

## RELATIVIZANDO

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

Perce

# RELATIVIZANDO

## UMA INTRODUÇÃO À ANTROPOLOGIA SOCIAL

Roberto  
DaMatta

Perce

4ª EDIÇÃO



## SEGUNDA PARTE:

### ANTROPOLOGIA E HISTÓRIA

#### 1. Introdução

Não tenho aqui a intenção de repetir a motivação mitológica e rotineira de tantos autores que, escrevendo sobre a «história da antropologia», fizeram justamente isso e começaram falando de Heródoto como o «pai da história» e, por extensão, como um primeiro antropólogo. Não estou seguro de que tal posição seja fértil, pois não acho que o encontro com o «começo» seja uma garantia para o sucesso intelectual de nossa empresa, como também não creio que uma exaustiva lista de «fundadores» da disciplina possam ampliar nosso entendimento de suas perspectivas e possibilidades. Realmente, no caso de Heródoto e dos gregos, tenho sérias dúvidas que uma «atitude antropológica» estivesse presente, já que ela implica numa relativização praticamente impossível para uma civilização que dividia o universo humano entre «nós» (os gregos, os homens) e os «outros» que, como se sabe, eram os «bárbaros» (categoria ampla, onde, no dizer de Aristóteles, «nenhuma distinção era feita entre as mulheres e escravos, porque entre eles não existe um chefe natural: eles são uma comunidade de escravos», cf. *A Política*, livro I: 125b). Sendo assim, situar o nascimento da antropologia na Grécia e depois descobri-la onde quer que exista um relatório de viagem para fora do mundo europeu seria violentar a própria angulação da disciplina para distinguir — como estamos vendo e veremos ainda nos próximos capítulos — com nitidez entre histórias, estórias, mitos e relatos de viagens; e uma posição de simpatia aberta e destemida pelo «outro». Será preciso, pois, começar com a advertência

pela qual se permite distinguir relatórios de viagens que freqüentemente equacionam costumes e descrições da flora e da fauna, com descrições que buscam tomar o ponto de vista do «outro» em seus próprios termos, além de uma moldura antropológica, quando o relato é orientado para a própria disciplina como um domínio com seu espaço interno legitimamente demarcado.

O problema, então, não é só o de apresentar uma «história da antropologia», mas o de relacionar a própria dimensão temporal com a posição aberta pela antropologia. A perspectiva é, pois, deliberadamente ampla e abrangente. Numa primeira fase, o estudo recai sobre a formação da antropologia enquanto disciplina saída de uma variante da História com «H» maiúsculo — a História que é a «mestra da vida». Na segunda, porém, tentarei indicar como é possível realizar hoje o procedimento inverso, isto é, uma «antropologia da história». Assim, se num primeiro momento a antropologia está francamente compreendida pela perspectiva temporal, no segundo, ela coloca em cena a noção da história em suas diversas modalidades de oposição e contraste com a própria idéia de tempo, separando criticamente essas duas visões: a de tempo (que todo grupamento humano possui e está submetido) e a de «história» (que somente algumas comunidades desenvolveram).

#### 2. História da Antropologia

Falar da «história da antropologia» é especular sobre o modo pelo qual os homens perceberam suas diferenças ao longo de um dado período de tempo. Sabemos que tal tarefa é essencial para todas as sociedades e que isso não é algo que se realiza com facilidade, justamente porque tem sido exatamente a diferença e o modo como ela é enquadrada num sistema de valores (ou numa ideologia dominante) o fator primordial na justificativa e legitimação da exploração, da conquista, e da destruição de uma sociedade por outra. Percepções de diferenças entre grupos humanos são uma constante onde quer que haja homens, mas isso é obviamente muito diferente do uso das diferenças como uma espécie de escudo ideológico para justificar a ocupação territorial ou a ani-



quiação de um grupo pelo outro. Esse uso diferenciador das diferenças quando elas são conscientemente elaboradas objetivando um rendimento político é que acaba produzindo uma «teoria da diferença» que, no caso do mundo ocidental, ficou muitas vezes revestida de uma capa de respeitabilidade científica. É essa história que desejamos abordar aqui, já que ela está ligada intrinsecamente ao desenvolvimento da sociedade européia a partir dos séculos XV e XVI. Mas se tais desenvolvimentos têm um claro aspecto ideológico, justificando a superioridade do explorador e colonizador europeu, eles também revelam — como prova a existência das Ciências Sociais e da Antropologia — tendências contraditórias, pois que carregaram consigo motivações que objetivavam manter desigualdades, tanto quanto impulsos libertadores, nascidos dos ideais igualitários que, paradoxal e dialeticamente, surgem nesta mesma Europa aristocrática e hierarquizada. É esse impulso igualitário que acabará permitindo o nascimento das modernas doutrinas de igualdade e fraternidade entre os povos, criando a vertente de nossa disciplina como um domínio especial onde podemos realizar uma importante reflexão sobre nós mesmos através do estudo dos «outros».

O caminho para esta visão que no campo teórico corresponde ao desenvolvimento da antropologia social é longo e muito bem marcado por dois movimentos distintos e modelares. A esses movimentos correspondem duas personalidades familiares ao leitor, figuras absolutamente sem par na antropologia social moderna. Uma delas é Sir James Frazer, a outra é Bronislaw Malinowski. Um dos mais desabusados antropólogos contemporâneos, Edmund Leach, assim situou esses dois personagens básicos:

«Estudiosos que se chamam antropólogos sociais são de dois tipos. O protótipo do primeiro foi Sir James Frazer (1845-1941), autor do *The Golden Bough* (= O Ramo Dourado). Ele foi um homem de saber monumental que não tinha experiência direta com a vida dos povos primitivos sobre os quais escreveu. Ele esperava descobrir verdades fundamentais sobre a natureza da psicologia humana, comparando os detalhes da cultura humana numa escala mundial. O protótipo do segundo foi Bronislaw Malinowski (1884-1942), nascido na Polônia e naturalizado inglês, que passou grande parte de sua vida

acadêmica analisando os resultados da pesquisa que ele mesmo conduziu por um período de quatro anos numa única e pequena aldeia na distante Melanésia. Seu objetivo foi mostrar como esta exótica comunidade 'funcionava' como um sistema social, e como seus membros progrediam do berço ao túmulo. Ele estava mais interessado nas diferenças entre as culturas, do que na sua abrangente similaridade» (cf. Leach, 1970: 2).

O texto de Leach coloca numa cápsula as tendências que os antropólogos têm até hoje seguido. Porque Frazer e Malinowski não representam apenas dois estilos pessoais de realizar a pesquisa antropológica, mas expressam o dilema central da disciplina situada que está entre os valores dados pelo colonialismo vitoriano, cheio de certezas racistas e superioridades políticas, econômicas e intelectuais; e o funcionalismo que acaba colocando os problemas do relativismo e de um conhecimento social detalhado, individualizado, dinâmico, monográfico, que não permite esquemas gerais determinantes ou sínteses grandiosas. E isso é apenas outro modo de dizer que, em antropologia, sempre se pode buscar a generalidade para realizar generalizações de cunho formalista ou realizar o trabalho de procurar o específico de cada sociedade e situação social, quando o pesquisador acaba diante dos problemas colocados, de um lado, pela história como processo (e não como um mecanismo vazio) e, de outro, pela consciência como um elemento de decisão entre alternativas. Em outras palavras, no universo social de Frazer jamais se pode localizar zonas de atrito e áreas de singularização. Aqui, estamos diante de um drama muito amplo, onde as sociedades humanas com suas especificidades são apenas momentos que o pesquisador não tem tempo de estudar. Já o universo de Malinowski é rico em detalhes, transmitindo com concretude o espaço social inventado por homens distantes e diferentes de nós. Seu drama é aquele de uma sociedade às voltas consigo mesma, no constante refazer-se e redefinir-se que é o mundo cultural.

#### a) O Evolucionismo

Retomemos os nossos personagens míticos. Sabemos que Sir James Frazer e todo o movimento que ele representou (o



chamado evolucionismo) atualizava na pesquisa antropológica uma série de operações peculiares. Seu modo de investigação implicava sempre em separar os dados sociais (ou culturais), classificando-os em categorias diferentes. É claro que todo o cientista separa, divide e classifica, mas esse não é um movimento único. Se a separação é feita num momento, logo em seguida busca-se reunir novamente todos os dados numa nova totalidade mais significativa e profunda. Mas, para esse tipo de antropologia praticada por investigadores do tipo Frazer, a operação de separação era uma estrada com mão única. Deste modo, toda a antropologia genética sempre divide tudo: verbo e ação, ciência (que é o que fazemos) da magia (praticada pelas culturas rústicas ou rudimentares que estudamos). Do mesmo modo, a sociedade de Frazer também está separada do mundo, sobretudo do mundo que havia conseguido dominar. Como que refletindo essa posição, Frazer e outros evolucionistas do seu tempo colecionaram milhares de fatos etnográficos de todo o mundo, construindo uma verdadeira história da humanidade vista pelo prisma dos deuses, dos rituais, dos sacrifícios, das magias e da religião. Mas neste processo de classificação de costumes primitivos eles separavam os fatos do contexto onde surgiam. Assim, embora tivessem sido os evolucionistas os primeiros a vislumbrar as enormes potencialidades do método comparativo, eles não puderam aproveitar totalmente tais potencialidades porque comparavam costume com costume, em vez de comparar, como fazemos hoje, o costume com o contexto onde ele aparece como tal e, somente depois desta operação, o costume desta sociedade com o de uma outra. Como antropólogos fascinados com essa comparação horizontal, que não se importa com o contexto, eles pareciam com os construtores de museus, essas verdadeiras casas de classificação de objetos expressivos de períodos histórico-culturais diferenciados que permitiam demonstrar cabalmente a trajetória da evolução humana na face do nosso planeta. Os museus, assim, surgem abrindo uma área para os troféus que o *Imperium*, em virtude de sua superioridade, um dia resolveu reunir. E o colecionador do museu, como o administrador colonial e o nosso antropólogo vitoriano evolucionista, têm uma verdadeira mania classificatória, sendo sua tarefa a de obter exemplares

típicos das etapas pelas quais tem caminhado a humanidade no seu avanço até o *nosso tempo* e, sobretudo, a *nostra sociedade*. Do mesmo modo que a sociedade Imperialista tem, como já assinalou Hannah Arendt (1976), a ânsia da conquista pela conquista, seus antropólogos classificam tudo. Assim, se Cecil Rhodes dizia que, se pudesse, iria anexar os planetas, Tylor, Frazer e Morgan iriam classificar todos os costumes, situando-os numa escala evolutiva apropriada. A megalomania de Cecil Rhodes, sonhando nostalgicamente com a anexação de tudo, corresponde — sem exageros — a perspectiva legisladora de Tylor, quando acredita que todo o universo deve estar determinado por leis. Nas suas palavras: «se em algum lugar há leis, estas devem existir em toda a parte» (cf. Tylor, 1871). O Império e a superioridade do homem branco anglo-saxão se reproduz em vários níveis. Seus políticos falam de expansão e anexação; seus estudiosos mais criativos ampliam as fronteiras da ciência do homem descobrindo «leis» e, assim fazendo, realizam a anexação da magia, da religião exótica, da «cuvade», do casamento por captura e de toda legião de costumes que o mundo ocidental desvenda e entra em contato após sua expansão. O trajeto da ciência é, pois, homólogo ao da sociedade que, por sua vez, tem a mesma curvatura do indivíduo que elabora as idéias, transformando-as em teorias, em «teorias das diferenças».

O evolucionismo pode, portanto, ser caracterizado por quatro idéias gerais.

Primeiro, a idéia de que as sociedades humanas deviam ser comparadas entre si por meio de seus costumes. Mas tais costumes são definidos pelo investigador e não são situados lado a lado de modo horizontal. Eles não são vistos como peças de um sistema de relações sociais e valores, mas como entidades isoladas de seus respectivos contextos ou totalidades. Essa separação do contexto é que vai permitir situar cada costume como sendo uma ilustração crítica de momentos (ou estágios) sócio-culturais específicos. Assim, por exemplo, o costume de chamar de «mãe» todas as mulheres situadas na mesma geração da mãe, inclusive obviamente suas irmãs, que para nós são classificadas como «tias», e de «pai» todos os homens da mesma geração do pai, inclusive seus irmãos; classificando pela mesma lógica os filhos



dessas pessoas como «irmãos» e não como «primos» (como ocorre no nosso sistema), foi estudado por Lewis Henry Morgan e interpretado como uma prova de um tempo pré-terito, em que os casamentos eram promíscuos. Como Morgan isolava costumes, ele deu a maior atenção às terminologias ou nomenclaturas de consangüinidade e afinidade utilizadas pelas mais diversas sociedades. Buscando resolver esses diversos sistemas terminológicos que, de fato, surgiam em tipos com uma uniformidade impressionante, Morgan postulou etapas anteriores ao momento atual, tomado por ele como ponto final da evolução das formas de família, incesto, parentesco e casamento. Assim, se na sociedade ocidental do século XIX o casamento era algo individualizado e a família operava de modo nucleado (na base do marido, mulher e filhos), o passado deveria ser o oposto. E o oposto aqui seria um sistema em que a individualização não existiria e muito menos a idéia de incesto entre irmãos. Tal sistema seria a resultante de uma forma de casamento indiferenciada, quando todos os homens coabitavam com todas as mulheres. Isso, visto da perspectiva da geração posterior (a dos filhos), iria resultar num sistema terminológico do tipo anteriormente descrito. Eu, como um filho, tenderia a nunca distinguir entre o meu genitor de todos os outros homens de sua geração; do mesmo modo que minha mãe seria confundida com todas as outras mulheres de sua própria geração. Como Morgan postulava que a superestrutura lingüística (os termos de parentesco) mudava menos que os costumes (a prática social concreta) e que o parentesco era, de fato, algo que tinha a ver com o «sangue» (no sentido ocidental do termo), ele explicou um costume presente pelo seu passado postulado — como se fosse uma «sobrevivência». Os termos de parentesco classificatório, deste modo, eram prova de um costume de casamento por grupo, há muito desaparecida.

Hoje sabemos que tal forma de explicação não passa de uma fantasia sociológica. A forma de uma «promiscuidade primitiva» nunca foi encontrada em nenhum lugar, o «sangue» não é uma base universal para definir sistemas de relações entre pais e filhos em todos os lugares do mundo e, ainda, sistemas em que os irmãos do mesmo sexo dos genitores podem ser plenamente entendidos quando se focaliza essa instituição como parte de uma rede de relações

muito mais ampla. Assim, se descobre que tais sistemas que Morgan denominou de «classificatórios», uma denotação que até hoje permanece como uma de suas contribuições fundamentais aos estudos de parentesco, podem ser explicados pela presença de grupos unilineares de descendência, como clãs, linhagens e famílias extensas. O presente não é necessariamente explicável pelo passado, sobretudo quando esse «passado» é uma etapa postulada, estágio lógico e visto como tal pelo investigador, nada tendo a ver com fatores histórico-sociais concretos.

A segunda idéia do evolucionismo é a de que os costumes têm uma *origem*, uma substância, uma individualidade e, evidentemente, um fim. O fim não é jamais discutido pelos teóricos do século XIX, porque é sempre encarado como sendo a encarnação da sociedade branca, tecnológica, européia onde viviam os pesquisadores. Creio que qualquer um deles, observando hoje em dia os movimentos ecológicos e a incerteza que a técnica tem causado no mundo contemporâneo, iria colocar de quarentena sua fé neste tipo de progressismo fácil, sintoma de uma sociedade muito confiante nas suas possibilidades e na sua superioridade. De qualquer modo, todos esses traços estão ligados entre si. Essa posição levava os melhores evolucionistas, gente como Tylor e Frazer, por exemplo, a imaginarem teorias para frações isoladas de um sistema social, assumindo o lugar dos «primitivos» que estavam estudando. Como eles não conheciam a pesquisa de campo (ou trabalho de campo), processo que coloca — como veremos na próxima parte — o pesquisador em contato direto com a realidade social que deseja compreender e, concomitantemente, faz essa realidade falar, discordar e emitir opiniões sobre suas explanações, era fácil imaginar como «funcionava» a cabeça de seus nativos, simplesmente porque eles nunca podiam opinar sobre as teorias. Toda a teoria da religião de Tylor, por exemplo, fundava-se em tais considerações psicológicas ou individualizantes, quando ele diz que a religião é igual à crença em espíritos e daí deduz engenhosamente que a crença em espíritos nasceria de uma atitude de estranhamento do homem primitivo diante de seus próprios sonhos. O sonho foi tomado por Tylor como um evento intrigante e era esse fenômeno isolado, lido em sua individualidade e universalidade, que permitiria uma reflexão



intelectualista sobre ele, buscando uma explicação. Tal explicação seria a mais lógica possível (nos termos de Tylor): a de que o sonho é um modo de «ver» e «falar» com a alma dos parentes, amigos ou mesmo inimigos. Acordado, o nativo explicaria o sonho pela presença de espíritos e isso era o ponto de partida para a religião. Nesta interpretação intelectualista ou psicológica, o religioso não expressa fatores e motivações sociais (ou culturais), mas se reduz à vontade de agentes individuais, vontade que depois é projetada para toda a coletividade. O sonho, portanto, conduz à especulação sobre a alma, sobre a imagem e sobre um duplo, abrindo caminho para a fundação do «outro mundo», o domínio do sagrado, do religioso e do sobrenatural. Ao mesmo tempo, Tylor assinala o fenômeno religioso como algo dotado de uma substância: a crença em espíritos e almas. Mas vejamos bem o ponto: se a definição é formalmente perfeita, ela — como tantas outras postulações evolucionistas, como a divisão entre super e infra-estrutura, por exemplo — não permite distinguir a religião, digamos, dos Nuer, da dos Romanos. É certo que ambos acreditavam em espíritos, almas e outras entidades sobrenaturais, mas é igualmente certo que, em cada caso, existem variações institucionais, variações obviamente ligadas a todo o conjunto de relações sociais e sistemas de valores que formam aquilo que denominamos de sociedade X, Y ou Z. Simplesmente dizer que «religião é crença em almas» é abrir um caminho seguro para a especulação sociológica nesta dimensão da realidade humana, mas isso também pode impedir a distinção e a discussão das especificidades que, de fato, cada religião é capaz de atualizar como um elemento básico na orientação ideológica da sociedade da qual é parte. O argumento psicológico de Tylor, portanto, era como imaginar o mundo «se eu fosse um cavalo». E ele falha precisamente porque com este tipo de argumentação eu estou reduzindo todo o jogo dos fatos sociais a uma lógica psicológizante. E somente a partir daí, buscando chegar à realidade social da religião.

Essa idéia de substância permite aos evolucionistas a classificação isolada não só de fenômenos internos à sociedade, como a religião, o direito, o mito, a tecnologia etc., mas as próprias sociedades entre si. Deste modo, certos sistemas estariam no estágio da selvageria, outros — dotados de certo apa-

rato tecnológico — no de civilização. E cada qual teria certos elementos invariantes, definidores de suas respectivas posições no quadro da evolução das sociedades. É evidente que tal elemento invariante, que permite a apresentação de todas as sociedades numa escala, é o desenvolvimento da tecnologia e controle do mundo exterior, inclusive dos indivíduos e dos grupos. Toma-se, pois, o domínio mais importante do nosso próprio mundo, para realizar a empresa classificatória das sociedades do nosso planeta. Causaria certamente um escândalo perguntar a um evolucionista como seria esta escala evolutiva, se ela fosse realizada por uma sociedade cujo centro de preocupações não fosse o controle positivo do mundo externo, mas o controle negativo do mundo interno. Digamos, uma sociedade preocupada, como ocorre com a maioria das sociedades tradicionais, sobretudo as tribais, com o controle das emoções anti-sociais como a sexualidade, a inveja, o ódio e a desesperança. Onde ficaríamos nós nesta escala evolutiva? E onde ficaria a sociedade que a construiu? A prova evolucionista fica assim reduzida a apenas uma prova de força. Tudo o que podemos dizer da tecnologia é que, afinal, desenvolvemos o nosso poder de destruição. E nisso, sem dúvida, englobamos o planeta, suprimindo, à primeira vista, as possibilidades de variação ao longo do eixo da humanidade.

A terceira idéia mestra do evolucionismo é a de que as sociedades se desenvolvem de modo linear, irreversivelmente, com eventos podendo ser tomados como causas e outros como conseqüências. Junto com essa idéia de desenvolvimento linear, temos a noção de progresso e a de determinação. Assim, os sistemas evoluem do mais simples para o mais complexo e do mais indiferente para o mais diferenciado, numa escala irreversível. De uma formação em que nem se podiam distinguir os parentes dos afins (caso da promiscuidade primitiva de Morgan), para uma sociedade onde tudo estava diferenciado e o indivíduo se contava como sendo o próprio centro do sistema. Chamava atenção dos evolucionistas o fato de que, em sociedades tribais, o indivíduo obviamente não existia enquanto centro do sistema moral, político ou religioso. Daí a famosa expressão vitoriana «custom is king!» para exprimir a razão social nestes universos. Por outro lado, a idéia de progresso e de determinação ajudavam a promover o chamado processo civilizatório de muitas sociedades

13-2  
ideia  
do  
evolucio  
nismo



tribais, em contato com o mundo capitalista ocidental. Se o progresso era realmente inevitável e estava contido dentro das forças sociais atuantes na própria natureza da sociedade humana, então por que não aceitar os desafios e ajudar a certos grupos a romper as amarras do atraso e do primitivismo? Por que então não «civilizar», e não «cristianizar», tal como já haviam realizado os gregos e os romanos diante dos «bárbaros»?

Desejo ainda observar que a idéia de progresso está profundamente relacionada à de determinismo e ambas se realizam numa dimensão temporal, numa história. No determinismo, temos a doutrina segundo a qual as forças que movem realmente a sociedade estão fora da consciência e do controle do sistema enquanto tal. Tais forças, assim, atuam de modo subjacente, como uma espécie de mão oculta. O determinismo, como uma doutrina surgida no cenário social das ciências no século XIX, tem uma série de causas, mas creio não ser ocioso mencionar que este é um século onde se formam concepções mais modernas (e mais científicas) de sociedade. De fato, a noção de sociedade corrente no século XIX (e também no nosso século), até pelo menos a emergência do pensamento sociológico francês, com Durkheim e seus discípulos, é a de sociedade como uma associação. Ou seja, a velha idéa dos empiristas ingleses, de acordo com a qual a sociedade estava fundada num movimento de indivíduos na direção da criação de uma mutualidade, de regras que os pudessem unir entre si, fazendo trégua sobre suas diferenças e, sobretudo, construindo uma ponte contratual sobre seus interesses divergentes. Visto deste modo, o sistema se oferecia à análise não como uma totalidade, mas como uma realidade dada em parcelas.

Pois bem, foram as doutrinas evolucionistas quem primeiro trataram de apresentar a sociedade como uma totalidade, como universalidade. Tais doutrinas foram chocantes no ambiente do século XIX (como são ainda hoje em muitos círculos), porque conceituavam a sociedade como feita de forças que estavam aquém ou além dos indivíduos. Ou seja, demonstravam com clareza que o sistema social é realmente um sistema, uma totalidade, tendo forças, motivações e uma ordem que não podia ser explicada pela unidade *indivíduo*,

até então tomado como centro e motivo do sistema. Noto que os primeiros determinismos a fazer sucesso no mundo ocidental foram aqueles voltados para as restrições de caráter climático ou geográfico. Aqui, todo o sistema ficava submetido a forças exteriores, mas era obrigado a reagir como um todo, a despeito de suas diferenças individuais internas. Em seguida, fez grande sucesso, sobretudo por suas capacidades de legitimações políticas, o determinismo racista (de tão grande sucesso no Brasil, como já vimos anteriormente). No racismo, sobretudo em sua variante genética, unilinear e historicista, a unidade de estudo não é mais o indivíduo, mas a raça: indivíduo biológico, tomado como um tipo historicamente acabado (como uma espécie no seu sentido tipológico) que tem dentro de si mesmo um dado potencial cultural e social do qual não pode evadir-se. Finalmente temos o determinismo historicista de cunho econômico, inaugurado pela assimilação de uma forma especial de marxismo e também pelo mesmo modo de absorver a obra de Freud. Nestes dois casos, as unidades analíticas são, respectivamente, classes sociais (definidas por seus antagonismos e diferenciações no meio do processo produtivo) e as forças inconscientes, sempre em conflito com as unidades expressivas da ordem (o superego) e o ego (como que perdido e sem lugar num esquema de tendências claramente dualistas).

De qualquer modo — e eu não tenho a intenção de rever aqui todas essas variantes teórico-doutrinárias, — o determinismo situa sempre as forças motrizes básicas: a primeira é a **visão da sociedade humana como submetida a forças que ela pode ter criado, mas que ela não pode controlar e que atuam, definitivamente, sobre ela**; e a segunda é que a unidade de estudo não é mais o indivíduo tomado como herói ou covarde, mas raças, classes, ou mesmo unidades muito mais complexas como o inconsciente ou a própria noção de sociedade e de cultura como totalidades abrangentes. A vantagem e o apelo de tal formulação jaz nas suas possibilidades de totalizar a realidade humana ao longo de uns poucos fatores causativos (ou determinantes) gerais — isso quando um só fator não é tomado como dominante. Mas sua fraqueza fica situada precisamente nesta lógica unilinear, quando tende a perder de vista o múltiplo jogo de



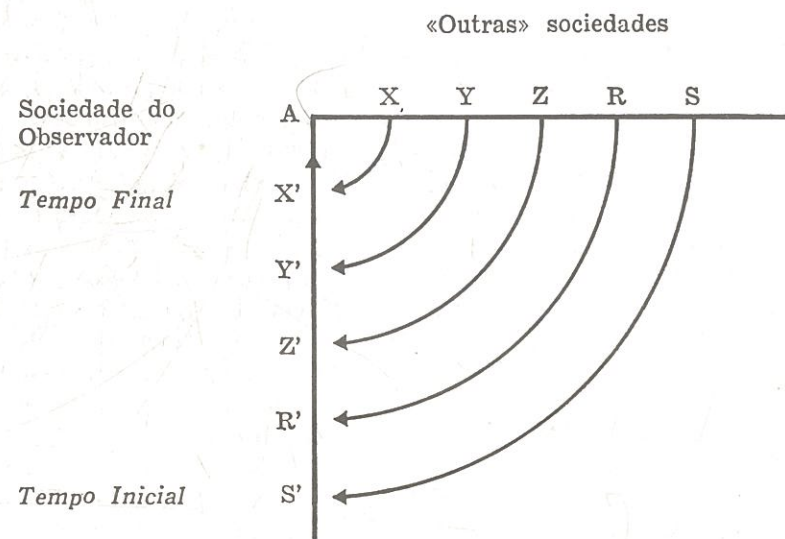
realidades que constantemente atuam junto ao mundo da consciência e ali são socialmente (= coletivamente) elaborados, ganhando por isso mesmo um peso e uma autonomia específicas. Assim, dentro de um esquema evolucionista, determinista e abrangente, como explicar diferenças entre sociedades submetidas ao mesmo jogo de fatores climáticos e geográficos? Como singularizar sistemas formados pelas mesmas «raças»; ou submetidos aos mesmos ditames coloniais, todos interessados apenas na exploração econômica da sociedade dominada? Quando buscam exprimir e explicar definitivamente as diferenças entre os homens, os determinismos acabam criando uma unidade que aprisiona o espírito.

Chegamos, assim, ao nosso quarto e último fator característico do evolucionismo na antropologia. Trata-se do modo típico pelo qual essas doutrinas enquadram as diferenças entre os homens. Nós já vimos que, no evolucionismo e em toda a variedade de historicismo mais abrangente, as diferenças são sempre reduzidas a momentos históricos específicos. Deste modo, a sociedade que não conheço, que percebo como estranha a mim e aos meus que, no entanto, é minha contemporânea, fica reduzida nesta forma de pensamento a uma etapa pela qual minha sociedade já passou. Ou seja: o modo típico de pensar as diferenças na posição evolucionista é pela redução da diferença espacial, dada pela contemporaneidade de formas sociais diferenciadas, dentro de uma unidade temporal postulada, posto que inexistente ou conjectural.

Por meio desta lógica, usa-se o velho modo de apresentar o que é novo e o que é estranho, como se ele fosse velho e conhecido, e, por meio disto, dar conta de outros universos sociais como se eles fossem parte e parcela do nosso próprio passado. Todas as formas sociais, políticas, econômicas, religiosas, jurídicas e morais desconhecidas, foram reduzidas ao eixo do tempo, situado no nosso sistema classificatório, como a grande máquina capaz de eliminar as diferenças e de, por isso mesmo, reduzir o estranho ao familiar. Na medida em que situo diferenças num eixo temporal exclusivo, que é medido pelo suposto desenvolvimento de minha própria sociedade, eu transformo diferenças em etapas do meu próprio desenvolvimento. E, deste

modo, anulo todas as possibilidades de pensar e conceber o «outro» como um igual.

Num esquema, isso ficará ainda mais claro:



As duas coordenadas do sistema desenhado acima revelam tudo o que foi visto acima, permitindo «ver» a transformação lógica pela qual o diferente vira familiar. A coordenada espacial — ou a coordenada da contemporaneidade — exprime o «outro» em sua realidade concreta presente, isto é, em toda a sua plenitude e na força do seu estranhamento. Mas a coordenada vertical exprime um eixo temporal postulado, eixo que se inicia num «tempo inicial» e termina na sociedade do observador. Essa disposição temporal permite efetuar o rebatimento das sociedades desconhecidas no plano temporal e assim transformar o estranhamento concreto numa familiaridade postulada, situada no eixo de um tempo dado como conhecido. Deste modo, se a sociedade «x» tem um sistema de casamento onde o noivo é obrigado pelo costume a raptar a noiva, o observador não se permite especular sobre esse fato como um dado presente, um traço daquela sociedade desconhecida explicável em termos das relações daquele sistema matrimonial com outras instituições.



Ele postula que tal forma de casamento nada mais expressa do que um tempo pretérito relacionado às origens da exogamia (casar fora do grupo de parentesco) porque, como de fato disse McLennan, a exogamia, obrigando o casamento com estranhos, conduziria ao rapto da noiva. E isso, por sua vez, seria causado por um outro fator histórico, igualmente postulado pelo teorista, o infanticídio primitivo. Como os homens matavam as meninas, a consequência deste fato era o casamento por captura, o nascimento da exogamia e a poliginia (um homem poder casar-se com várias mulheres simultaneamente). O modo de demonstrar o argumento era pela citação de vários costumes relativos ao casamento, sem nenhuma preocupação com o estudo destas formas matrimoniais em termos do sistema do qual ele faz parte (cf. McLennan, 1970). Mas, eu devo continuar observando, a forma do argumento sempre aproxima o costume primitivo (isto é, original e antigo no tempo), com as formas conhecidas socialmente, até alcançar o terreno familiar dos costumes gregos e romanos, quando eles se dissolvem na familiaridade plenamente histórica do mundo cultural do próprio observador. O mesmo poderia ser dito relativamente à interpretação de formas de família e parentesco, quando o observador — utilizando a mesma lógica — toma o presente e o explica pelo passado, usando a famosa noção de «sobrevivência» cultural, termo largamente associado a todas as explicações evolucionistas. A idéia de sobrevivência é a cristalização perfeita do modo particular de reduzir a diferença ao eixo do tempo, pois qualquer costume que eu não posso compreender numa sociedade para mim desconhecida, digamos, uma terminologia de parentesco, ou uma instituição educacional como um ritual de iniciação, eu posso dizer que tal costume é uma *sobrevivência* de alguma forma social do passado e, logo que eu falo em passado, eu torno tudo novamente tranqüilo, pois com essa concepção de um tempo abrangente e hierarquizado eu exorcizo a diferença que faz pensar em alternativas e escolhas. E refletir sobre escolhas e alternativas que grupos humanos podem realizar para sua produção e reprodução conduz inapelavelmente a uma relativização indesejável dos meus próprios valores. Deste modo, enquanto eu posso rebater a diferença social colocada pela presença do «outro» num sistema histórico postulado do qual

a minha sociedade representa o estágio final, tudo pode ser ordenado hierarquicamente, sob a moldura formidável da dominação da nossa sociedade. Mas quando eu, abandonando o esquema evolucionista, posso perceber as diferenças enquanto diferenças, a síntese terá que mudar. Ela não poderá mais ser realizada — como veremos mais claramente no final desta parte — em torno de uma concepção do tempo como uma dimensão genética exclusiva, com um caminho único, que conduz — pela via determinadíssima do progresso — às formas sociais de nossa própria sociedade. Ao contrário, quando assim procedo permito a abertura do esquema para outras possibilidades de realização das relações humanas, introduzindo uma outra curvatura no meu modo de compreender o «outro», tudo isso conduzindo a uma «antropologia da história». Em outras palavras, quando posso buscar entender um costume desconhecido sem necessariamente submetê-lo ao eixo de uma temporalidade postulada pela minha sociedade, eu me permito alcançar a lógica social daquele costume como uma outra alternativa social. Isso me leva ao respeito pela inventividade humana, a humildade pela relativização do meu modo de ordenar uma mesma dimensão da realidade humana e a um desenvolvimento histórico que formou aquele costume observado que pode ser muito diferente do meu.

Essa perspectiva, porém, que será mais desenvolvida quando falarmos de uma «antropologia da história», foi iniciada com o chamado «funcionalismo» inventado por Malinowski e ganhou forma com o «estruturalismo» de Claude Lévi-Strauss.

#### b) O Funcionalismo

Não sei o que o termo «funcionalismo» pode despertar na mente do leitor e espero que, mesmo que ele evoque uma área negativa, possa ser paciente para acompanhar comigo algumas apreciações relativas ao funcionalismo que julgo importantes. Em primeiro lugar, é preciso dizer que a palavra «funcionalismo» tem um sentido básico, associado à obra de Malinowski e de Radcliffe-Brown, que pode ser entendido como uma reação positiva às teorias evolucionistas, sobretudo ao conceito abrangente de «sobrevivência». Na orientação evolucionista, onde os costumes só fazem sentido quando estão relacionados verticalmente num eixo temporal, existe



sempre uma espécie de resíduo, algo que sobra e consegue como que escapar das malhas implacáveis e transformadoras do tempo. Ora, é precisamente esse resíduo que forma um dos alvos mais importantes dos etnólogos desta tradição, pois é a sobrevivência que permitirá relacionar o presente com o passado, explicando um pelo outro. Deste modo, a instituição ou costume que «sobra» ou sobrevive ao tempo é um apêndice que indica o passado no meio do presente. As nostálgicas carruagens de qualquer grande cidade seriam uma sobrevivência de um tempo antigo, em que somente se andava em carros puxados por cavalos; os mitos seriam sobras de um tempo de reis e princesas, onde se ignorava a ciência e a técnica; e as festas populares seriam sobrevivências de um tempo antigo, «guardadas» por algum grupo especial, que as comemora porque é o «costume». Poder-se-ia pensar, igualmente, em muitos outros traços de comportamento, nos quais essa teoria da sobrevivência seria aplicada.

✕Pois bem, a reação funcionalista a esta doutrina foi no sentido de revelar que nada numa sociedade podia ocorrer ao acaso, como uma sobra ou sobrevivência de um tempo pretérito. ✕Como uma dobra esquecida do tempo, algo sem um papel. ✕Deste modo, o que os funcionalistas primeiro sugeriram foi a possibilidade de estudar a sociedade como um sistema coerentemente integrado de relações sociais. ✕Se carruagens foram usadas antigamente e são usadas hoje em dia, isso não ocorre porque elas são traços que sobraram dos bons tempos antigos, mas um modo moderno de recriar hoje esse passado. ✕As carroças a cavalo têm, pois, uma função (um papel) a cumprir e esse papel é o de lembrar ou sinalizar para o passado. ✕Se descobrirmos por que buscamos recriar o passado com carruagens a cavalo e não com outro traço qualquer, descobriremos algo importante na nossa noção de passado como um tempo associado a uma vida urbana romântica, tranqüila, idealizada, feita de um tempo vagaroso, ritmado pelas patas de um cavalo meigo e de um cocheiro atencioso. ✕Claro está que nada disso corresponde à verdade do mundo do século XVIII ou XIX, um mundo urbano asoberbado pela pobreza desamparada e pelos milhares de ladrões tão vivamente descritos por gente como Swift e Dickens. Escolhemos então a carruagem porque ela nos remete, por contraste, a uma faceta do mundo urbano, onde a velocidade

tornou-se perturbadora. Esse é, provavelmente, diria um funcionalista, o significado social da carruagem no mundo moderno. ✕Um sentido básico do termo «funcionalismo», pois tem a ver com funcionalidade no sentido de que nada num sistema ocorre ao acaso ou está definitivamente errado ou deslocado. ✕Tal modo de ver instituições e costumes foi característico dos antropólogos evolucionistas, que consideravam certos traços de comportamento como irracionais ou errados, dado que a interpretação destes traços remetia ao passado. Para que isso fique ainda mais claro, basta lembrar a discussão ao longo da noção de feudalismo na ciência social brasileira durante os anos 50 e início dos anos 60. Aqui também utilizou-se uma noção implícita de «sobrevivência», quando a orientação do debate era no sentido de mostrar como a organização da produção e da vida social nos latifúndios brasileiros, sobretudo no Nordeste, tinham um caráter feudal e eram «restos» de um passado português que importava destruir e libertar. O que ninguém conjecturava na época era a pergunta funcional do «por que» de tais traços feudais, mas no sentido de seu papel social com relação às áreas mais avançadas de nossa economia. Quando isso foi observado, causou surpresa em certos círculos descobrir como a nossa «economia feudal» podia estar tão bem situada junto à nossa «economia capitalista». E isso conduziu à visão cada vez mais corrente de que temos no caso brasileiro uma economia com várias peculiaridades, sendo uma delas a combinação de relações pessoais e moralidade contidas na patronagem (confundidos sistematicamente com um modo de produção feudal), e um sistema monetário extremamente avançado de tipo moderno (cf. para uma visão global, mas obviamente resumida do debate, Topalov, 1978).<sup>1</sup>

Creio que tal sentido da atitude despertada pelo funcionalismo é muito diferente de uma doutrina (ou ideologia) derivada dela que postula um equilíbrio entre todas as partes ou esferas de um sistema social. De fato, estou convencido — e espero que o leitor também — de que a postura definidora do sistema social como algo que (a) não tem restos, pois ali tudo desempenha um papel; (b) onde tudo tem um sentido, ainda que esse sentido não seja facilmente localizável; e (c) que o sentido de um costume, hábito social

1. Veja também a tese de Moacir Palmeira, *Latifundium et Capitalisme*. Paris 1973.



ou instituição tem que ser compreendido nos termos do sistema do qual provém, é algo positivo e até mesmo revolucionário, relativamente à posição anterior do evolucionismo, a ver tudo em termos de sobrevivências históricas. Mas estou igualmente convencido de que a derivação doutrinária segundo a qual tudo é necessário e a sociedade está em equilíbrio é um abuso da posição anterior, pois se trata realmente de uma proposição substantiva relativamente à sociedade e ao seu funcionamento e creio que essa proposição é uma generalização injustificada de uma possibilidade concreta e historicamente dada. Em outras palavras, a declaração de que tudo numa sociedade tem um sentido não autoriza a teoria de que tudo está em equilíbrio. De fato, posso facilmente imaginar instituições sociais cujo papel é precisamente desequilibrar a sociedade. Uma destas instituições é certamente o conjunto de sistemas educacionais e científicos que, pela sua operação, estão sempre criticando as forças sociais tradicionais, cristalizadas. Por outro lado, a proposição de que tudo numa sociedade está em equilíbrio não é, como já disse, uma postura teórica diante dos fatos sociais, mas uma declaração substantiva, relativa à natureza do sistema social. E aqui, novamente, temos que distinguir sistemas sociais preocupados com seu equilíbrio e sua funcionalidade interna, sociedades que temem o conflito e o dissenso e por isso mesmo muitas vezes se armam de um aparato repressivo; e sociedades cuja dinâmica se realiza precisamente pelo conflito. Isso certamente ajuda a perceber o «funcionalismo» como uma atitude diante do social e como uma atitude que precisa ser demarcada epistemologicamente antes de ser usada tanto como uma panacéia para todos os males teóricos da antropologia social ou de ser condenada como uma doutrina social reacionária.

× O fato é que, como estamos vendo, é a partir do desenvolvimento do funcionalismo que se pode realizar uma verdadeira revolução, criando-se um novo centro de referência que é sempre a sociedade estudada pelo investigador. Deste modo, o ponto focal não é mais a Europa e seus costumes, centro acabado de todas as racionalidades, mas a própria tribo, segmento ou cultura em análise que deve ser o seu próprio centro. O plano comparativo do funcionalismo não é mais a sociedade do observador, situada na mais alta esca-

la civilizatória, estando fundado na observação de cada sistema como dotado de racionalidade própria, um fato difícil de ser aceito pelos evolucionistas que somente podem encontrar sentido social quando situam os costumes numa cadeia historicamente dada. Aqui, a sociedade do observador tem que entrar não como um modelo acabado, para onde todas devem tender, mas como um outro dado sobre a sociedade humana e as relações sociais possíveis entre os seres humanos. Conforme disse Malinowski, com sua inimitável clareza:

«Estamos hoje muito longe da afirmação feita há muitos anos por uma célebre autoridade que, ao responder uma pergunta sobre as maneiras e os costumes dos nativos, afirmou: 'Nenhum costume, maneiras horríveis!' Bem diversa é a posição do etnólogo moderno que, armado com seus quadros de termos de parentesco, gráficos genealógicos, mapas, planos e diagramas, prova a existência de uma vasta organização nativa, demonstra a constituição da tribo, do clã e da família e apresenta-nos um nativo sujeito a um código de comportamento de boas maneiras tão rigoroso que, em comparação, a vida nas cortes de Versalhes e do Escorial parece bastante informal» (cf. Malinowski, 1976: 27).

A comparação, na perspectiva funcionalista, não é algo que vai somente numa direção, situando sempre os «nativos» como cobaia e inocentes, como são de fato os machados e canoas dos museus, neutros em sua situação de objetos deslocados sendo vistos por um visitante que jamais cortou uma árvore ou remou. Mas algo que dialeticamente faz sobre si mesmo uma volta completa, envolvendo a reflexão sobre a sociedade e os costumes do observador. A partir da revolução funcionalista, a comparação deixou de ser uma vitrine de museu, através da qual o observador «civilizado» via e classificava todos os primitivos, para transformar-se num espelho, onde o primeiro rosto a ser visto é o seu próprio.

Foi graças a esta perspectiva que a antropologia pôde contribuir para a enorme renovação dentro das ciências sociais, renovação apresentada sobretudo a partir da *demarche* que aproximou o observador do nativo e assim permitiu um conhecimento muito mais aprofundado das diversas lógicas que certamente são imperativas em cada sociedade humana.



A síntese a partir do funcionalismo de Malinowski teria que ser buscada num outro plano. Não poderia mais realizar-se no plano da história determinada pelo progresso, mas com a posição relativizada que permite cada vez mais estudar outras sociedades sem os prismas dogmáticos de teorias que jamais permitem sua própria relativização. Realmente, a partir do funcionalismo de Malinowski até o estruturalismo de Lévi-Strauss e Louis Dumont, tudo deverá estar submetido à crítica. Neste movimento, nunca o postulado clássico das origens sociais e históricas do conhecimento sociológico foi levado tão a sério. Assim, é o próprio sintetizador do movimento estruturalista quem diz na abertura da mais formidável análise de sistemas simbólicos jamais realizada na disciplina, exceto talvez pela monumental proeza evolucionista de Sir James Frazer no *Ramo Dourado* (1890), «o meu livro é um mito da mitologia». Claude Lévi-Strauss, como se observa, não se poupa como investigador. Ele é o primeiro a relativizar o seu próprio esquema na sua análise dos mitos, colocando-se, corajosamente, nela (cf. Lévi-Strauss, 1964: 20).

Na história da antropologia social existem portanto como que duas vertentes analíticas claramente visíveis. A primeira está representada pelo evolucionismo, onde existe uma perspectiva totalizadora, uma sociedade tomada sempre como ponto de referência indiscutível e uma teoria histórica que permite alinhar todos os costumes em termos de valores muito importantes ao sistema ocidental. O segundo paradigma, representado pelo funcionalismo cristalizado com Malinowski, mostra uma tendência oposta. Aqui, trata-se de desenvolver uma visão parcial, mas extremamente acurada da operação das sociedades humanas. Se o evolucionismo tem por um lado a vantagem de possuir uma posição globalizadora, não perdendo de vista os costumes de toda a humanidade, por outro ele tem a desvantagem de não poder perceber as forças concretas que movem os sistemas sociais não-familiares ao observador o qual tende a interpretá-los projetando neles os seus próprios valores.

### 3. Uma Antropologia da História?

Se deixarmos de integrar a diversidade humana por meio de um *continuum* postulado, como a dimensão histórica, como

então poderemos reunir novamente as diferenças sociais e culturais? A pergunta certamente pesa como chumbo na cabeça de todos os antropólogos sociais a partir da *demarche* funcionalista que revelou claramente a diversidade humana, não mostrando entretanto como ela poderia ser simultaneamente diminuída. Em outras palavras, o funcionalismo revelou que a pesquisa antropológica era um caminho que exigia um duplo movimento: uma viagem de ida, em direção ao «selvagem» desconhecido e confundido em meio a costumes exóticos e irracionais; e uma viagem de volta quando o etnólogo reexamina seus dados e os integra no plano mais profundo das escolhas humanas. Descobre-se então que aquilo que se chamou de exótico ou de irracional é apenas a forma explícita de um traço conhecido em sua própria sociedade. Só que, entre nós, este traço está implícito. É, para usarmos uma expressão que entrou em moda depois de Lévi-Strauss, *inconsciente*. Malinowski, que realmente descobriu essa viagem dupla, grande argonauta que foi da nossa disciplina, situou esse modo de entendimento com clareza quando discutiu o significado social dos colares e braceletes trocados nos fantásticos circuitos do *kula* melanésico que envolviam as populações tribais das Ilhas Trobriand, e implicavam em cerimoniais mágicos e grandes expedições rituais e comerciais. Como se sabe, os objetos trocados no circuito do *kula* são ou muito pequenos para serem usados por pessoas adultas, ou muito valiosos e grandes de modo que seu uso é praticamente banido, exceto — como indica Malinowski (1976: 79) — em dias de grande festividade. Mas então, pergunta conosco Malinowski, qual a finalidade deste enorme trabalho de trocá-los sistematicamente dentro de um círculo com regras sociais estabelecidas? Qual o seu valor? A resposta vem, tipicamente, duma comparação com algo conhecido do próprio antropólogo, algo que faz parte do seu mundo social: as jóias da coroa. Assim, conta Malinowski que, visitando numa excursão turística o castelo de Edimburgo, viu as jóias da coroa britânica, feias e pesadas e ouviu, tal como em Trobriand, as narrativas sagradas que associavam cada peça com seu uso e a circunstância histórica que, por assim dizer, a determinava num cenário social e cultural dado. Esta visita, casualmente realizada, provocou em Malinowski, como provoca no leitor, a possibilidade da comparação relativiza-

críticas  
ao  
funcionalismo



dora, capaz de elucidar, na perspectiva antropológica a mais autêntica, o significado social desses objetos numa e noutra cultura. Ou melhor, *numa cultura pela outra*. Assim, quando Malinowski ouviu tais histórias, pôde compreender em que ponto do eixo que chamamos de «valor» poderia situar os objetos trocados no circuito *kula* dos trobriandeses e — simultaneamente, por meio da relativização antropológica — entender a posição das jóias da coroa no nosso sistema. Como ele mesmo diz, numa passagem de inexcusável sensibilidade: «A analogia entre os *vaygu'a* (objetos de valor) europeus e os de Trobriand precisa ser definida de maneira mais clara: as jóias da coroa britânica, como quaisquer objetos tradicionais demasiado valiosos e incômodos para serem realmente usados, representam o mesmo que os *vaygu'a*: pois são possuídos pela posse em si. É a posse aliada à glória e ao renome que ela propicia que constitui a principal fonte de valor desses objetos. Tanto os objetos tradicionais ou relíquias históricas dos europeus quanto os *vaygu'a* são apreciados pelo valor histórico que encerram». E continua Malinowski: «Podem ser feios, inúteis e, segundo os padrões correntes, possuir muito pouco valor intrínseco; porém, só pelo fato de terem figurado em acontecimentos históricos e passado pelas mãos de personagens antigos, constitui um veículo infalível de importante associação sentimental e passam a ser considerados grandes preciosidades» (cf. Malinowski, 1976: 80).

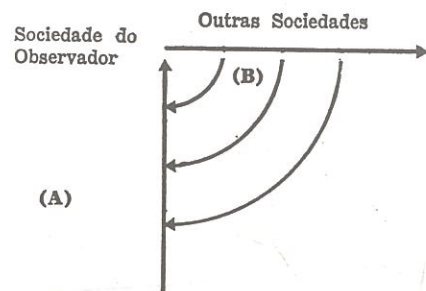
× O que Malinowski está indicando é a verdadeira possibilidade de uma compreensão por meio mesmo da «comparação por contraste» ou «comparação relativizadora»; uma modalidade de dar sentido à diversidade social, tomando como foco a própria descontinuidade, voltando-a contra a sociedade do observador. Assim, em vez de tomar os colares e braceletes e todo o circuito do *kula*, reduzindo-o a uma modalidade de troca comercial familiar à nossa sociedade, × Malinowski indica o eixo apropriado para a comparação. Fosse ele um evolucionista, e o circuito *kula* seria provavelmente interpretado como uma forma de troca onde o valor dos objetos era desconhecido; ou melhor, estava enganado por indigência lógica ou ignorância do «real» sentido de valor (que seria obviamente o nosso modo de atribuir peso comercial relativo aos itens trocados). Mas como Malinowski

não estava interessado numa explicação contínua da diversidade humana e nem ele poderia assim proceder pelo conhecimento intenso que possuía dos costumes Trobriand, seu caminho foi o de tomar a comparação profunda, relativizadora. É, portanto, significativo — como ficará mais claro adiante — que o eixo tomado por Malinowski tenha recaído em objetos reais que marcam a história social da Grã-Bretanha, tendo — por isso mesmo — um caráter sagrado e fora do tempo. Braceletes e colares de algodão e coral não servem ao gênio de Malinowski como objetos de um museu do passado ou como representantes de um tipo de troca que hoje já não praticamos. Muito ao contrário, é por meio de uma reflexão sobre eles que o etnólogo irá ver sua própria sociedade numa dimensão até então desconhecida: o ângulo dos objetos sagrados, cujo valor não é dado na transitoriedade de um mercado móvel e instável. × O estudo de objetos trobriandeses, sem reduzi-los a uma dimensão histórica, permite a Malinowski não só descobrir o significado complexo dos objetos trocados nas Ilhas Salomão, como também localizar objetos equivalentes em sua própria sociedade. × Se o valor das jóias da coroa estavam implícitos (ou eram inconscientemente percebidos), sua comparação com o material trobriandês fez com que eles aparecessem com toda clareza, tornando segura a interpretação sociológica dos objetos da Melanésia. × Em outras palavras, o exemplo revela que uma sociedade dominada pela mudança e pelo eixo do tempo tem dimensões (ou domínios) marcados pela eternidade ou por valores que pretendem estar fora da temporalidade. O valor das jóias da coroa e das relíquias religiosas é precisamente esse: são objetos como que arrancados para fora da temporalidade e marcados pela vida daqueles que, sendo imortais, os usaram. De modo invertido, braceletes e colares trobriandeses, utilizados no circuito *kula*, têm de fato uma «história». Deste modo, numa sociedade onde o tempo é cíclico e marcado pelo ritmo das estações, objetos sociais permitem criar uma dimensão marcada pelo tempo, dimensão onde se podem cristalizar — como revela Malinowski — relações pessoais muito importantes no universo trobriandês.

Vejamos, num diagrama, o procedimento de Malinowski, um «funcionalista», em contraste com o procedimento historicista anterior:

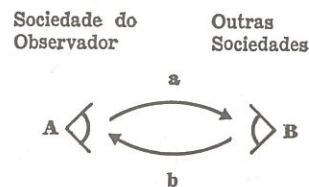
templa  
da  
Cruzeiros  
relativizadora





(A)

Como se observa, o diagrama da esquerda (que é uma repetição do anterior, veja a p. 99) revela o modo básico de reduzir a descontinuidade social dada num eixo espacial (B), projetando-a numa coordenada temporal (A), historicamente articulada em termos das determinações do progresso. O diagrama seguinte, expressivo do modo descontínuo de comparação, relativiza todo o procedimento anterior, abrindo uma alternativa ao trabalho de totalização da diversidade social humana por meio de uma postura verdadeiramente antropológica. É evidente que ambos os diagramas indicam modos complementares de entendimento da organização humana, embora o primeiro tome a história como arena privilegiada de articulação das diferenças entre os homens e o segundo venha a situar tais diferenças num modo combinatório de proceder às diferenciações no movimento que tem o nome de «estruturalismo» e que ficará mais claro no decorrer desta parte. De qualquer modo, os diagramas se inspiram no pensamento de Lévi-Strauss quando ele diz, diferenciando sua posição face à oposição absoluta realizada por Sartre entre «razão dialética» (em que o historicismo é básico) e «razão analítica» (onde o tempo não é a arena final de todas as totalizações), que «a oposição entre as duas razões é relativa, não absoluta; corresponde a uma tensão, dentro do pensamento humano, que subsistirá talvez indefinidamente de fato, mas que não está fundada de direito». E completa Lévi-Strauss, situando as possibilidades destes dois modos alternativos, mas complementares, de captar a realidade humana: «Para nós, a razão dialética é sempre constituinte; é a passarela, sem cessar prolongada e melhorada, que a razão analítica lança sobre um abismo do qual não percebe a outra



borda, mesmo sabendo que ela existe e que deva, constantemente, afastar-se» (cf. Lévi-Strauss, 1970: 281).

Claro está que os dois diagramas correspondem, grosso modo, a essas duas modalidades de reflexão sobre a realidade humana. E, mais, o primeiro esquema pretende ser a tradução gráfica do texto de Lévi-Strauss que se segue e que, por si só, suponho, exprime a razão de ser do gráfico acima desenhado:

«O etnólogo *respeita* a história, mas não lhe dá um valor privilegiado. Ele a concebe como uma pesquisa *complementar* à sua: uma abre o leque das sociedades humanas no tempo, a outra, no espaço. E a diferença é ainda menor do que parece já que o historiador se esforça em restituir a imagem das sociedades desaparecidas (...); enquanto que o etnógrafo faz o melhor que pode para reconstruir etapas históricas que precederam, no tempo, às formas atuais» (os grifos são meus).

Devo observar que Lévi-Strauss não está negando (como afirmam alguns críticos) o valor da história. Apenas está dizendo, e a história da antropologia social o apóia de modo integral, que a abordagem antropológica (diagramada em meu segundo esquema) é uma alternativa legítima para o estudo do homem. E continua Lévi-Strauss:

«Esta relação de simetria entre história e etnologia parece ser rejeitada pelos filósofos que contestam, implícita ou explicitamente, que o desenrolar no espaço e a sucessão no tempo ofereçam perspectivas equivalentes. Dir-se-ia que, a seus olhos, a dimensão temporal goza de um prestígio especial, como se a diacronia criasse um tipo de inteligibilidade não apenas superior ao que traz a sincronia mas, sobretudo, de ordem mais especificamente humana».

Procurar saber o porquê deste privilégio da diacronia sobre a sincronia é buscar entender por que a «história» é básica entre nós e isso, como veremos mais adiante, corresponde a realizar uma relativização do que chamamos de história. Antes, porém, uma outra passagem crítica de Lévi-Strauss:



«É fácil explicar, diz Lévi-Strauss, senão justificar esta opção: a diversidade das formas sociais que a etnologia capta, desdobradas no espaço, oferece o aspecto de um sistema descontínuo. Ora, nós imaginamos que, graças à dimensão temporal, a história restitui, não estados separados, mas a passagem de um estado a outro, sob a forma contínua. E como acreditamos, nós próprios, apreender nosso devir pessoal como uma mudança contínua, parece-nos que o conhecimento histórico vem ao encontro da prova de sentido íntimo» (cf. Lévi-Strauss, 1970: 292).

Ou seja, o modo de entendimento pela via temporal, concebida como uma linha contínua, onde um evento causa e provoca o outro — ou seja: os acontecimentos têm antecedentes e conseqüentes — é um modo característico de restabelecer a continuidade na diversidade, resolvendo (como ocorreu com os evolucionismos e historicismos) o problema da diferença entre sociedades e culturas. O problema, porém, é que o modo antropológico de estudar as diferenças como que dispensa o tempo como categoria de entendimento. Em outras palavras, em antropologia social, o espaço, em suas vertentes tipicamente comparativas, pode perfeitamente complementar (ou mesmo substituir) o tempo quando se trata de refletir sobre as semelhanças e diferenças entre as sociedades. Esse modo de estudar o «outro», relativizando (como indica o meu segundo gráfico) o próprio «eu» — ou melhor: os próprios valores —, permite claramente escapar do eixo temporal e, ainda mais, relativizar o próprio tempo. Daí por que estamos aqui falando das possibilidades de uma «antropologia da história», muito mais importante como contribuição ao novo conhecimento do homem pelo homem, do que a velha equação da «história da antropologia», fórmula batida de estudar o ponto de vista de toda e qualquer disciplina social ou natural.

Deste modo, suponho que o meu segundo diagrama, visto em contraste com o primeiro, tem o mérito de esclarecer esses textos fundamentais de Lévi-Strauss, indicando como a dialética da antropologia é a do «eu» com o «outro», do familiar com o exótico, do próximo com o distante, do explícito com o implícito, do racional com o irracional, do universal com o particular, do vivido com o concebido. A antro-

pologia social, embora filha do colonialismo e parida, como vimos, do funcionalismo, nunca abandonou esse reflexionar sobre si mesma, esse repensar-se que consegue mantê-la como a ciência social provavelmente mais alerta dos seus próprios paradoxos e resistente a penetrar no mundo confortável e estático das tipologias.

De fato, qual a principal conseqüência do método historicista de reduzir as diferenças sociais? Sem dúvida que é postular a existência de uma «consciência» mais bem acabada e mais avançada no tempo (a consciência da sociedade do observador, situada no final da linha projetada de progresso a partir de um ponto temporal «zero», onde a «história» tem um começo). Sabemos que, nos esquemas evolucionistas, essa forma de consciência pretende estar dentro do eixo temporal (com suas determinações econômicas, sociais e políticas) apenas como resultado, como ponto de um processo, nunca como uma fase dele. E nem poderia ser de outro modo quando constatamos, com Lévi-Strauss no texto citado, que para nós a história é um processo (um devir) contínuo, sentido de dentro para fora. A conseqüência epistemológica de tal concepção é que o tempo histórico deve operar em todas as formas sociais estranhas, menos na nossa. Em outras palavras, a consciência de um evolucionista é uma máquina de onde ele pode ver todo o tempo passado, mas sempre ficando fora dele. Tudo, diz um historicista, muda, menos — obviamente — o esquema explicativo por ele usado para estudar e perceber a direção desta mudança. O resultado desta postura é o estudo das diferenças sociais por meio de uma comparação em que aquele que compara está sempre fora do processo. Eis por que, numa fórmula simples, a epistemologia historicista sempre pode justificar e dar origem a doutrinas de discriminação social e política.

Realmente, nela, sempre existe um *centro* ou um *ápice*: a cultura ou a sociedade «mais bem acabada» ou a que «realiza de modo mais completo e complexo» todas as outras formas sociais; ou, ainda, a formação social mais totalizante e abrangente, a que de um certo modo e ângulo «conhece» todas as outras; e as formas incompletas, inferiores de realização social. Toda sociedade humana tem sistema político, mas somente a sociedade ocidental realizou esse domínio em toda a sua plenitude e totalidade, desenvolvendo, diz esse



modo de argumentar, toda a riqueza do político. Do mesmo modo, o econômico é visto entre nós como que «somando» e «cristalizando» todos os outros «econômicos» anteriores, primitivos e incompletos. Isso significa dizer que a marcha da humanidade é uma linha estratificada. Em cada um dos seus pontos (ou de suas camadas) situa-se uma «forma típica» ou específica, forma que, sendo mais simples que a anterior, permite o desenvolvimento de uma modalidade mais complexa de si mesma. Impossível para essa perspectiva colocar-se diante da possibilidade de examinar o mundo humano como constituído de formas inesgotáveis e sempre ricas em possibilidades de relacionamento, específicas em suas singularidades, muito embora isso não signifique que eles sejam irredutíveis ou irracionais como modalidades de «ser» do homem. Tudo o que é humano é do homem e o homem está realizado (ou se realizando sempre e em cada vez) em todas as manifestações sociais encontradas em todas as sociedades de todos os tempos e lugares. Do mesmo modo que não existem formas sociais perfeitas (ou mesmo mais perfeitas), pois que cada uma delas está relacionada a outras formas, formando configurações específicas, também não existe uma sociedade (ou uma cultura) mais acabada que as outras.

Mas é porque o «historicismo» estratifica (ou hierarquiza) as sociedades em formas mais simples e mais complexas, mais racionais e mais irracionais, mais e menos desenvolvidas tecnologicamente etc. que estas perspectivas estão sempre às voltas com tipologias, abundando nesta área os «prés» e «pós» que ajudam a discernir certas modalidades de atuação humana. Mas na antropologia social, quando um continuum de tempo linear e sequencial não é mais possível de ser estabelecido, a discussão recai na própria substância, na própria dimensão que se deseja classificar. Deste modo, enquanto o evolucionista se contenta em classificar os sistemas políticos em prés e pós-políticos, discutindo essas formas e assumindo que o pós-político é a forma a partir da sua sociedade, o antropólogo estruturalista situa a reflexão em torno da própria concepção de «político», buscando sua compreensão em termos mais amplos, pois que sua referência não pode ser mais a sua própria sociedade, mas a sociedade distante que estudou e com a qual conviveu por longos anos.

Na «consciência» engendrada a partir do funcionalismo, como vemos, não se tem mais a garantia nem da suposta percepção interna das coisas humanas, segundo a concepção ocidental de historicidade, nem a segurança de um tempo contínuo onde com certeza se pode descortinar o acabamento de certas instituições em relação a outras. No plano funcional-estrutural, o campo de junção da diversidade humana, ou melhor: o plano onde a comparação se realiza não é o tempo visto como um ponto de projeção contínuo, mas o que Lévi-Strauss chamou de *inconsciente*.

Creio que o melhor modo de traduzir o *inconsciente* de Lévi-Strauss é dizendo que ele se constitui não de uma substância social, moral ou filosófica dada, mas de uma espécie de posição ou lugar, de onde se pode tomar consciência de diferenças e, por meio delas, alcançar as semelhanças entre as relações e as instituições humanas. No meu entender, portanto, o melhor modo de compreender o que é o *inconsciente* antropológico é pensar nele como o local onde se pode realizar a *consciência sociológica* das diferenças entre relações e instituições humanas. Se o plano do encontro de todas as diferenças não é mais o eixo do tempo, mas sua forma complementar, o plano espacial, que plano é esse? Ele, como disse o próprio Lévi-Strauss, é um ponto vazio de conteúdo e de tempo. É um campo situado fora do tempo, de onde um dado observador (ou seja, uma consciência interessada em entender e interpretar diferenças) pode se situar para estudar as diferenças e semelhanças entre as sociedades humanas. E se tal zona não se acha marcada por nenhuma temporalidade, então ela é vazia de conteúdos de caráter processuais; sendo definida por relações e princípios lógicos. Nesta região, assim, estamos num campo de virtualidades que são atualizadas sempre que estudamos formas concretas, historicamente dadas de grupos, instituições e relações sociais. O jogo do antropólogo estruturalista consistirá primeiramente em descobrir os pontos críticos de uma dada instituição (as suas invariáveis, os seus traços distintivos) e, em seguida, conduzir tais pontos críticos para uma zona deslocada, o *inconsciente sociológico*. Ali, naquele trecho vazio de compromissos históricos, onde o significado é dado por posição, o observador pode comparar pelo contraste esses pontos críticos com outros pontos críticos de outras institui-



ções de sua ou de outras sociedades. Como essa comparação não se realiza apenas com conteúdos historicamente dados, mas também com formas lógicas universais, é possível deslocar a consciência da instituição, descobrindo modos invariantes de outras instituições do mesmo gênero. Por exemplo, durante muitos anos, os estudiosos do parentesco trataram o casamento com a sobrinha (filha da irmã) e o casamento com a prima (filha do irmão da mãe e filha da irmã do pai) como dois fenômenos distintos, como dois *tipos de matrimônio*, cada um deles exemplificando regras universais como a exogamia e o casamento que, de fato, era uma sobrevivência de algum costume anterior. A postura estruturalista, apresentada sistematicamente pela primeira vez por Claude Lévi-Strauss no seu *Estruturas Elementares do Parentesco* (de 1949; versão brasileira, 1976), revelou — entre outras coisas — que tais casamentos não deveriam ser tratados como *tipos* ou formas estanques, individuais de união, mas como *modalidades* ou *variações* de um mesmo gênero matrimonial, o das formas elementares do parentesco; isto é, as modalidades matrimoniais, nas quais o cônjuge está preestabelecido sociologicamente pelo próprio sistema. Neste modo de «ver» os dados sociais, casamentos de primas e casamentos de sobrinhas eram apenas variações de uma mesma regra universal, aquela que postulava uma troca entre mulheres. Assim, eu «dou» uma mulher para um homem (minha irmã) e «recebo» em troca a filha desta mulher (minha sobrinha). Do mesmo modo e pela mesma lógica, eu dou minha irmã para um homem e meu filho recebe de volta sua filha; ou seja, o meu filho acaba casando com a sua prima paterna, a filha de minha irmã. Tais casamentos, argumenta Lévi-Strauss, são variações de um sistema em que a preocupação é com troca restrita ou imediata de favores. Por isso, eles são do mesmo «gênero» e não se constituem em «tipos estanques», historicamente dados e diferentes. Tanto o casamento com a prima quanto o casamento com a sobrinha são atualizações de um mesmo princípio sociológico implícito, o casamento como troca restrita. Nada têm eles de históricos; ao contrário, são sociais e o melhor modo de entendê-los é por meio de seu deslocamento de um eixo cultural carregado de conteúdos historicamente dados (em que eles aparecem como coisas únicas — e neste nível básico

são realmente singulares e assim vivenciados), para um campo (do *inconsciente*) onde se pode dissolvê-los em suas formas invariantes. Quando isso é realizado, e eles são reunidos como variações e atualizações de uma mesma regra, então é possível retornar aos seus campos sociológicos concretos e terminar o estudo, restituindo cada forma a sua concretude histórica. Mas agora, sem correr o risco de imputar um valor histórico postulado e falso a uma forma que é, de fato, apenas uma variação da outra.

Mas, além disso, quando se descobre que o casamento pode ser uma fórmula útil para a circulação de mulheres (junto com outros bens e serviços), aprende-se algo muito importante sobre o universo social. Descobre-se que alguns sistemas circunscrevem a afinidade (e o casamento) numa lógica social determinada. Assim, em certas sociedades, um homem (ou uma mulher) tem seus casamentos estabelecidos por uma totalidade que é um sistema dado de relações sociais e de nomenclaturas para designar parentes. Em outras palavras, estudando certas formas curiosas, exóticas e intrigantes de união matrimonial, descobrimos algo que está implícito no nosso sistema, acontecendo apenas marginalmente entre nós: o fato de que a afinidade pode ser uma relação social herdada e, portanto, determinada. Entre nós, o que é herdado e o que está determinado é a consangüinidade — o sangue — e com ele, a herança, as qualidades sociais e morais, a filiação a certos grupos sociais etc. O casamento não é herdado, mas é uma área «livre» do nosso sistema, sendo a escolha da esposa vista como um negócio particular, privado, orientado pelo «amor» (sentimento que é, entre nós, definido individualmente). Ora, descobrindo o que é implícito em nosso sistema, o fato de que a afinidade não está determinada (mas pode ser determinada, como no caso dos casamentos entre famílias reais) conduz ao exame das instituições que estão determinadas no nosso sistema. Assim, o estudo de casamentos prescritos (determinados) indica como a descendência é, para muitas sociedades, complementar ao casamento e como, em alguns grupos, a continuidade do sistema não é dada pela descendência (como ocorre entre nós), mas pelo casamento, como acontece na Índia do Sul.

Esse modo de compreensão das instituições humanas não precisa mais escalonar no tempo as instituições sociais. Ela



pode assim fazê-lo se houver dados suficientes e se houver interesse. Não é, como vimos, contra a história. Mas revela como no mundo social vivemos sistematicamente um jogo do implícito (o inconsciente) e do explícito (o consciente). E ainda: como esse jogo torna-se claro e esclarecedor quando o associamos a um processo comparativo sistemático, por meio de contrastes e de contradições. Finalmente, todo esse processo torna-se surpreendentemente revelador quando indica que certos sistemas realizam uma combinação de relações sociais e valores que é dominante, ao passo que outros tomam esse mesmo conjunto como implícito, dominado, encoberto. É por meio desse jogo e dessa dialética que os homens, sendo iguais, podem promover suas identidades e, assim, construir as diferenças entre sociedades e culturas.

#### 4. Tempo e História

Na crítica ao estruturalismo de Lévi-Strauss, crítica aliás dominada por uma mentalidade substantiva típica do humanismo totalizador e transcendental do Ocidente, não se consegue distinguir o ponto de vista do observador e o ponto de vista do observado. Para ela, o mundo — como revelou nosso esquema — é um contínuo, onde formas de consciência cada vez mais desalienadas são criadas substituindo as outras, mais atrasadas. Com tal posição diante do universo social, não deve causar surpresa o impacto de uma antropologia «funcionalista» que (a) trazia à tona com muita nitidez o ponto de vista do chamado selvagem; ou seja, o modo pelo qual ele concebia e vivia suas relações sociais e instituições que o investigador observava de fora e de dentro do seu próprio sistema ideológico; (b) usava as ideologias estudadas como um foco relativizador, tal como fez Malinowski com as teorias de Freud quando procurou demonstrar como, em Trobriand, uma sociedade com descendência matrilinear (por linha materna), as relações entre pai e filho eram fundadas em sentimentos positivos, correndo o autoritarismo e a tensão na linha materna, entre o tio materno (irmão da mãe) e sobrinho (filho da irmã). Diante disto, questiona Malinowski, como fica a teoria da universalidade do «complexo de Édipo»?

Tal atitude diante das sociedades tribais indicava claramente a necessidade epistemológica de uma separação entre pontos de vista, de modo a fundar uma teoria da sociedade humana baseada na descontinuidade. É essa posição que faz surgir o estruturalismo que, percebendo bem essa ruptura, colocou os problemas da antropologia de um modo inovador. Assim, se toda sociedade humana tem noções fixas de propriedade e de direito, nem todas tomaram essa esfera como um domínio autônomo, utilizando-o como uma moldura para veicular seus problemas mais fundamentais. O mesmo se pode dizer da esfera produtiva, fisiológica, religiosa etc. Ou seja, muito embora todo grupamento humano tivesse necessariamente que lidar com esses problemas, universais na sua estrutura e básicos como suporte da própria vida em sociedade, nem todas as culturas tomaram esses domínios para servirem como instrumentos de sua própria totalização.

O caso da temporalidade e da história pode ser situado dentro de uma mesma perspectiva. Se todo grupamento humano permanente tem uma idéia e uma noção muito clara da duração do tempo em sua inevitável passagem, nem todas concebem o tempo do mesmo modo ou o tomam como uma «categoria de entendimento», como uma ideologia que serve para expressar sua própria identidade.

Creio que este ponto é muito importante, porque grande parte da crítica ao chamado «estruturalismo» parte de uma grosseira, mas inteligível confusão, entre tempo e história; do mesmo modo que se faz igualmente uma junção teoricamente injustificada entre processo produtivo, exploração da natureza e as idéias de utilidade, marginalidade, lucro, exploração e individualismo. Embora toda a sociedade tenha que explorar a natureza, nem todas a «exploram» do mesmo modo (o termo por si só já revela uma tendência ideológica clara e uma projeção do universo capitalista no estudo de outros sistemas). Por outro lado, nem todas se utilizam da linguagem da produção como um meio para expressar seus conflitos, pois não é no processo produtivo que estes conflitos e dilemas surgem entre elas.

Do mesmo modo, a confusão entre temporalidade e uma dada concepção do tempo — a *nossa concepção do tempo como história* — conduz a uma série de enganos com relação a essa possibilidade fecunda de relativização da idéia