teia de significados, deixa de ser percebida como coerente e funcional, em que uma teoria única daria conta de uma explicação geral. No exemplo visto, temos a interpretação do judeu, dos berberes e dos franceses, sendo que, em relação a estes últimos, o desentendimento da ação prejudica o sucesso de Cohen. O objetivo da descrição densa é buscar, entre os atores de uma determinada ação, a interpretação que os mesmos têm dos fatos, por mais contraditórias que tais explicações podem parecer. Por mais que os atores participem de um mesmo universo cultural, é o histórico de vida de cada um que vai definir sua própria interpretação.

A cultura é entendida por Geertz como um documento público. Não está na cabeça de ninguém mais é uma idéia compartilhada. Não é uma entidade oculta, mesmo que não seja física. São códigos compartilhados socialmente. É possível buscar a cultura, através das interpretações da ação social, da sua importância num determinado contexto, do que está sendo comunicado com sua agênciã; “seja esta ação social um ridículo, um desafio, uma ironia ou uma zanga, um deboche ou um orgulho”. A ação é simbólica, ou seja, ela pode ser entendida como um comentário da cultura.

É neste sentido que a nossa definição de cultura se transforma, uma vez que dizer que a cultura é um conjunto de hábitos, costumes, etc., nada explica. O mesmo costume pode estar presente em mais de um contexto cultural, dentro do qual ele terá significação própria e talvez diversa de outro contexto.

Estar numa ou pertencer a uma cultura é estar situado entre as pessoas que fazem parte dela. Não basta dominar um código público, o que de fato a cultura é. É preciso compartilhar e se familiarizar com um “universo imaginativo” que dá sentido às ações.

A pesquisa etnográfica como experiência pessoal consiste em situar-se em determinado universo de significado, buscar a base imaginativa de tais ações. O antropólogo não tem a intenção de tornar-se um nativo, mas deve conseguir “conversar” com estes nativos. Ele não vai falar por alguém, mas falar a alguém.

Um dos principais objetivos da antropologia é “o alargamento do discurso humano”, o que se torna possível quando se pensa a cultura de forma semiótica. “Como sistemas entrelaçados de signos interpretáveis (símbolos), a cultura não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é um contexto, algo dentro do qual eles podem ser explicados de forma inteligível - isto é, descritos com densidade” (p.24). Pensar a cultura como um CONTEXTO, nos leva a pensar que tudo aquilo que

acreditamos ser o domínio da cultura deve ser interpretado dentro de um contexto em que se desenrola e não como uma força (quase superior) a padronizar comportamentos.

Se os comportamentos são padronizados pela cultura, esta não deve ser a nossa preocupação, mas sim a busca de uma explicação desse comportamento a partir do próprio contexto ou do universo imaginativo de seus atores. Isto não significa termos atingido uma determinada cultura em sua totalidade. O que o antropólogo alcança são interpretações próprias a partir de interpretações nativas, ou seja, sua interpretação é de segunda mão.

Não se pode perder de vista que toda interpretação é um recriação, quase uma ficção (ficção não no sentido de algo fantasiado, mas no sentido de algo que é reconstruído, fabricado - vem do latim fictio). Nesse sentido, não se deve perder de vista a presença do autor/antropólogo como alguém também situado em seu próprio sistema imaginativo, o que torna necessário considerá-lo como um nativo de sua própria cultura. A antropologia está no livro e nos artigos, moldada pela vivência de seus autores, enquanto a realidade está lá fora. O que não deve ser entendido como um ponto negativo.

Um bom relato etnográfico não é aquele capaz de reunir todos os detalhes de uma determinada prática cultural, mas aquele que esclarece o que acontece em tais lugares e é capaz de reduzir a perplexidade em relação aos atos não-familiares que surgem de ambientes desconhecidos. A boa etnografia será aquela capaz de diferenciar as piscadelas dos tiques nervosos. Ele precisa alargar seu discurso através do encontro etnográfico em que o trabalho de interpretação é feito em conjunto nativo/ antropólogo.

É importante pensar que essa idéia de cultura exterior e ao mesmo tempo interior aos sujeitos, vem contrariar idéias comuns à maioria das ciências sociais de que a cultura seria um “comportamento aprendido” ou um “fenômeno mental”. Há para Geertz uma lógica informal na vida social cotidiana que, no entanto, pode ser interpretada com relação a um contexto mais geral de cultura. A cultura é assim tratada como um sistema simbólico, sendo que tais símbolos, ao serem interpretados, em seus próprios termos apontam para as relações que se estabelecem entre eles e o sistema cultural de uma forma geral. Os sistemas simbólicos são assim como que a fonte da ação social, pautando-a, balizando-a, dando parâmetros mas jamais determinando como única opção.

Desta forma, fazemos um caminho inverso ao tradicional. Antes de pensarmos num sistema regulador das ações (de cima para baixo), podemos pensar nas ações, observá-las, e a partir delas descobrir símbolos mais gerais. A cultura é assim vista a partir do cotidiano e não a partir das instituições sociais. Neste sentido, a cultura que pauta o cotidiano é a mesma que pauta tais instituições.

Mas para se obter êxito, tal exercício interpretativo não deve ser pensado nos termos formalistas da ciência tradicional. Os sistemas culturais possuem um certo nível de coerência, o que nos

permite pensar na relação entre cotidiano e instituições sociais, mas essa coerência não pode ser uma premissa para o entendimento etnográfico. É preciso pensar que a cultura de qualquer agrupamento humano possui tantas coerências quanto incoerências: fatos que não se encaixam, ações que não fecham com idealizações, práticas que não se explicam. Ou seja, por mais que dominemos um outro idioma cultural, sempre haverá domínios não inteligíveis e, por isso, não interpretáveis.

Uma ação como a lida anteriormente, sobre a questão dos carneiros, poderia se desenrolar de outras formas. Seus atores poderiam ter tomado atitudes diferenciadas. Mas o acidente em si pode ser entendido como um discurso social, um discurso social que, a partir da descrição da ação social, teve sua curva traçada de forma inspecionável. Os relatos do passado podem ser tidos como uma leitura do momento em que ocorreram. São momentos que servem para o estudo da cultura: comentários que foram fixados no tempo, através da descrição densa.

Buscar os acontecimentos mais banais da vida cotidiana para, a partir deles, buscar uma visão geral da cultura, pode parecer uma atividade um tanto quanto incompleta. Em primeiro lugar, não se tem a pretensão de se abordar e explicar uma cultura por inteiro, a partir de um fato único ou mesmo observando toda a vida social em detalhes, tarefa que os antropólogos deixaram de fazer há algum tempo. Os fatos cotidianos, em segundo lugar, apontam sim para sistemas simbólicos mais amplos, fazem comentários sobre eles, mas da mesma forma não explicam uma cultura por completo.

Talvez esta característica da produção antropológica explique o fato de haverem estudos enfocando apenas um determinado aspecto de uma comunidade, como as festas, ou as relações de parentesco, ou a religiosidade, ou o gênero e outras questões de sexualidade. São domínios da vida social, permeados de símbolos que podem ser relacionados com sistemas simbólicos maiores. O desenrolar das ações com os sujeitos observados apontam para os comentários e interpretações da VIDA SOCIAL a partir dos próprios atores.

Trata-se então de interpretar os símbolos e não descobri-los.

Os padrões apreendidos na ação social, mesmo que não expliquem a cultura como um todo, são comentários sobre ela, e cabe ao antropólogo sugerir (não as deixando fechadas de forma hermética) tais relações. Os modelos atingidos são utilizados para se pensar sobre uma determinada realidade e jamais explicá-la. Ao abrir mão de uma força explicativa, a antropologia coloca-se muito mais como uma crítica cultural (crítica no sentido de “colocar em crise”, colocar em relevo) das estruturas da ação social e dos discursos que lhe dão sustentação. (pensar na diferença entre o trabalho do físico e do crítico literário)

É importante esclarecer que a rejeição de uma teoria explicativa única não significa começar do zero. Quando um antropólogo dá início ao seu trabalho ele deve se munir de todo o conheci-

mento possível já realizado em relação às suas principais indagações. Trabalhos de outros antropólogos, relatos de viajantes, textos que tentaram de certa forma explicar aquela realidade ou realidades similares (a relação entre os sexos, os modos de produção, as relações de parentesco, etc.). Modelos que deram certo em uma determinada ocasião podem ser ali experimentados, desde que os vãos teóricos não alcem altitudes que tragam resultados estranhos aos seus atores. (Pensar no caso dos Ilongot, caçadores de cabeça, das Filipinas.)

Outro fator que pode nos ajudar a assimilar o trabalho científico de natureza interpretativa é que tais modelos, por mais interpretativos e pouco científicos que sejam, não devem deixar de ser pensados da mesma maneira que qualquer modelo científico criado nas ciências exatas. A natureza, por si só, não possui regras e leis, como muitas vezes a mentalidade científico-racional nos faz acreditar. As leis da física, da biologia, da química e da matemática, por mais que pareçam encontrar ressonância no mundo material, nada mais são do que modelos constituídos para se pensar numa determinada realidade e, ainda assim, nos oferecem perspectivas de pensarmos sobre ela. Da mesma forma, nossas teorias sociais são apenas modelos que nos permitem pensar sobre a sociedade.

Por conta disto, Geertz defende a realização de ensaios, não grandes teorias, e sim ensaios de como determinada teoria pode ser relacionada com a vida social observada. Não generalizamos através dos casos observados, mas dentro de cada caso podemos atingir uma generalização, ou seja, a força de uma idéia norteadora da ação social. “O objetivo é tirar grandes conclusões a partir de fatos pequenos, mas densamente entrelaçados; apoiar amplas alternativas sobre o papel da cultura na vida coletiva empenhando-as exatamente em especificações complexas”. (38)

A análise cultural é essencialmente incompleta e essencialmente contestável, ou seja, ela é entendida como uma interpretação possível, mas que pode ser renovadas, refutada ou simplesmente enriquecida a partir de uma outra interpretação.

E mesmo que tais análises não expliquem nenhuma sociedade de forma total, elas nos apontam para respostas dadas por homens e mulheres de um dado contexto a problemas que podem estar presentes em outras sociedades. É a resposta dada e todas as outras que deixaram de ser que vão nos apontar as especificidades daquele sistema cultural.

Nossos olhares sobre tais diversidades culturais nos remetem a um inventário de possibilidades e não de determinações.

7. Raça e Cultura Nacional

Uma cultura também é marcada por ideologias. Uma destas ideologias que têm predominado no Brasil desde o século XX é a de que vivemos numa democracia racial, que obscurece a existência de preconceitos nas relações raciais. A ideologia da miscigenação democrática é recente na história brasileira.

Até a abolição, o negro inexistia enquanto cidadão na literatura das ciências humanas e sociais. Na última década do século 19, Nina Rodrigues é um dos primeiros a escrever sobre o negro, com base nas teorias raciológicas, em voga (Gobineau). A diversidade cultural era pensada em termos evolucionistas, o que permitia as teorias racistas. (Homem igual = por que a diversidade?)

Tais idéias foram fortes no Brasil até a década de 1920, quando acontece uma virada radical e o mestiço, entendido como um produto do cruzamento com uma raça inferior, torna-se a categoria de entendimento da identidade nacional (não existe raça pura no Brasil; verdadeiro brasileiro é aquele que não é nem branco, nem índio, nem negro, mas uma mistura de tudo isto). Para entender tal mudança, Ortiz recorre a uma discussão sobre as relações entre Cultura e Estado no Brasil.

A idéia do mestiço surge no final do século 19, em estudos como o de Sílvio Romero, Euclides da Cunha e Nina Rodrigues, como que a sintetizar a preocupação da época. Desde o período romântico, logo após a independência, há uma verdadeira busca da identidade brasileira, revelada em primeira instância pela união do elemento branco, com o elemento índio (O Guarani). O negro era visto apenas como força de trabalho, mas não como cerne da nação, não como cidadão brasileiro. Os autores do final do século assistem à abolição da escravatura e a uma população cada vez maior de negros nas cidades brasileiras, tornando necessário inclui-lo, ainda que a partir de teorias racistas. Assim, o Brasil passa a ser entendido, pela primeira vez, como um país mestiço de três raças.

A ideologia do Brasil-cadinho é o mito das três raças que se fundem nos laboratórios da selva brasileira. É difícil apreender o momento em que tal ideologia se funda, porque como um mito, ele se perpassa e se reproduz como eterno, dentro da cultura, assim como todos os mitos de origem das mais variadas sociedades humanas.

Mas no caso do Brasil, podemos datar o momento de surgimento do mito, pois ele está fundamentalmente ligado a uma transformação profunda na sociedade brasileira: passa de uma economia escravista para outra do tipo capitalista; de uma monarquia para uma república; com um problema de mão de obra, resolvido pela imigração européia. O mito não entanto não se realiza, pois ele ainda é apenas uma linguagem e não uma celebração. Não existiam condições materiais para sua existência.

Através de romances da época como O Cortiço, pode-se entender tal falta de condições. Personagens brancos que se relacionam com mestiços perdem as qualidades consideradas próprias da

raça branca: a racionalidade do espírito capitalista. A partir do momento em que negam racionalidade ao mestiço, os intelectuais brasileiros negam a possibilidade de desenvolvimento capitalista ao país, pois a identidade brasileira possuiria pontos negativos e positivos das duas raças. Racionalidade/Irracionalidade dominam debate.

O início do século XX marca-se no Brasil por grandes transformações, como o surgimento de uma classe média e de um proletariado urbanos, o desenvolvimento das metrópoles, os processos de urbanização e industrialização se aceleram, acompanhando uma tendência mundial, trazida pelo desenvolvimento tecnológico. A nova realidade social fazia das teorias raciológicas obsoletas e tem-se a necessidade de uma nova interpretação da realidade brasileira.

Nos anos 30, época da fundação da Universidade de São Paulo, vários livros surgem como novas interpretações desse novo Brasil: *Casa grande e senzala*, de Gilberto Freyre, e *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Hollanda. (Os dois representam duas tradições distintas: Freyre vem de fora das universidades, ápice do movimento iniciado no século 19; Buarque marca a nova linhagem de acadêmicos.) Freyre é o único a manter-se na antiga linha de explicar o Brasil a partir da temática racial, enquanto os outros produzem seus textos a partir de métodos consagrados das ciências humanas, como a historiografia tradicional.

Gilberto Freyre volta-se para o que está em voga na ciência antropológica, de Franz Boas, de quem foi aluno. Freyre nega o conceito de raça e se apropria da idéia de cultura o que permite uma nova forma de se pensar o país, a partir da miscigenação. Se biologicamente a mistura de raças poderia ser entendida como problemática, antropologicamente a mistura de culturas não. Ele transforma a negatividade do mestiço em positividade, completando os contornos de uma identidade que vinha se formando há tempos. Havia condições no Brasil para tal entendimento, pois o período de transição já havia se passado: os rumos do desenvolvimento estavam claros e um novo Estado estava à frente neste caminho.

Se antes as teorias racistas impediam a concretização da idéia de Brasil-cadinho, a partir de Gilberto Freyre o mito das três raças se atualiza e pode então se tornar senso comum, ritualmente celebrado nas relações do cotidiano e em eventos como o carnaval e o futebol. O que ele quer dizer com celebração ritual? Um discurso que se incorpora no cotidiano.

Nos anos 30, há uma tentativa por parte das autoridades brasileiras, de transformar o conceito de homem brasileiro. A raça mestiça sempre pensada como “preguiçosa” e “indolente”, passa a ser pensada a partir da ideologia trabalhista, que predominou na Era Vargas. Há uma perseguição sistemática à malandragem, à música dos malandros, pois o trabalho era o valor fundamental da sociedade brasileira.

Tal ideologia trabalhista está ausente da obra de Freyre, mas o sucesso de sua obra e das suas idéias não podem ser pensados como descolados daquele momento histórico da Era Vargas, com uma ideologia que possibilitou a popularização da obra de Freyre. O que era visto como negativo era tudo que se distanciava das idéias de trabalho e progresso. Manifestações de lazer (carnaval) e até de religiosidade (macumba) passam a ser num primeiro momento perseguidas e depois restritas a lugares específicos.

A sociedade vai se modernizando através de uma postura de trabalho enquanto nação, mas que não nega os seus costumes que passaram a ser incentivados desde que circunscritos no tempo (calendário) e no espaço (terreiro, sambódromo). Um novo Brasil que sustenta e é sustentado pela obra de Freyre, pois não havia motivo para incapacidade ou diferenças raciais. Todos poderiam construir a nação.

O mito das três raças permite a todos se interpretarem enquanto pertencentes à nação brasileira. Manifestações de grupos específicos são abocanhadas pela idéia do nacional, o que muitas vezes provoca a perda das origens de muitas tradições, a especificidade de algumas manifestações como o carnaval ou o samba. O samba ao ser promovido ao ritmo brasileiro por excelência, deixa de ser pensado como uma música negra. O que explica que muitos artistas negros terem se apropriado de ritmos como a soul music americana como protesto, o que de fato era nos Estados Unidos.

Perde-se, assim, no Brasil, o discernimento entre as fronteiras de cor, o que de certa forma prejudica a ação de movimentos como o da identidade negra. As manifestações que antes eram específicas já trazem o signo da brasilidade. Assim, o mito das três raças não só encobre os conflitos raciais como possibilita a todos se reconhecerem como nacionais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

_____. 1978. "Ethos, visão de mundo e a análise de símbolos sagrados", in *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Zahar.

_____. 1978. "Por uma teoria interpretativa da Cultura", in *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Zahar.

DOUGLAS, Mary. 1980. *Pureza e Perigo*. São Paulo, Perspectiva.

DURKHEIM, E. 1976. *As regras do método sociológico*. São Paulo, Cia Editora Nacional.

DURKHEIM, Émile. 1996 (1912). *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo, Martins Fontes.

- GEERTZ, Clifford. 1978. “A religião como um sistema cultural”, in *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Zahar.
- GEERTZ, Clifford. 1978. O impacto do conceito de cultura sobre o conceito de homem, in *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Zahar.
- INGOLD, Tim. 1995. “Humanidade e Animalidade”, in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. N. 28, ano 10, junho.
- KEESING, Roger. 1987. “Anthropology as an interpretive quest”, in *Current Anthropology*, 28:3.
- LANGER, Suzanne. 1974. “A Transformação Simbólica”, in *Filosofia em Nova Chave*. São Paulo, Perspectiva.
- LEACH, E. s/d. “Anthropos – Homem”, in *Enciclopédia Einaudi*, Volume 5. Lisboa, Casa da Moeda.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1970. “A Eficácia Simbólica”, in *Antropologia estrutural I*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- MAUSS, Mareei e HUBERT, H. 1974 (1902). “Esboço de uma teoria geral da magia”, in *Sociologia e Antropologia*. Volume 1. São Paulo, Edusp.
- ORTIZ, Renato. Da raça à cultura: a mestiçagem e o nacional. in *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1985. pp. 33-44
- SAHLINS, Marshall. 1979. “Cultura e Razão Prática: dois paradigmas da teoria antropológica”, in *Cultura e Razão Prática*. Rio de Janeiro, Zahar.
- SAHLINS, Marshall. 1979. *Cultura e Razão Prática: dois paradigmas da teoria antropológica*, in *Cultura e Razão Prática*. Rio de Janeiro, Zahar.
- SEEGER, A., DA MATTA, R. e VIVEIROS DE CASTRO, E. 1979. “A construção da Pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”, in: *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, Museu Nacional, n.32, maio, pp.2-19.
- TURNER, Victor. 1974. *O Processo Ritual: Estrutura e Anti-Estrutura*. Petrópolis, Vozes.
- VAN GENNEP, Arnold. 1977. *Os Ritos de Passagem*. Petrópolis, Vozes.