



# ANUÁRIO ANTROPOLOGICO 86

Identidade, Etnia.  
Pós-Modernidade.  
Construção do Gênero.  
Parentesco. Crítica.

N.Cham. 39 A636a 1986

Título: Anuário antropológico : Identidade,  
etnia, pós-modernidade, construç



10185374

Ac. 971653

BCE REF

EDITORA



UnB

---

**ANUÁRIO ANTROPOLÓGICO 86**

FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

Reitor: Cristovam Buarque  
Vice-Reitor: João Cláudio Todorov

EDITORA UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

Conselho Editorial

José Caruso Moresco Danni – presidente  
José Walter Bautista Vidal  
Luiz Fernando Gouvêa Laboriau  
Murilo Bastos da Cunha  
Odilon Ribeiro Coutinho  
Paulo Espírito Santo Saraiva  
Ruy Mauro Marini  
Timothy Martin Mulholland  
Vladimir Carvalho  
Wilson Ferreira Hargreaves

---

Editora Universidade de Brasília

Tempo Brasileiro

# ANUÁRIO ANTROPOLÓGICO 86

Identidade, Etnia.  
Pós-Modernidade.  
Construção do Gênero.  
Parentesco. Crítica.



COMISSÃO DE REDAÇÃO

Alcida Rita Ramos  
(Coordenação)  
Mariza G. S. Peirano  
Klaas Woortmann  
José Jorge de Carvalho

EDITORAÇÃO

Custódia Selma Sena

COMITÊ DIRETOR

Roberto Cardoso de Oliveira  
Roque de Barros Laraia  
Julio Cezar Melatti  
Alcida Rita Ramos

CONSELHO EDITORIAL

Antônio Augusto Arantes Neto (UNICAMP)  
Carmem Junqueira (PUC/SP)  
Cecília Maria Vieira Helm (UFPr)  
Eduardo Portella (Ed. TB)  
Eunice Ribeiro Durham (USP)  
George Zarur (CNPq)  
Geraldo Markan Ferreira Gomes (UFC)  
Gilberto Velho (MN/UFRJ)  
Luiz de Castro Faria (MN/UFRJ)  
Lux Vidal (USP)  
Mariza Corrêa (UNICAMP)  
Raymundo Heraldo Maués (UFPa)  
Roberto Da Matta (MN/UFRJ)  
Roberto Motta (UFPe)  
Ruth Corrêa Leite Cardoso (USP)  
Sílvio Coelho dos Santos (UFSC)  
Thales de Azevedo (UFBa)

O Anuário Antropológico está vinculado ao Núcleo de Pesquisas Etnológicas Comparadas (NUPEC) da Universidade de Brasília. Toda correspondência deverá ser enviada para:

Alcida Rita Ramos  
Universidade de Brasília  
Instituto de Ciências Humanas  
Departamento de Antropologia  
Campus Universitário – Asa Norte  
70910 - BRASÍLIA - DF  
Telefone: 273-3264 (direto)  
274-0022 (Ramal – 2368)

Este livro ou parte dele não pode  
ser reproduzido por qualquer meio sem autorização  
escrita do Editor

Impresso no Brasil

Editora Universidade de Brasília  
Campus Universitário – Asa Norte  
70910 – Brasília, Distrito Federal

Edições Tempo Brasileiro Ltda.  
Rua Gago Coutinho, 61 – Laranjeiras  
22221 – CP – 16.099 – Tel: 205-5949

Direitos exclusivos para esta edição:  
Editora Universidade de Brasília

Este número se publica com a cooperação  
do CNPq

**Colaboraram neste volume:**

ALMEIDA, Mauro W. B. de (UNICAMP)  
BONFIL BATALLA, Guillermo (Museo de Culturas Populares – México)  
CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (UNICAMP)  
CARVALHO, José Jorge de (UnB)  
FARAGE, Nádia (UNICAMP)  
FAUSTO, Carlos (Pós-Graduação – Museu Nacional)  
LARAIA, Roque de Barros (UnB)  
MAYBURY-LEWIS, David (Harvard University)  
RAÚL RUBEN, Guillermo (UNICAMP)  
STOLCKE, Verena (Universidad Autónoma de Barcelona)  
SUÁREZ, Mireya (UnB)  
TRAJANO FILHO, Wilson (Pós-Graduação – University of Pennsylvania)  
VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. (Museu Nacional)

## SUMÁRIO

### EDITORIAL

### ENSAIO

La Teoria del Control Cultural en el Estudio de Procesos Étnicos/Guillermo BONFIL BATALLA .....	13
---	----

### ARTIGOS

A Categoria de (Des)Ordem e a Pós-Modernidade da Antropologia/Roberto CARDOSO DE OLIVEIRA .....	57
Teoria da Identidade: Uma Crítica/Guillermo Raúl RUBEN .....	75
Velhos Valores, Novas Tecnologias: Quem é o Pai?/Verena STOLCKE ..	93

### CONFERÊNCIA

Estrutura e Estratégias/David MAYBURY-LEWIS .....	117
---	-----

### CRÍTICA

Que Barulho é esse, o Dos Pós-Modernos?/Wilson TRAJANO FILHO ..	133
A Antropologia e o Niilismo Filosófico Contemporâneo/José Jorge de CARVALHO .....	153
A Antropologia Xamanística de Michael Taussig e as Desventuras da Etnografia/Carlos FAUSTO .....	183
Deuses, Canibais e Antropólogos/Roque de Barros LARAIA .....	199



Identidade e Etnia/Roque de Barros LARAIA . . . . .	207
Dilemas da Razão Prática: Simbolismo, Tecnologia e Ecologia na Floresta Amazônica/Mauro W. B. de ALMEIDA . . . . .	213
O Teatro Ontológico Bororo/Eduardo B. VIVEIROS DE CASTRO . . . . .	227
O Tear de Penélope. Uma Leitura de <i>Antropologia do Brasil: Mito, História, Etnicidade</i> /Nádia FARAGE . . . . .	247
Ensaio de Divulgação/Mireya SUÁREZ . . . . .	257

## EDITORIAL

Cumpridos seus primeiros dez anos de existência, o ANUÁRIO ANTROPOLÓGICO entra com o presente volume em uma nova fase, caracterizada por uma reformulação de sua estrutura administrativa e pela participação institucional da Universidade de Brasília no apoio do periódico, seja pelo seu Núcleo de Pesquisas Etnológicas Comparadas (NUPEC), seja por sua Editora que atuará na confecção dos volumes em regime de co-edição.

O ANUÁRIO ANTROPOLÓGICO passa a ser dirigido agora por um Comitê Diretor, constituído pelos antropólogos que, em 1976, fizeram parte de sua Direção e de sua Comissão de Redação, formando, assim, sua equipe fundadora. Essa equipe, transformada agora em Comitê Diretor, assume a responsabilidade de zelar pela manutenção do padrão alcançado pela revista e de representá-la junto às diferentes instituições, públicas e particulares, que lhe dão apoio. É igualmente de sua responsabilidade a coordenação da Comissão de Redação, delegando, para tanto, um de seus membros para tal mister.

O Núcleo de Pesquisas Etnológicas Comparadas, recém-implantado na Universidade de Brasília, por iniciativa de seu Departamento de Antropologia, indicará os demais membros da Comissão de Redação, à qual caberá total e exclusiva competência na organização de cada volume. O ANUÁRIO ANTROPOLÓGICO é, de agora em diante, órgão associado do NUPEC, mantendo-se, entretanto, como veículo dos antropólogos brasileiros e de seus colegas estrangeiros, nos mesmos termos que inspiraram sua criação e que estão mantidos na contra-capa dos volumes.

Contribuíram para a consolidação do ANUÁRIO ANTROPOLÓGICO os membros de seus diversos colegiados, desde aqueles que compuseram suas Comissões de Redação e de Crítica, até os que pertenceram – e continuam pertencendo – ao seu Conselho Editorial, verdadeiros embaixadores da revista nos diferentes pontos do território brasileiro e sustentadores de sua vo-

cação nacional. Contribuíram, igualmente, os seus muitos colaboradores-autores, cujos ensaios, artigos, conferências e resenhas levaram o periódico ao seu atual nível de desempenho, bem como contribuíram, também, por um período de quatro anos (1980-1983), a editora da Universidade Federal do Ceará e, a partir de 1984, o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e Financiadora de Estudos e Projetos (FINEP), como entidades financiadoras de parte dos custos da publicação da revista, sempre a cargo das Edições Tempo Brasileiro Ltda.

O Comitê Diretor, em cujo nome estamos nos expressando, tem a convicção de que a nova estrutura administrativa do ANUÁRIO ANTROPOLÓGICO haverá de dar maior eficácia ao processo de editoração dos volumes e que continuará contando com a colaboração de toda a comunidade profissional de antropólogos, autores e leitores da revista.

Roberto Cardoso de Oliveira

**ENSAIO**



## **La Teoría Del Control Cultural En El Estudio de Procesos Étnicos**

GUILLERMO BONFIL BATALLA

En este ensayo intento formular un marco teórico y metodológico para estudio de los procesos étnicos, que se articula en torno a la noción de control cultural. En la primera parte se hace una revisión somera de los problemas teóricos que presenta actualmente la integración de los conceptos de grupo étnico, identidad étnica y cultura. En la segunda parte se desarrolla la teoría del control cultural y se intenta relacionar, en ese esquema, los tres conceptos antes mencionados. En la última sección se exploran algunos procesos étnicos de las comunidades indias de México, con la intención de plantear las posibilidades de su estudio futuro desde la perspectiva del control cultural<sup>1</sup>.

### **El problema**

Aunque la temática étnica (y el uso mismo de ese término, relativamente reciente en la tradición antropológica) constituye un campo de creciente interés y ha ganado plena legitimidad en varias disciplinas conexas, la materia central, es decir, la naturaleza del fenómeno étnico continua sujeta a discusión hasta en sus definiciones más esenciales. Leo A. Despres, al comentar los resultados del simposio sobre etnicidad y competencia por los recursos en sociedades plurales que organizó para el IX Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas, en 1973, caracterizaba la situación en estos términos:

- 
1. Este ensayo fue redactado dentro del proyecto de investigación que tengo a mi cargo en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social. Su versión preliminar sirvió como documento base de discusión en el seminario sobre "Grupo étnico, identidad y cultura" que dirigí en el Programa de Doctorado del CIESAS en 1986. Agradezco los comentarios críticos y las sugerencias de los participantes, así como del Dr. Enrique Valencia.

Anuário Antropológico/86  
Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, 1988

Para resumir, los trabajos que comprende este volumen sugieren que las concepciones prevalecientes sobre etnicidad son tal vez demasiado ambiguas en su construcción general para que permitan avanzar significativamente en el estudio comparado de los fenómenos étnicos, más allá del trabajo de Barth. Claramente, tales fenómenos son multidimensionales. Comprenden simultáneamente elementos que tienden a ser conceptualizados en forma diferente en referencia al análisis de sistemas culturales, grupos organizados y transacciones individuales. A menos que esos elementos sean ordenados en marcos teóricos más sistemáticos e inclusivos, será difícil derivar y establecer comparativamente generalizaciones con respecto a las sociedades poliétnicas. (Despres, 1975:194).

En efecto, las formulaciones de Barth (1976) en torno a los grupos étnicos y sus fronteras constituyeron una renovación fundamental en el pensamiento antropológico sobre los fenómenos étnicos y abrieron la posibilidad de profundizar la investigación y la reflexión en un terreno más firme y prometedor. Su concepción del grupo étnico como un tipo de organización, permitió salir del callejón sin salida en el que se encontraba la discusión, cuando ésta pretendía delimitar y definir al grupo étnico solamente a partir de la descripción y el análisis de su cultura. Barth, en cambio, lleva la atención hacia las relaciones sociales y sus representaciones y encuentra que éste es un camino mejor para entender las fronteras étnicas. Gracias a esta perspectiva se superan las limitaciones de un "objetivismo" culturalista; pero se cae, según lo ha señalado, entre otros, Pierre Van Den Berghe (1975), en un extremo opuesto en el que se privilegian los factores subjetivos. Su posición es clara, aunque no haya sido elaborada en forma sistemática:

La etnicidad es un fenómeno a la vez objetivo y subjetivo, la relación entre ambos aspectos es una cuestión empírica (...) Los grupos étnicos se definen a la vez por las modalidades culturales objetivas de su conducta (incluyendo las más importante, su conducta lingüística) y por sus visiones subjetivas de sí mismos frente a otros.

La crítica parece acertada porque, en efecto, el planteamiento de Barth tiende a minimizar la importancia de la cultura y sus contenidos concretos en la constitución y funcionamiento de los grupos étnicos. El único papel que le reconoce expresamente a la cultura parece derivarse de la necesidad de que exista un conjunto limitado de rasgos culturales que funcionen como diacríticos, cuya persistencia considera Barth indispensable para que se mantenga la unidad étnica (Barth, 1969:38). Por otra parte, al introducir como criterio clave la *relación* entre distintas unidades étnicas, Barth hizo una contribución fundamental para profundizar en la comprensión de los fenómenos étnicos.

El grupo étnico, como tipo de organización, también ha sido visto en términos de su función en la competencia por recursos escasos. Según este

## La Teoría del Control Cultural en el Estudio de Procesos Étnicos

punto de vista, en un sistema relativamente estable de grupos étnicos relacionados entre sí, habría una cierta distribución de recursos materiales asignados a cada grupo y una competencia por el control de aquellos que resultan críticos debido a su escasez relativa.<sup>2</sup> Este planteamiento precisa y acentúa una dimensión del grupo étnico que ya está presente en la conceptualización inicial de Barth; pero es pertinente señalar aquí que la discusión sobre la competencia por recursos escasos se ha referido exclusivamente a recursos *materiales*; volveré sobre este punto.

En sistemas estratificados, la función organizadora del grupo étnico también ha sido empleada como herramienta conceptual para comprender modalidades de la estratificación social, cuando ésta sigue las líneas de la diferenciación étnica. Estos problemas remiten a teorías de la estratificación y, en última instancia, a teorías del poder, como marcos conceptuales más adecuados para ubicar la discusión sobre la naturaleza de los grupos étnicos.

En este campo es importante la contribución de Georges Balandier y quienes lo han seguido en la elaboración de la teoría de la situación colonial, particularmente porque se concibe ésta una situación *total* que abarca las diversas dimensiones y niveles de conflicto de la relación entre grupos étnicos distintos, lo que permite ampliar la visión sobre los procesos de contacto interétnico en el contexto de dominación colonial y entenderlos como fenómenos mucho más complejos de lo que resultan si sólo se les ve en función de la competencia por recursos materiales significativos y relativamente escasos.<sup>3</sup>

El problema, sin embargo, no se agota en la definición *social* del grupo étnico: incluye necesariamente el concepto de identidad. La reflexión sobre la identidad étnica ha avanzado siguiendo en algunos casos el sendero que Barth trazó para estudiar al grupo étnico. Una de las formulaciones más agudas se debe al trabajo de Roberto Cardoso de Oliveira, para quien el carácter contrastivo parece constituir la esencia de la identidad étnica. Aquí también el criterio de *relación* ocupa el lugar central:

**La identidad étnica (...) no puede ser definida en términos absolutos, sino únicamente en relación a un sistema de identidades étnicas, valoradas en forma diferente en contextos específicos o en sistemas particulares (Cardoso de Oliveira, 1976:9).**

- 
2. Para la descripción de varios casos y la discusión de diversos enfoques sobre el tema, cf. Després, 1975.
  3. Sobre el concepto de situación colonial, Balandier, 1963. Aplicaciones y desarrollos posteriores de la noción de situación colonial, en: Wallerstein, 1966; Stavenhagen, 1969 y Bonfil Batalla, 1972.



Cardoso de Oliveira destaca la naturaleza ideológica de la identidad y, por esa vía, abre la posibilidad de establecer una relación entre identidad y cultura, el otro tema insoslayable en el estudio del fenómeno étnico. El puente lo encuentra en las creencias (conscientes) que son una representación de las representaciones colectivas (inconscientes, subyacentes). El concepto de representaciones colectivas, tomado de Durkheim, refiere precisamente a la cultura:

[Las representaciones colectivas] son el producto de una inmensa cooperación que se extiende no sólo en el espacio sino en el tiempo; para producirlas, una multitud de espíritus diversos asociaron, mezclaron, combinaron sus ideas y sentimientos, largas series de generaciones acumularon aquí su experiencia y su saber. (Durkheim, 1986:22-23).

Cardoso de Oliveira añade:

Esas representaciones colectivas, en cuanto trascienden el ser individual, expresan una realidad más alta, la de la propia *sociedad*. Es una realidad de orden intelectual y moral, un ser social, irreductible – en su totalidad – a las conciencias individuales que, a su vez, en su práctica cotidiana no podrían aprehenderlas sino fragmentariamente. El carácter inconsciente de las representaciones colectivas debe ser comprendido desde este punto de vista (1976:41).

Cabría destacar que esa realidad más alta, esa sociedad a la que se refiere Cardoso de Oliveira, no es la sociedad en abstracto, sino siempre una sociedad concreta. Las representaciones colectivas son diferentes de una sociedad a otra, precisamente porque son resultado de una larga acumulación que ocurre en un universo social delimitado y continuo a lo largo de un tiempo. De ahí que las representaciones colectivas siempre formen parte de una cultura específica y que la identidad étnica, como expresión ideológica contrastiva pero fundada en esas representaciones colectivas particulares, exprese también a esa cultura específica.

No es mi intención discutir exhaustivamente los diversos planteamientos teóricos que se han hecho en relación al fenómeno étnico. Los párrafos anteriores sólo pretenden recordar algunas de las perspectivas teóricas que, en mi opinión, han abonado más el terreno para una discusión fértil. Con toda su importancia en tanto herramientas conceptuales para entender mejor algunos problemas relevantes del fenómeno étnico, no es fácil hacer converger estos planteamientos, como ya lo apuntó Despres, en una proposición general y consistente en la que se integren de manera coherente las facetas ineludibles del problema étnico: el grupo, la cultura y la identidad (individual y colectiva).

## La Teoría del Control Cultural en el Estudio de Procesos Étnicos

En las siguientes páginas me propongo desarrollar algunas ideas que apuntan precisamente en el sentido de articular las dimensiones fundamentales del fenómeno étnico, a partir de la introducción de un concepto, el de control cultural, en torno al cual me parece posible la construcción de un modelo más global en el que el grupo, la cultura y la identidad se relacionan internamente (dentro de la propia unidad étnica) y, al mismo tiempo, pueden entenderse en su relación con otros grupos, sus identidades y sus culturas. Se trata de proponer una relación significativa entre grupo (sociedad) y cultura, que permita entender la especificidad del grupo étnico y la naturaleza de la identidad correspondiente sin excluir la perspectiva complementaria en la que se ven los diversos niveles del fenómeno étnico (los grupos, las identidades, las culturas) como entidades diferenciadas y contrastantes inmersas en un sistema particular de relaciones (relaciones sociales en el caso de grupos; relaciones interpersonales e intersubjetivas en el caso de individuos con identidades étnicas diferentes; relaciones interculturales para el estudio de sistemas policulturales).

### El control cultural y el fenómeno étnico

El concepto clave a través del cual intento articular grupo étnico, cultura e identidad, es el de *control cultural*, a partir del cual se desarrolla un esquema teórico-metodológico que incluye otros conceptos que serán definidos en esta sección. La noción de control cultural la propuse inicialmente en un breve artículo (Bonfil Batalla, 1983). Aquí desarrollo en forma más sistemática aquellas ideas primeras y las vinculo con los problemas centrales relacionados con los procesos étnicos. Para mayor claridad en la exposición, repito algunos argumentos que ya fueron expuestos en el artículo mencionado.

a) Grupo étnico y cultura. Quizá la primera pregunta pertinente sea: qué es lo que caracteriza a un grupo étnico? Esta cuestión remite necesariamente a la revisión de otros términos que se refieren a tipos de organización cuyas diferencias con el grupo étnico no han sido establecidas con la nitidez requerida para alcanzar un consenso que permita su empleo con un sentido unívoco. *Pueblo, nación, sociedad y raza* son algunos de los términos que con frecuencia se aplican a unidades sociales que también pueden denominarse grupos étnicos. "Pueblo" se usa, en ciertos contextos del discurso académico, con un sentido que enfatiza el origen común y ciertas características culturales compartidas por una población, pero la cual no necesariamente constituye una organización social unitaria, sobre todo en el nivel político, es decir, bajo un gobierno único. "Nación", en cambio, se aplica con más frecuencia a pobla-

ciones que comparten la idea de un origen común así como ciertas características culturales, pero que además constituyen una unidad política con grado mayor o menor de autonomía; de hecho, la condición de unidad política llega a ser el criterio único y así se habla de la nación mexicana haciendo abstracción de su diversidad étnica. "Raza" es un término de otro orden, por cuanto se refiere propiamente a la frecuencia diferencial con la que ocurren en diversas poblaciones ciertas características somáticas aparentes y transmitidas genéticamente. Sin embargo, sucede en muchos casos que la población organizada bajo la forma que denominamos grupo étnico, también presenta peculiaridades somáticas que la distinguen de otras. Esta correspondencia ayuda a explicar que se haya desarrollado una sociología de las relaciones raciales, constituida formalmente antes que los estudios de relaciones interétnicas. No obstant, parece claro que el concepto de raza no puede usarse como sinónimo de grupo étnico, tanto por su propia ambigüedad, como por su filiación biológica, que lo hace poco pertinente para la explicación social de fenómenos sociales. Por último, "sociedad" también se ha empleado en muchos casos como equivalente a grupo étnico. En su uso más frecuente, sin embargo, se maneja como un concepto de orden general, menos determinado que el de grupo étnico: se puede hablar, por ejemplo, de una sociedad mayor que incluye a diversos grupos étnicos; pero carecería de sentido sustituir, en ese caso, el término sociedad por el de grupo étnico.

Los atributos que se admiten más generalmente para caracterizar a un grupo étnico son los siguientes: a) conglomerado social capaz de reproducirse biológicamente, b) que reconoce un origen común, c) cuyos miembros se identifican entre sí como parte de un "nosotros" distinto de los "otros" (que son miembros de grupos diferentes de la misma clase) e interactúan con éstos a partir del reconocimiento recíproco de la diferencia, d) que comparten ciertos elementos y rasgos culturales, entre los que tiene especial relevancia la lengua. A partir de aquí, la asignación de otros atributos necesarios para conceptualizar al grupo étnico no ha alcanzado el mismo grado de consenso. Por ejemplo, para algunos autores la existencia de un territorio definido es indispensable para la persistencia de un grupo étnico;<sup>4</sup> para otros, el grupo étnico sólo existe cuando constituye una unidad política organizada, porque si no se da esa condición se trata entonces de poblaciones étnicas pero no de grupos en el sentido estricto del término<sup>5</sup>.

---

4. Esa posición la sostiene Roberto Cardoso de Oliveira, 1976:63.

5. La distinción es de Leo A. Després, 1975:196.

## La Teoría del Control Cultural en el Estudio de Procesos Étnicos

La existencia de un conglomerado que se reproduce biológicamente no amerita mayor discusión. De hecho, se acerca mucho a una tautología, ya que si el problema es definir grupo étnico, se parte del supuesto indispensable de que se trata de una colectividad que tiene existencia en un tiempo que abarca sucesivas generaciones. Por su parte, el atributo de que los miembros del grupo reconocen un origen común, si bien es relevante y al parecer universal para todos los grupos étnicos, no tiene por qué ser visto como un rasgo aislado con valor propio e independiente: cabe, en cambio, entenderlo como un elemento cultural, es decir, como parte de las creencias que, como se anotó previamente, son representaciones conscientes de las representaciones colectivas inconscientes. Por último, propongo que el problema de la identidad común puede comprenderse mejor si se plantea, no como un atributo necesario sino como una resultante de la preexistencia del grupo con una *cultura propia*; este punto se discute con mayor amplitud más adelante. Queda entonces por considerar el problema de la relación entre el grupo étnico y su cultura, ya no en los términos culturalistas, sino a partir de una noción distinta de los aspectos culturales que son significativos para la definición del grupo étnico. Esto permite colocar el problema en los siguientes términos: la relación significativa necesaria para conceptualizar y definir al grupo étnico es una que se establece entre determinado conglomerado humano relativamente permanente (una sociedad) y su *cultura propia*. La noción de un origen común, la identidad colectiva, el territorio, la unidad en la organización política, el lenguaje y otros rasgos comunes, adquieren valor como elementos característicos del grupo étnico, en la medida en que sea posible encuadrarlos dentro de esa relación específica y significativa entre sociedad y cultura propia.

A primera vista, el argumento parece conducir inevitablemente al viejo culturalismo que fue superado gracias al trabajo de Barth. No es así, porque no se plantea que el grupo étnico pueda definirse a partir de la descripción de su cultura, sino a partir de una cierta relación significativa entre el grupo y una parte de su cultura que denomino *cultura propia*. Esta relación es el *control cultural*.

b) **Control cultural y ámbitos de cultura.** Por control cultural entiendo el sistema según el cual se ejerce la capacidad social de decisión sobre los elementos culturales. Los elementos culturales son todos los componentes de una cultura que resulta necesario poner en juego para realizar todas y cada una de las acciones sociales: mantener la vida cotidiana, satisfacer necesidades, definir y solventar problemas, formular y tratar de cumplir aspiraciones. Para cualquiera de estas acciones es indispensable la concurrencia de ele-

mentos culturales de diversas clases, adecuados a la naturaleza y al propósito de cada acción. Pueden establecerse las siguientes clases de elementos culturales:

1) *Materiales*. Son todos los objetos, en su estado natural o transformados por el trabajo humano, que un grupo esté en condiciones de aprovechar en un momento dado de su devenir histórico: tierra, materias primas, fuentes de energía, herramientas y utensilios, productos naturales y manufacturados, etc.

2) *De organización*. Son las formas de relación social sistematizadas, a través de las cuales se hace posible la participación de los miembros del grupo cuya intervención es necesaria para cumplir la acción. La magnitud y otras características demográficas de la población son datos importantes que deben tomarse en cuenta al estudiar los elementos de organización de cualquier sociedad o grupo.

3) *De conocimiento*. Son las experiencias asimiladas y sistematizadas que se elaboran, se acumulan y transmiten de generación a generación y en el marco de las cuales se generan o incorporan nuevos conocimientos.

4) *Simbólicos*. Son los diferentes códigos que permiten la comunicación necesaria entre los participantes en los diversos momentos de una acción. El código fundamental es el lenguaje, pero hay otros sistemas simbólicos significativos que también deben ser compartidos para que sean posibles ciertas acciones y resulten eficaces.

5) *Emotivos*. Que también pueden llamarse *subjetivos*. Son las representaciones colectivas, las creencias y los valores integrados que motivan a la participación y/o la aceptación de las acciones: la subjetividad como un elemento cultural indispensable.

En los actos comunes de la vida cotidiana, así como en las acciones periódicas y en las situaciones de excepción, los conjuntos sociales y los individuos echan mano de los elementos culturales disponibles que son requeridos para cada caso. Es importante conceptualizar todos estos recursos como **elementos culturales**, porque así se pone de manifiesto que poseen una **condición común** que permite establecer una **relación orgánica** entre ellos. No se trata de una relación necesariamente armónica y coherente, como en los planteamientos funcionalistas clásicos, ya que la consistencia funcional mínima sólo parece lógicamente necesaria en cada acción concreta, pero no para el conjunto de acciones que forman la vida social; en tal conjunto, por lo contrario, es posible encontrar inconsistencias y contradicciones entre los ele-

## La Teoría del Control Cultural en el Estudio de Procesos Étnicos

mentos culturales que permiten, precisamente, entender la dinámica socio-cultural.

El intento de clasificar los elementos culturales en las categorías antes mencionadas debe entenderse como un mero recurso metodológico que no implica la concepción de la cultura como un simple agregado de rasgos aislados e inconexos. Por el contrario, como se verá a lo largo de esta exposición, se presupone la existencia de un "plano general" o matriz cultural, específica de cada cultura y cambiante a lo largo del devenir histórico, que articula y da sentido a los diversos elementos, particularmente en el ámbito de la cultura *autónoma* que se analiza más adelante.

La puesta en juego de los elementos culturales necesarios para cualquier acción exige capacidad de decisión sobre ellos. Ahora bien, las formas en que se toman las decisiones varían dentro de un espectro muy amplio, no sólo de un grupo a otro sino en el interior de cualquiera de ellos, según el nivel de las acciones consideradas. Hay acciones individuales, familiares, comunales, por grupos especiales, macrosociales, etc., y en cada una de ellas las decisiones se toman de una manera concreta cuyas características son material de investigación empírica.<sup>6</sup> Al referirse a un grupo étnico, un nivel de decisión que adquiere importancia central es el que abarca al grupo en su conjunto, lo que implica la existencia de cierta unidad política. El tema se trata con mayor detalle más adelante.

El conjunto de niveles, mecanismos, formas e instancias de decisión sobre los elementos culturales en una sociedad dada, constituye el sistema global de relaciones que denomino *control cultural*.

Los elementos culturales pueden ser propios o ajenos. Son elementos *propios*, los que la unidad social considerada ha recibido como patrimonio cultural heredado de generaciones anteriores y los que produce, reproduce, mantiene o transmite, según la naturaleza del elemento cultural considerado. Inversamente, son elementos culturales *ajenos* aquellos que forman parte de la cultura que vive el grupo, pero que éste no ha producido ni reproducido. En situaciones de contacto interétnico, particularmente cuando las relaciones entre los grupos son asimétricas, de dominación/sujeción, la cultura etnográfica

---

6. Hay, desde luego, acciones espontáneas, no concertadas, únicas; pero en la vida social parecen ocupar un espacio reducido y, sobre todo, tales acciones pueden dejarse de lado en esta reflexión porque la posibilidad de comprender los fenómenos descansa en el postulado de que hay regularidades en su ocurrencia y en sus características, lo que permite una aproximación metódica a los mismos.

(esto es, el inventario total de los elementos culturales presentes en la vida del grupo) incluirá tanto elementos propios como ajenos.

Se se relaciona el universo de elementos culturales, propios y ajenos, que forman la cultura etnográfica de un grupo en un momento dado, con la condición propia o ajena de las decisiones sobre esos mismos elementos, es posible establecer cuatro ámbitos o espacios dentro de la cultura total, diferenciados en función del sistema de control cultural existente. El siguiente cuadro muestra de manera sintética este planteamiento:

### LOS ÁMBITOS DE LA CULTURA EN FUNCIÓN DEL CONTROL CULTURAL

Elementos Culturales	Decisiones	
	Propias	Ajenas
Propios	Cultura AUTÓNOMA	Cultura ENAJENADA
Ajenos	Cultura APROPIADA	Cultura IMPUESTA

Conviene precisar el significado de cada una de las categorías resultantes.

*Cultura autónoma.* En este ámbito, la unidad social (el grupo) toma las decisiones sobre elementos culturales que son propios porque los produce o porque los conserva como patrimonio preexistente. La autonomía de este campo de la cultura consiste precisamente en que no hay dependencia externa en relación a los elementos culturales sobre los que se ejerce control. Se pueden mencionar algunos ejemplos de acciones que caen en el campo de la cultura autónoma en muchas comunidades y grupos étnicos de México: uno podría ser las prácticas curativas tradicionales. En este caso, los especialistas en curación encarnan un elemento propio de conocimiento: los remedios naturales y los que ellos mismos preparan, son elementos materiales propios; los elementos simbólicos y emotivos que hacen posible la comunicación y la eficacia en la relación médico-paciente, son también propios; y la realización de las prácticas médicas obedece a decisiones propias, internas. La agricultura milpera tradicional sería otro bien ejemplo de un complejo de cultura autónoma: los conocimientos implicados (sobre tipos de suelo y de semillas, calendario agrícola, previsión del tiempo, identificación de plagas, etc.), los instrumentos

## La Teoría del Control Cultural en el Estudio de Procesos Étnicos

agrícolas fabricados en el propio grupo, las formas de organización del trabajo para los momentos críticos de la labor, los rituales asociados a las distintas fases del ciclo agrícola y todos los demás elementos que intervienen en el proceso completo de la agricultura milpera, se presentan como elementos propios sobre los cuales las comunidades tradicionales ejercen decisiones propias. El derecho consuetudinario y las acciones de la vida doméstica serían otros ejemplos posibles de componentes del ámbito de la cultura autónoma.

*Cultura impuesta.* Este es el campo de la cultura etnográfica en el que ni los elementos ni las decisiones son propios del grupo. Un ejemplo puede ser la enseñanza escolar (o la escuela como institución) en muchas comunidades: todas las decisiones que regulan el sistema escolar se toman en instancias ajenas a la comunidad (el calendario, los programas, la capacitación de los maestros, la obligatoriedad de la enseñanza, etc.) y los elementos culturales que se ponen en juego son también ajenos – al menos en gran medida: libros, contenidos de la enseñanza, idioma, maestros, etc. Las actividades religiosas que desarrollan misioneros de diversas iglesias caen igualmente en este ámbito, por lo menos durante las etapas iniciales de la penetración, cuando el personal misionero es ajeno, los contenidos dogmáticos y las prácticas rituales, también, y las decisiones son externas. En un campo diferente, un *stand* llevado por una compañía cervecera a una feria tradicional es otro ejemplo de cultura impuesta. Asimismo, la presencia de medios de comunicación externos, que ya forma parte de la cultura en un número creciente de comunidades, es un caso claro de cultura impuesta.

*Cultura apropiada.* Este ámbito se forma cuando el grupo adquiere la capacidad de decisión sobre elementos culturales ajenos y los usa en acciones que responden a decisiones propias. Los elementos continúan siendo ajenos en cuanto el grupo no adquiere también la capacidad de producirlos o reproducirlos por sí mismo; por lo tanto, hay dependencia en cuanto a la disponibilidad de esos elementos culturales, pero no en cuanto a las decisiones sobre su uso. Un ejemplo sencillo puede encontrarse en el empleo cada vez más generalizado de instrumentos y aparatos de producción externa, que se ponen al servicio de acciones propias: las grabadoras de *cassettes* para registrar, conservar y repetir la música local; las armas de fuego empleadas en la cacería; los diversos motores, etc. El uso de tales elementos culturales ajenos implica, en cada caso concreto, la asimilación y el desarrollo de ciertos conocimientos y habilidades para su manejo, la modificación de ciertas pautas de organización social y/o la incorporación de otras nuevas, el reajuste de aspectos sim-



bólicos y emotivos que permita el manejo subjetivo del elemento apropiado, etc.; son esos cambios en la cultura autónoma los que hacen posible la formación de un campo de cultura apropiada.

*Cultura enajenada.* Este ámbito se forma con los elementos culturales que son propios del grupo, pero sobre los cuales ha perdido la capacidad de decidir; es decir, son elementos que forman parte del patrimonio cultural del grupo pero que se ponen en juego a partir de decisiones ajenas. En la situación de un grupo dominado, los ejemplos pueden abarcar una gama muy amplia de elementos culturales. Un caso podría ser la fuerza de trabajo, que es un elemento cultural propio, pero que bajo ciertas circunstancias puede quedar parcialmente al servicio de decisiones ajenas, bien sea por compulsión directa (trabajo forzoso) o como resultado de la creación de condiciones que indirectamente obligan a su enajenación (emigración, trabajo asalariado al servicio de empresas ajenas, etc.). La enajenación de recursos materiales podría ejemplificarse cuando un bosque comunal es explotado por una compañía maderera externa al grupo. En otro nivel, la folklorización de fiestas y ceremonias para su aprovechamiento turístico sería un caso en el que elementos de organización, materiales, simbólicos y emotivos propios, quedan bajo decisiones ajenas y, en consecuencia, forman parte del ámbito de la cultura enajenada.

Conviene precisar algunos puntos pertinentes para los planteamientos anteriores. En primer lugar, es necesario dejar claro que los contenidos concretos de cada uno de los ámbitos de la cultura no son los mismos en todos los casos, ni están predeterminados teóricamente, sino que pueden conocerse únicamente a través de la investigación empírica. En cada grupo considerado y en los diversos momentos de su trayecto histórico, la configuración del control cultural y, en consecuencia, las acciones específicas que integran cada uno de los cuatro campos, puede variar considerablemente. Se trata de un modelo analítico que busca determinar relaciones (entre elementos culturales y ámbitos de decisión – propios o ajenos), a diferencia de otros sistemas de clasificación de la cultura que son descriptivos y cuyas categorías definen en sí mismas sus contenidos concretos (tales como el agrupamiento de los elementos culturales en “cultura material”, “organización social” y “cultura espiritual”; o bien, las categorías de “estructura” y “superestructura”).

Un análisis comparado permitiría establecer de manera factual lo que aquí sólo se plantea como hipótesis: que cierto tipo de elementos culturales propios deben estar bajo decisiones también propias, como condición necesaria para la existencia misma del grupo. En otras palabras, que habría algunos contenidos concretos en el ámbito de la cultura autónoma, que son indispensables

## La Teoría del Control Cultural en el Estudio de Procesos Étnicos

para la existencia de un grupo como entidad étnicamente diferenciada. No se trata aquí de los signos culturales diacríticos que emplea Barth, sino de un núcleo específico de cultura autónoma que es la base mínima indispensable para el funcionamiento y la continuidad del grupo étnico. El lenguaje, ciertas representaciones colectivas, un campo de valores compartidos y/o complementarios y un ámbito de vida privada cotidiana, podrían pensarse como componentes indispensables de la cultura autónoma mínima; a partir de estos elementos puede concebirse la permanencia de un grupo étnico, en el entendido de que no son, en ningún caso, contenidos inalterables, sino que se transforman históricamente pero continúan como un ámbito cultural compartido.

Otro aspecto que debe señalarse es el hecho de que un mismo elemento cultural puede estar, para ciertas acciones, sujeto a decisiones propias, en tanto que para otras acciones puede ser puesto en juego en función de decisiones ajenas. Esto es: que un mismo elemento cultural puede formar parte de dos ámbitos distintos de la cultura, porque interviene en acciones diferentes que responden, unas, a decisiones propias y, otras, a decisiones ajenas. La ubicación de los elementos en uno u otro ámbito de la cultura no es necesariamente unívoca sino que depende de relaciones concretas que sólo pueden conocerse, en cada caso, mediante la investigación empírica. No son los elementos culturales, por sí mismos, los que configuran los cuatro ámbitos de la cultura; es la relación de control cultural la que los define.

Los ámbitos de cultura autónoma y cultura apropiada forman el campo más general de la *cultura propia*; es decir, aquél en que los elementos culturales, propios o ajenos, están bajo control del grupo. La cultura impuesta y la cultura enajenada, a su vez, forman el ámbito de la *cultura ajena*, en el que los elementos culturales están bajo control ajeno.

Se puede volver ahora a la relación significativa entre sociedad y cultura que propongo para definir al grupo étnico. Esa relación es la que se establece, a través del control cultural, *con la cultura propia*. Dicho en otras palabras, un grupo étnico es aquél que posee un ámbito de cultura autónoma, a partir del cual define su identidad colectiva y hace posible la reproducción de sus límites en tanto sociedad diferenciada. Con base en ese ámbito de cultura autónoma, el grupo étnico puede generar un espacio de cultura apropiada. La relación significativa, pues, no es con la cultura etnográfica en su totalidad, sino con los campos de ella en los que el grupo ejerce el control cultural. El punto nodal es, sin duda, la cultura autónoma, en tanto presupone la existencia de elementos culturales propios.

Es necesario abordar todavía algunos problemas para establecer con mayor claridad el sentido y las implicaciones de esta definición tentativa de grupo étnico.

c) Grupo étnico, decisiones y cultura propia. La noción de “decisiones propias” y “decisiones ajenas” plantea una serie de cuestiones que es indispensable discutir porque de la claridad de esos conceptos depende en gran medida la posible utilidad de la teoría del control cultural.

En primer término está el problema de que las decisiones para llevar a cabo cualquier acción se ubican a diferentes niveles. El ámbito de la vida privada, por ejemplo, que abarca acciones individuales y de grupos pequeños que comparten la vida doméstica, constituye un nivel identificable de decisión. La amplitud del campo de acciones sobre los que se ejercen decisiones a nivel doméstico, varía de un grupo a otro. Julian H. Steward (1955, especialmente el capítulo 6) recuerda que la organización social de los shoshone estaba basada en gran medida en las unidades domésticas, que poseían un alto grado de autonomía, en tanto que los “niveles de integración” mayores desempeñaban un papel más restringido. Por su parte, Jean Casimir (1981), analizando la cultura de Haití, encuentra que son ciertos ámbitos de lo cotidiano los reductos de lo que aquí llamamos la cultura autónoma, porque quedan al margen de las normas impuestas por la sociedad colonizadora. A través de la historia es fácil encontrar ejemplos de cómo la unidad doméstica ha perdido capacidad de decisión sobre esferas que antes controlaba en mayor medida, como la instrucción de los hijos, que en las sociedades modernas es cada vez menos asunto sujeto a la decisión exclusiva de la familia. En una panorámica todavía más amplia, podría contrastarse el ámbito de control cultural de la unidad familiar en sociedades agrarias, con el espacio mucho más restringido sobre el que tienen capacidad de decisión en las sociedades urbanas industrializadas.

Independientemente de la amplitud del control cultural que se ejerce en el ámbito de la vida doméstica, en todas las sociedades existen otros niveles de decisión. En el caso de México y otros países de América Latina, la **comunidad local en el medio rural es una instancia muy importante y las autoridades correspondientes pueden tener facultades para tomar decisiones en asuntos tan diversos como la asignación de tierras de cultivo, la organización del trabajo comunal, la supervisión de las actividades encaminadas a celebrar las fiestas y ceremonias anuales, la aplicación del derecho nacional y consuetudinario, la relación con instancias administrativas superiores, etc.** En el seno de la comunidad, por otra parte, hay muchas acciones cuyas decisiones no

## La Teoría del Control Cultural en el Estudio de Procesos Étnicos

corresponden ni a las unidades domésticas ni a las autoridades de la comunidad local, tales como las que están a cargo de especialistas en diversos tipos de tareas.

Por supuesto, muchas decisiones que afectan directamente a la vida de las unidades domésticas, las comunidades y otros grupos sociales, se toman en instancias de un nivel superior, como son los gobiernos estatales y nacionales, las grandes empresas nacionales y transnacionales, las iglesias centralizadas etc.

¿Cuál es entonces, el criterio para definir cuando una decisión es “propia” de un grupo étnico, visto que intervienen múltiples instancias de decisión para conformar la vida social? Un primer paso indispensable para responder a esta pregunta consiste en definir los límites del grupo étnico en la perspectiva de la teoría del control cultural. En estos términos puede establecerse que la dimensión y los límites del grupo se definen en relación a los elementos culturales propios. De aquí se desprende el siguiente argumento: un grupo étnico es un conjunto relativamente estable de individuos que mantiene continuidad histórica porque se reproduce biológicamente y porque sus miembros establecen entre sí vínculos de identidad social distintiva a partir de que se asumen como una unidad política (real o virtual, presente o pasada) que tiene derecho exclusivo al control de un universo de elementos culturales que consideran propios. Como se anotó, los elementos culturales propios están conformados, en primer término, por los que constituyen el patrimonio cultural heredado y, además, por aquéllos que el grupo crea, produce y/o reproduce. Conviene desarrollar con mayor amplitud esta ideas.

Al hablar del patrimonio cultural heredado estamos haciendo referencia necesaria, aunque implícita, a un hecho fundamental para la conceptualización del grupo étnico: su condición de resultado y expresión de un proceso histórico. Con esto quiero decir que las características que presenta el grupo en un tiempo dado (la configuración de su control cultural: elementos propios y capacidades de decisión) deben entenderse siempre como la situación en un momento histórico dentro de un proceso de larga duración. Planteo lo siguiente: la existencia de un grupo étnico, cualquiera que sea su situación en el momento en que se le estudia, presupone un momento previo en su proceso histórico en el cual el grupo dispuso de la autonomía cultural necesaria para delimitar y estructurar el universo inicial de sus elementos culturales propios capaces de garantizar, por sí mismos, la existencia y la reproducción del grupo; esto implica que fue una unidad política autónoma. Ése es el momento o período histórico en el que “cristaliza” una cultura singular y distintiva, se con-

figura el grupo étnico y se define la identidad social correspondiente. Es, necesariamente, un período de autonomía, en el que se tiene la capacidad de decisión en todos los ámbitos fundamentales de la vida colectiva. A partir de ese momento, el proceso histórico puede restringir el control cultural autónomo del grupo, limitando el campo de las decisiones propias a espacios reducidos de la vida colectiva – como sucede con los grupos sometidos a un régimen de dominación colonial. Como resultado de ese proceso de sujeción, la configuración del control cultural en un momento dado se presenta al observador como un fenómeno confuso, contradictorio y sin coherencia aparente; sólo la comprensión de que esa situación es únicamente un momento de un largo proceso histórico, permite encontrar el hilo conductor para avanzar en el entendimiento de esos problemas.

Las consideraciones anteriores son necesarias para ubicar el concepto de patrimonio cultural heredado. Se trata del conjunto de elementos culturales propios que cada nueva generación recibe de las anteriores. No es un acervo inmutable; por el contrario: se modifica incesantemente, se restringe o se amplía, se transforma. El patrimonio cultural heredado hoy por los mayas de la península de Yucatán tiene seguramente muy pocos elementos concretos que hayan formado parte de la cultura maya en el momento de su cristalización como cultura autónoma, o más adelante, en la época de su esplendor precolonial. Muchos elementos culturales del patrimonio heredado actual no son de origen maya: han sido incorporados a lo largo del devenir histórico mediante el proceso de apropiación que definiremos más adelante. Con ese abigarrado conjunto de elementos culturales de diversos orígenes, articulados por la matriz cultural maya en diferentes momentos, se ha constituido un núcleo de cultura autónoma que es el contexto gracias al cual cada uno de esos elementos, independientemente de su historia particular, adquiere su especificidad como elemento cultural *propio de los mayas*.<sup>7</sup>

Merece una mención especial el caso de elementos culturales que se conservan como propios sólo en la memoria colectiva. El territorio étnico original, por ejemplo, perdido o mutilado a causa de la dominación colonial, puede mantenerse como un elemento cultural propio y funcionar como recurso emotivo o de conocimiento, ya que no material. Del mismo tipo es la memoria de la

---

7. También se supera así el falso problema de la "autenticidad" de una cultura, al establecerse como criterio para definir cualquier elemento cultural como propio de esa cultura el hecho de que el grupo en cuestión posea la capacidad de producirlo, reproducirlo, conservarlo y mantenerlo, independientemente del origen histórico de tal elemento.

## La Teoría del Control Cultural en el Estudio de Procesos Étnicos

edad de oro, “cuando éramos libres, amos de nosotros mismos”: la autonomía perdida (con lo que implica de formas de gobierno y niveles de organización suprimidos por la colonización), convertida en elemento cultural emotivo. Ambos ejemplos muestran el carácter histórico del patrimonio cultural heredado. En este sentido, el grupo étnico no es únicamente lo que es en un momento dado, sino también lo que fue (expresado en muchos elementos del patrimonio cultural heredado) y el proyecto histórico, implícito o explícito, de lo que aspira a ser en el futuro. Tal proyecto histórico incluye, en el caso de grupos sujetos a dominación colonial, la restauración de la autonomía perdida, esto es, la recuperación del grupo como unidad política independiente, que es la única forma de reasumir el control sobre los elementos culturales propios.

El patrimonio cultural heredado, con las modificaciones que resultan de los procesos permanentes de innovación, enajenación, apropiación y supresión (ver más adelante), conforma, así, el inventario de los recursos culturales propios capaces de asegurar la permanencia histórica del grupo. Es en relación al control cultural de ese acervo como se delimita en primera instancia el grupo étnico. Es decir: un grupo étnico asume como propios un conjunto de elementos culturales y ejerce sobre ellos decisiones que le permiten mantener un ámbito de cultura autónoma. Conviene insistir en que no se trata de un mero agregado de elementos sin relación entre sí, sino que, como parte indispensable de la cultura autónoma, existe un plano general o matriz cultural que articula en cierto nivel al conjunto de elementos culturales.

Hasta aquí hemos establecido un primer criterio que permite delimitar el ámbito de los elementos culturales propios. Ahora es necesario volver al problema de las decisiones para establecer con claridad la relación entre decisiones propias y elementos propios, que postulamos como definitoria del grupo étnico.

En la situación hipotética más clara, un grupo social delimitado y organizado políticamente ejerce las decisiones sobre un repertorio de elementos culturales propios que le aseguran por sí mismos su existencia y su continuidad (es decir, que son suficientes para cubrir sus necesidades de todo tipo y naturaleza). El momento histórico más próximo a esa situación hipotética es el de “cristalización” de la cultura y conformación orgánica del grupo, porque en ese momento de autonomía todas las decisiones significativas son propias y se ejercen sobre elementos culturales propios. Como resultado de la dominación colonial, el grupo pierde ámbitos de control cultural. Es el caso de muchos pueblos de Mesoamérica y la región andina, que habían alcanzado formas de organización social a nivel de estado, de las que formaban parte po-

blaciones de gran magnitud que ocupaban extensos territorios. La colonización produjo, entre otros efectos, la supresión de los niveles superiores (estatales) de decisión e impuso otras instancias con el fin de desarticular la organización anterior y reducirla a un conglomerado disperso de comunidades locales vinculadas entre sí únicamente a través del gobierno colonial. Y aún en los casos en que el gobierno local quedó en manos de miembros del propio grupo étnico, se impusieron medidas que restringían el ámbito de sus decisiones y sujetaban éstas a códigos y principios ajenos. A partir de ese momento, lo que se presentaba previamente como una relación clara entre decisiones propias y elementos culturales propios a nivel del grupo en su conjunto, adquiere una complejidad mayor, que persiste ante el observador actual.

Es evidente que no todos los elementos culturales poseen igual importancia para un grupo. Ya anoté que puede plantearse teóricamente la necesidad de que estén presentes ciertos elementos, como condición indispensable para la continuidad y la existencia misma del grupo. En una situación de dominación resulta indispensable analizar la importancia relativa de los elementos sobre los que pierde control el grupo dominado: no tiene el mismo efecto la pérdida de tierras productivas, o la eliminación del gobierno étnico, que la prohibición de una fiesta. La significación de los elementos culturales es diferente y esto se pondrá de manifiesto al analizar la dinámica del control cultural.

A partir de las consideraciones anteriores se puede establecer un criterio inicial para definir el carácter propio o ajeno de las decisiones, que puede enunciarse de la siguiente manera: son decisiones propias aquellas que involucran principalmente elementos propios y a las que se les reconoce legitimidad. Por qué elementos culturales propios? Porque la toma de decisiones es entendida aquí como un acto que forma parte de la cultura, ya que sólo es posible que ocurra al interior de un grupo cuando en esa acción se pone en juego un conjunto de elementos culturales propios; es decir, cuando quienes intervienen para tomar una decisión son personas reconocidas como miembros del grupo y cuando los procedimientos y las normas que se siguen para tomar las decisiones también forman parte de los elementos culturales que el grupo asume como propios. Esto mismo otorga legitimidad social a las decisiones, una legitimidad que está sustentada en la cultura propia del grupo, en sus valores, en sus creencias, en sus formas específicas de organización social, etc.

Como se ve, planteado el problema en los términos anteriores, las "decisiones propias" sólo pueden definirse empíricamente y de manera simultánea a la definición del grupo y su cultura propia.

## La Teoría del Control Cultural en el Estudio de Procesos Étnicos

Para tomar decisiones que afectan el interés del conjunto social puede haber mecanismos de participación directa y universal, pero ese caso parece poco frecuente. Es más usual que existan mecanismos de representación o sistemas de privilegio culturalmente aceptados que otorgan a una persona o a un grupo determinado la facultad de tomar ciertas decisiones de interés colectivo. Esas decisiones son propias del grupo en tanto están legitimadas por la cultura propia. Esto no excluye la posibilidad de que se transformen las bases de legitimación de las decisiones, lo que puede ser resultado, por ejemplo, de un cambio en la correlación de fuerzas sociales al interior del grupo; en tal caso, si se establecen nuevos mecanismos de legitimación y se mantienen los límites sociales del grupo y la relación de éste con un patrimonio cultural que considera propio y exclusivo, las decisiones tomadas de acuerdo a la nueva situación serán también decisiones propias. Ampliaré este tema en el siguiente apartado.

d) Niveles y estructuras de decisión. Según lo planteado en el inciso anterior, las decisiones son propias cuando se dan en cualquier instancia que se reconozca como instancia interna legítima del grupo étnico. A primera vista, para el estudio de relaciones interétnicas ese criterio parecería ser suficiente; sin embargo, las situaciones reales presentan fenómenos complejos que nos obligan a elaborar algunos criterios complementarios.

Un primer problema tiene que ver con el margen de libertad de las decisiones propias. Sin entrar aquí en la problemática filosófica de la libertad, lo que cabe señalar es que ninguna decisión es absolutamente libre, sino que se toma siempre en un contexto dado que ofrece un número discreto de opciones posibles, en función de factores de muy diversa índole que forman parte de la circunstancia. En la situación de los pueblos dominados, la limitación en el número y la naturaleza de las opciones posibles en muchos casos no obedece únicamente a la circunstancia interna del grupo (por ejemplo, la cantidad y cualidad de los elementos disponibles en la cultura, en un momento dado, para imaginar e instrumentar una decisión), sino a restricciones impuestas por la sociedad dominante. Pongamos por caso la clandestinización de actividades rituales propias a la que han recurrido muchos pueblos indios a partir de la invasión europea. Tal clandestinización es una decisión propia que se entiende como parte del proceso de resistencia; sin embargo, ocurre bajo circunstancias impuestas que suprimen otras opciones (el ejercicio abierto y público del culto, en este ejemplo). El empobrecimiento de las comunidades, resultado de la pérdida de sus mejores tierras y del intercambio comercial desigual que ha



sido impuesto por los intereses económicos dominantes, es un factor limitante que afecta severamente el margen de libertad dentro del cual los pueblos indios toman muchas decisiones propias, concernientes a acciones de muy diversa naturaleza. En el análisis del control cultural, en consecuencia, es necesario tener en cuenta el marco de las limitaciones externas que restringen la gama de opciones posibles para el ejercicio de las decisiones propias; esos factores limitantes forman parte del sistema general de control cultural que se estudia: obedecen a decisiones ajenas que condicionan las decisiones propias.

Otro problema que debe mencionarse en torno a las estructuras de decisión es que, en muchos casos, una acción implica una cadena de decisiones, y que no siempre todas las decisiones necesarias son propias o son ajenas. Con frecuencia, la decisión superior, la que obliga a la acción, es una decisión ajena, en tanto que las decisiones que corresponden a la instrumentación pueden caer en el ámbito de lo propio. La mecánica del gobierno indirecto empleada por los ingleses en Africa es un claro ejemplo de este tipo de situaciones, en las que el margen de libertad sólo existe en posibles variantes menores dentro del proceso de llevar a la práctica la decisión superior, ajena; sin embargo, la manera en que ese margen mínimo se aprovecha puede revelar la presencia de procesos de resistencia, innovación y/o apropiación que en un análisis menos cuidadoso podrían pasar desapercibidos.

Un fenómeno que también requiere particular atención es la negociación. Ante una decisión de la sociedad dominante (la delimitación legal de las tierras comunales, por ejemplo), el grupo tiene en algunas ocasiones la posibilidad de negociar, es decir, de influir sobre decisiones ajenas. Los factores que entran en juego para hacer posible la negociación sólo pueden conocerse a través de la investigación empírica de cada caso. De cualquier manera, es necesario prestar atención no sólo a los elementos y recursos con que se negocia, sino también al papel que juegan los intermediarios, ya que su función puede ser en favor o en contra de la posibilidad de influencia que puede ejercer el grupo en una decisión ajena. Los intermediarios y negociadores emplean en el desempeño de su función los elementos culturales propios del grupo que representan, pero también hacen uso de un repertorio mayor o menor de elementos que corresponden a la cultura ajena dominante (en esa capacidad descansa frecuentemente la legitimidad de su función como intermediarios: piénsese en los casos del secretario municipal y los maestros indígenas en muchas comunidades de México); el grado en que el intermediario haya aceptado la cultura

## La Teoría del Control Cultural en el Estudio de Procesos Étnicos

ajena puede conducir a que su acción no corresponda al ámbito de las decisiones propias del grupo del que nominalmente es portavoz en la negociación.

Con respecto al problema anterior vale la pena apuntar algunas reflexiones sobre la estructura de decisiones al interior de un grupo étnico. Como ya señalé, en pocos casos es posible encontrar en acción mecanismos que aseguren una amplia y efectiva participación de gran parte de la población de un grupo étnico en la toma de decisiones de interés general. Un ejemplo cercano lo ofrecen los kuna de San Blas, Panamá, que cuentan con un congreso en cada isla que se reúne todas las tardes para discutir una gran variedad de asuntos y tomar las decisiones correspondientes, bajo la presidencia de los silas o jefes locales. En general, sin embargo, los pueblos indios deciden sobre asuntos de interés común a través de autoridades que acceden a esa posición mediante mecanismos diversos (el escalafón de cargos político-religiosos, la edad, la elección por votación, etc.). La representatividad de las autoridades es un asunto siempre abierto a discusión, sobre todo en sociedades estratificadas; pero para los fines de análisis del control cultural en las relaciones interétnicas, como ya se adoptó, el punto crucial es la legitimidad de las decisiones en términos de la cultura del grupo, ya que tal legitimidad implica un acuerdo mínimo sobre a quién o a quiénes les corresponde cierta decisión en una situación dada; pero también ese acuerdo mínimo descansa en nociones sobre lo correcto o lo incorrecto, lo deseable y lo que no lo es, valores que permiten compartir aspiraciones comunes, representaciones colectivas, códigos simbólicos y muchos otros aspectos que forman parte de la cultura de la cual se participa. En ese marco de participación (o lo que es lo mismo: en la configuración de la cultura propia) es donde deben buscarse los datos que den respuesta a preguntas que van desde si la autoridad y sus decisiones son legítimas, hasta la definición como propias o ajenas de las decisiones que toman, por ejemplo, los especialistas en diversas actividades conocimientos y tecnologías (medicina, agricultura, construcción de viviendas, ritos, organización de eventos públicos, justicia, etc.). La argumentación, por lo tanto, no descansa en el análisis aislado de acciones y sus correspondientes decisiones, sino en la visión de conjunto del grupo étnico y su relación con la cultura propia. Aunque en cualquier acción es posible identificar al o a los individuos que deciden llevarla a cabo y a quienes se encargan de ejecutarla, el estudio de los procesos étnicos exige integrar ese análisis particularizado en un esquema más amplio en el que el foco de atención lo constituye la relación entre dos aspectos de la realidad que podemos llamar sistemas: el sistema social (el grupo étnico) y el sistema cultural (su cultura propia) – sabiendo, por su-

puesto, que esa distinción es sólo una herramienta conceptual que nos permite acercarnos a la comprensión de una realidad única.<sup>8</sup>

Los puntos anteriores son únicamente algunos ejemplos del tipo de problemas que plantea el estudio empírico para la definición de las decisiones como propias o ajenas, que es un paso metodológico central para establecer la configuración del control cultural en un contexto de relaciones interétnicas.

e) La dinámica cultural de las relaciones interétnicas. El esquema que divide la cultura etnográfica en los cuatro ámbitos que se han mencionado resulta, hasta aquí, un esquema estático, puramente sincrónico. El movimiento de los cuatro ámbitos de la cultura, la extensión mayor o menor de cada uno de ellos y los cambios que ocurren en los contenidos concretos que abarcan, deben entenderse en función de varios procesos principales que pueden anunciarse y describirse de la siguiente manera:

*Resistencia.* El grupo dominado o subalterno actúa en el sentido de preservar los contenidos concretos del ámbito de su cultura autónoma. La resistencia puede ser explícita o implícita (conciente o inconciente). La defensa legal o armada del territorio amenazado es explícita y conciente; el mantenimiento de la "costumbre", cualquiera que ésta sea, puede ser una forma de resistencia implícita e inconciente. En todo caso, el ejercicio de acciones cul-

---

8. Es importante, al respecto, establecer la diferencia que existe entre la noción de "control social" que emplea Adams y la de "control cultural" tal como se propone aquí. Para Adams el control social se ejerce sobre flujos o formas de energía que existen en el entorno y que son culturalmente significativas; es, en esencia, una acción física que se traduce en relaciones sociales entre los actores y que pueden ser de superordinación/subordinación, o de coordinación. El ejercicio, real o potencial, del control social sobre determinadas porciones de energía del ambiente, es la base del poder. El esquema de análisis que propone Adams se aplica tanto a las relaciones interpersonales como a las que se establecen entre grupos o unidades sociales de cualquier tipo. La cultura se presenta como un marco simbólico que da sentido al control social y a las relaciones de poder; sin embargo, los elementos sobre los que se ejerce el poder son entendidos siempre en términos de energía: se proponen como elementos físicos, materiales (formas de energía) y se distinguen de la cultura en tanto ésta sólo les da significado, esto es, los convierte en "culturalmente significativos". En el esquema de control cultural, tal como aquí se plantea, los elementos o recursos materiales se entienden, en cambio, como componentes de la cultura, como elementos culturales en sí mismos, al margen de su condición de manifestaciones de energía — lo que, en última instancia y dado el carácter universal de la premisa según la cual todo es energía, poco ayuda para definir cierto tipo de elementos específicos, en este caso los elementos culturales. Por otra parte, la estructura de poder al interior de cada grupo es, según Adams, un objeto de análisis privilegiado cuando se pretende comprender la estructura social del grupo en cuestión; en el estudio de las relaciones interétnicas, las unidades que interactúan son los grupos étnicamente diferenciados y, por tanto, el análisis de las decisiones y del control cultural se debe situar a nivel de esas unidades y no de los individuos. Cf. Adams, 1975.

## La Teoría del Control Cultural en el Estudio de Procesos Étnicos

turales autónomas, en forma abierta o clandestinizada, es objetivamente una práctica de resistencia cultural, como lo es su contraparte: el rechazo de elementos e iniciativas ajenas (el llamado "conservadurismo" de muchas comunidades: su actitud refractaria a innovaciones ajenas).

*Apropiación.* Es el proceso mediante el cual el grupo adquiere capacidad de decisión sobre elementos culturales ajenos. Cuando el grupo no sólo puede decidir sobre el uso de tales elementos, sino que es capaz de producirlos o reproducirlos, el proceso de apropiación culmina y los elementos correspondientes pasan a ser elementos propios. En cuanto a la determinación de las condiciones que hacen posible o impiden en un momento dado la apropiación de un elemento cultural, habría que rescatar muchas de las aportaciones que hicieron los estudios funcionalistas clásicos, que resultan aprovechables dentro de la perspectiva metodológica planteada aquí para el estudio del control cultural.<sup>9</sup>

*Innovación.* A través de la innovación un grupo étnico crea nuevos elementos culturales propios, que en primera instancia pasan a formar parte de su cultura autónoma. La creación es un fenómeno cuyos mecanismos, causas y condiciones han sido objeto de un debate inacabado; sin embargo, desde la perspectiva de las relaciones interétnicas el problema de la gestación o invención de un nuevo elemento cultural no es relevante tanto como proceso de creación, sino sobre todo como un hecho dado que debe interpretarse en términos de la lucha por el control cultural. Las innovaciones culturales son, por otra parte, más frecuentes de lo que comúnmente se piensa: hay mucho nuevo bajo el sol. Sobre todo, si no se piensa sólo en las grandes invenciones capaces de marcar por sí mismas un momento de la historia, sino se repara también y sobre todo en los cambios cotidianos aparentemente nimios. De hecho, otros procesos que aquí se están esbozando sólo son posibles porque en la cultura del grupo ocurren innovaciones: la apropiación de una tecnología, un objeto, una idea, sucede únicamente a condición de que se modifiquen prácticas y representaciones simbólicas previas. Esas modificaciones son, en general, innovaciones.

La creatividad que se expresa en los procesos de innovación no se da en el vacío, sino en el contexto de la cultura propia y, más particularmente, de la cultura autónoma. Esta es el marco que posibilita y al mismo tiempo pone lí-

---

9. En esta perspectiva es posible hacer una fructífera relectura de los ensayos reunidos por Malinowski (1959).

mites a las capacidades de innovación: sus componentes específicos son el plano y la materia prima para la creación cultural.

Los tres procesos mencionados se generan en el interior del grupo étnico que se toma como foco de análisis (en todo este planteamiento se trata del grupo subordinado, no del grupo dominante). Los tres procesos que se presentan a continuación se generan en el otro grupo, es decir, en el dominante. Hay cierta correspondencia inversa entre los dos conjuntos de procesos, pero debe evitarse la tentación de construir un esquema de simetrías perfectas, por atractivo que resulte desde el punto de vista estético, ya que se están analizando relaciones que no son simétricas sino de dominio y subordinación.

*Imposición.* Es el proceso mediante el cual el grupo dominante introduce elementos culturales ajenos en el universo cultural del grupo étnico considerado. Las formas de imposición pueden ser muy variadas y obedecer a diferentes mecanismos: desde la fuerza, amparada o no en argumentos legales, hasta la imposición por vías más sutiles, aunque no menos eficaces, a través del uso de la propaganda o de la creación de un "clima" general que favorece la introducción de elementos culturales ajenos. El criterio que permite identificar un elemento impuesto y distinguirlo de otro apropiado es que, siendo un elemento ajeno en ambos casos, el elemento impuesto continúa bajo el control cultural del grupo dominante, en tanto que los elementos apropiados quedan sujetos a decisiones propias.

*Supresión.* La supresión es el proceso por el cual el grupo dominante prohíbe o elimina espacios de la cultura propia del grupo subalterno. Puede consistir en la supresión de elementos culturales de cualquier clase, en la supresión de capacidades de decisión, o en la supresión simultánea de ambos componentes del espacio de la cultura propia. Al igual que en el proceso de imposición, puede darse formal o informalmente, por la fuerza directa o por un condicionamiento indirecto.

*Enajenación.* Mediante el proceso de enajenación el grupo dominante aumenta su control cultural al obtener capacidad de decisión sobre elementos culturales propios del grupo subalterno. No elimina ni prohíbe tales elementos; únicamente desplaza al grupo dominado como instancia de decisión y pone los elementos culturales al servicio de sus propios proyectos o intereses. También en este caso los mecanismos concretos de la enajenación pueden revestir formas muy variadas.

Los seis procesos permiten comprender la dinámica de las relaciones interétnicas asimétricas en términos del control cultural. Explican las transformaciones que ocurren en la cultura del grupo subalterno como resultado de

## La Teoría del Control Cultural en el Estudio de Procesos Étnicos

sus relaciones de subordinación; explicarían también, con los ajustes necesarios del esquema para colocarlo desde la perspectiva del grupo dominante, muchas de las transformaciones que ocurren en la cultura de éste. Los cambios en la amplitud relativa y los contenidos concretos de cada uno de los cuatro ámbitos de la cultura del grupo dominado pueden entenderse como resultado de la acción de uno o algunos de estos seis procesos. Por supuesto, no todos los cambios culturales obedecen a los procesos de relación interétnica; otros resultan de factores internos, endógenos, que actúan permanentemente en cualquier cultura. Pero aquí se colocan los primeros en el foco central de atención porque se trata precisamente de estudiar las relaciones interétnicas y no el cambio cultural en general – que, por otra parte, difícilmente puede entenderse, en estos casos, sin referencia al marco general de las relaciones asimétricas.

f) Identidad étnica y control cultural. Hasta aquí he tratado de elaborar la definición de grupo étnico a partir de su relación con un ámbito de cultura autónomo, en base al cual está en condiciones de generar un espacio de cultura apropiada. El sistema social (grupo étnico) se define por su relación con una parte específica de su cultura etnográfica: la cultura propia. Ambos sistemas, el social y el cultural, se presentan indisolublemente ligados; de hecho se definen recíprocamente. Intentaré analizar, en esa perspectiva, el problema de la identidad étnica.

Ser miembro de un grupo étnico, esto es, asumirse como tal y ser aceptado así por los demás, significa formar parte de un sistema social específico a través del cual se tiene acceso a una cultura autónoma, propia y distintiva, entendida como un fenómeno social, no individual. Es decir, se forma parte del conjunto organizado de individuos que reclaman para sí la capacidad de tomar decisiones sobre un repertorio determinado de elementos culturales que considera propios. Al reconocerse la identidad de un individuo como miembro del grupo, se le otorga el derecho a participar en esas decisiones y en los beneficios que se derivan del control cultural que ejerce el grupo. La participación individual en las decisiones está establecida, generalmente en forma diferenciada, por la cultura propia del grupo; lo mismo sucede con la participación en los bienes y beneficios que se derivan del control sobre los elementos culturales. Sea cual sea el grado de participación, todo miembro de un grupo étnico tiene algún tipo de derecho sobre la cultura propia. Estos son derechos sociales excluyentes, es decir, que corresponden solamente a quienes son reconocidos como miembros del grupo. La identidad étnica implica, pues, un estatuto de participación culturalmente regulada en las decisiones que ejercen el grupo

en el ámbito de su cultura propia. A esos derechos corresponden también obligaciones cuyo cumplimiento forma parte del desempeño de cada individuo en tanto miembro de un determinado grupo étnico; esas obligaciones están determinadas y diferenciadas por la propia cultura.

Del planteamiento anterior se desprende que la identidad étnica, aunque se expresa en el nivel ideológico, es más que ideología. En la práctica cotidiana la identidad es ejercicio de la cultura propia. A través de ese ejercicio, de esa realización permanente de la cultura propia, es como un individuo participa en las decisiones y en los beneficios exclusivos de su grupo. La participación implica el conocimiento y el manejo de una serie de elementos culturales propios que hacen posible la comunicación, los acuerdos básicos en función de valores comunes, la producción y el consumo, el comportamiento cotidiano aceptable y, a fin de cuentas, la decisión misma de participar. El conocimiento y el manejo del repertorio cultural propio se adquiere normalmente a través de los procesos de socialización y endoculturación que se mantienen como canales de transmisión cultural interna bajo control del grupo y que permiten dar contenido a la identidad étnica original, y definirla. La identidad se fundamenta en la coparticipación de una cultura propia común, que a su vez define los límites del sistema social que constituye un grupo étnico.

La identidad, en los términos anteriores, corresponde a la situación de los individuos que integran el grupo étnico en su acontecer regular y cotidiano. Pero, aunque la identidad étnica es un fenómeno social, se expresa individualmente, lo que permite explicar situaciones en las que un individuo no ejerce la cultura propia de su grupo y sin embargo mantiene su identidad étnica. Es el caso, por ejemplo, de los emigrantes. Ellos, en un contexto ajeno, pueden manipular su identidad de origen: la afirman o la niegan, según las circunstancias, en su relación con los otros. Pueden reasumirla plenamente incorporándose de nuevo a la vida de su grupo y ejerciendo su cultura; mantienen el derecho a ello de acuerdo con normas que forman parte de la cultura propia del grupo. En todo caso, su identidad étnica sólo existe por la relación que el individuo mantiene (real o potencialmente), con su grupo de origen. La negación definitiva de la identidad étnica significa la renuncia a participar en un determinado sistema social a través del cual se ejerce (así sea sólo virtualmente) el control sobre un acervo de recursos culturales exclusivos.

En situaciones de subordinación de origen colonial, como es el caso de los grupos indios que son el punto central de atención en este ensayo, la identidad étnica está estigmatizada por la sociedad dominante y ese estigma desempeña un papel crucial en el sistema de relaciones interétnicas. El coloni-

## La Teoría del Control Cultural en el Estudio de Procesos Étnicos

zador reconoce la relación entre identidad étnica y cultura, aunque su visión del colonizado sea una visión ideologizada que asume como premisa fundamental la inferioridad de su cultura y, por tanto, la inferioridad del propio colonizado en tanto participante de esa cultura. El estigma de la identidad subalterna repercute en múltiples formas en la vida del grupo dominado. La hegemonía del colonizador conduce, en casos extremos, a que los miembros del grupo subordinado asuman internamente la conciencia de ser inferiores. En otras situaciones, la identidad se enmascara, se vuelve clandestina, al igual que el ejercicio de la cultura en que se sustenta. Cualquiera que sea el caso, en tanto no se llega a la desaparición del grupo como unidad étnica diferenciada (la desindianización), puede afirmarse que subsiste un núcleo de cultura autónoma, con lo que ello implica de organización social, elementos culturales propios e identidad étnica.

Es difícil precisar cuales son los mínimos de cultura autónoma y su correspondiente organización social que resultan indispensables para hacer posible la permanencia de una identidad étnica. Si llegamos a situaciones terminales, un solo individuo (una anciana, por ejemplo) puede ser portador de una identidad étnica a punto de extinguirse, cuando ya no es posible forma alguna de organización social y los elementos culturales quedan apenas como recuerdo. En otros casos la organización social prácticamente desaparece como esquema ordenador de la vida colectiva. Pienso, por ejemplo, en las diásporas. La memoria colectiva resguardada individual y familiarmente, el ejercicio de ciertas prácticas domésticas, la lengua, la observación de ritos familiares y personales y, desde luego, la esperanza de reconstituir el grupo y reintegrar la cultura autónoma, parecen ser suficientes para dar fundamento a la persistencia de la identidad étnica.

El problema es más complejo si tratamos de definir los elementos culturales concretos que debe contener el ámbito mínimo indispensable de cultura autónoma. En qué circunstancias deja de existir la base cultural necesaria para que persista una identidad étnica diferenciada? Hay determinados elementos culturales cuya presencia es indispensable para que subsista la cultura autónoma, el grupo y la identidad étnica? Ya toqué esta cuestión y no estoy en condiciones de aventurar una respuesta suficiente; el tema exige estudios comparados de gran amplitud que, hasta donde sé, no han sido realizados todavía. En consecuencia, sólo puedo adelantar algunas suposiciones. La noción de cultura autónoma tal vez permita avanzar un poco. Aunque se apuntó ya que los contenidos concretos del ámbito de la cultura autónoma no pueden establecerse a priori y son variables en el tiempo y el espacio, no debe llevar-



se esa afirmación al extremo de concebir la cultura autónoma como un cajón de sastre en el que caben indiscriminadamente los elementos culturales más heterogéneos sin relación alguna entre sí. Como premisa teórica, puede firmarse que el ámbito de la cultura autónoma debe incluir ciertos conjuntos articulados, ciertos sistemas que relacionen y den algún sentido al total de elementos culturales que la componen. Si, por otra parte, se plantea que es a partir de la cultura autónoma que son posibles los procesos de innovación y apropiación, resulta teóricamente necesario que tal ámbito incluya algún tipo de sistemas organizados y articulados entre sí. La noción de "matriz cultural" podría ser adecuada para designar ese núcleo básico. El término remite a una capacidad generadora. En el campo de la cultura implicaría, al menos, ciertas representaciones colectivas que conformen una visión particular del mundo. Esta, a su vez, no es un fenómeno aislado e independiente, sino que está necesariamente ligada a ciertas experiencias, a una praxis social específica. en esto punto la pregunta queda abierta: cuál es la praxis social mínima indispensable para hacer posible la persistencia de la cultura autónoma, el grupo y la identidad étnica?

Vale la pena abordar el problema desde otro ángulo (no para resolverlo: tal vez para complicarlo más). Se ha mencionado ya el momento de "cristalización" de la cultura autónoma como un punto histórico en el que también se organiza plenamente el grupo y se define con toda precisión la identidad étnica. En los pueblos colonizados, ese momento pertenece al pasado. Sin embargo, el momento de "cristalización" no es sólo origen de un proceso histórico sino también resultado de otro: el proceso de etnogénesis. El análisis comparado de la etnogénesis seguramente arrojará nueva luz sobre los problemas que aquí se plantean. Como se va conformando un grupo étnico? a partir de que se organiza la cultura autónoma? cómo se constituye el repertorio de elementos culturales que se consideran propios y exclusivos? en qué momento del proceso surge la identidad étnica? La información etnohistórica nos dará pistas de gran valor; pero la naturaleza de los problemas a dilucidar requiere un tipo de datos puntuales que en muchos casos no será fácil recuperar para situaciones ocurridas en un pasado más bien lejano. Por otra parte, la investigación directa, de campo, tiene también serias limitaciones, ya que los procesos de etnogénesis son fenómenos de larga temporalidad: no surge con frecuencia un nuevo grupo étnico. Sin embargo, hay situaciones actuales que parecen corresponder a etapas avanzadas de un proceso de etnogénesis y cuyo estudio sería de particular interés desde la perspectiva que aquí se propone. Es el caso por ejemplo, de las poblaciones de origen africano en varios

## La Teoría del Control Cultural en el Estudio de Procesos Étnicos

países del continente americano. Es sabido que el sistema esclavista quebró la posibilidad de un transplante de las etnias originales. Puede afirmarse que las lenguas africanas desaparecieron en América como vehículo de comunicación de la población negra. Hay continuidad en la identificación étnica original de ciertos ritos religiosos (las ceremonias yoruba en Cuba; la "línea angola" en las escuelas de capoeira de Bahía), pero aún en ellos los participantes son de muy variada procedencia. El esclavo se volvió "negro genérico", una categoría colonial, como la de "indio", pero que no incluye grupos étnicos actualmente diferenciados. Y como negro ha respondido a una situación de dominación y discriminación. Sería difícil negar que existe una cultura negra en muchos países de América: no es, al parecer, una cultura que corresponda predominantemente a un solo origen étnico particular, sino una nueva cultura que articula elementos de origen africano, americano y europeo y seguramente otros nuevos que son reacción de los negros aquí. La existencia de esa cultura negra ayudaría a explicar el surgimiento de un movimiento de negritud, presente en las últimas décadas en varios países de este continente. Ahí habría nuevas formas de organización y un proceso de afirmación de la identidad étnica del negro (y no de alguna particular identidad africana original). Esa lucha política puede verse, entonces, como un esfuerzo por alcanzar el control cultural necesario para que "cristalice" la cultura étnica negra, conformada a partir de un repertorio cultural de diversos orígenes que se reclama como patrimonio exclusivo de la población negra.

Otro caso posible sería el de los chicanos. En un contexto nacional diferente del original, la población norteamericana de origen mexicano ha conservado muchos elementos de cultura propia heredada que son específicos y distintos de los que controlan el grupo anglo y otros grupos de la plural sociedad norteamericana (el idioma, la comida, ciertos símbolos religiosos y conocimientos de variada índole, entre otros). Por otra parte, han creado, también, a partir de ese núcleo de cultura autónoma original un acervo creciente de nuevos elementos culturales propios que con frecuencia son resultado de la apropiación y transformación de elementos de la cultura norteamericana dominante (giros idiomáticos, tipos como el "pachoco", etc). Los movimientos políticos y culturales de los chicanos plantean frecuentemente con mucha claridad la necesidad de consolidarse como grupo diferenciado dentro de la sociedad norteamericana a partir de la conformación de una cultura propia en la que los elementos de origen mexicano, seleccionados en función de las circunstancias, sirvan de base para lo que en términos de este ensayo serían los procesos de innovación y apropiación. La reivindicación de tierras en el sur y

suroeste de los Estados Unidos, cuya posesión en manos de sus dueños originales (mexicanos) estaba garantizada en los Tratados de Guadalupe, es un elemento simbólico y de conocimiento que desempeña un papel importante para el arraigo de varias organizaciones chicanas. Estaríamos, pues, ante un grupo étnico en formación, es decir, ante un proceso de etnogénesis en marcha. En ambos casos (negros y chicanos) debe destacarse el carácter político del proceso: la intención de constituir un grupo con capacidad autónoma de decisión sobre un patrimonio cultural exclusivo que le permita asegurar su permanencia histórica como unidad social culturalmente diferenciada.

En los dos casos mencionados habría un factor común que seguramente desempeña un papel importante en la gestación de un nuevo grupo étnico: ambas poblaciones, los negros y los chicanos, entraron a formar parte de las sociedades a las que pertenecen actualmente, identificadas como contingentes de origen distinto, estigmatizadas como inferiores y destinadas a ocupar una posición subalterna en la estructura social. En el caso de los negros, esa condición se formalizó en la esclavitud; en el caso de los chicanos, en muy variadas formas de discriminación. Esto significa que las sociedades dominantes marcaron una distinción, una frontera social, ideológica y a veces jurídica, que necesariamente determinó la delimitación inicial de ambos grupos por la imposición de decisiones ajenas; esa primera delimitación externa contribuyó sin duda a la consolidación interna del grupo hasta llevar al proceso de etnogénesis. El tema merecería, por supuesto, una investigación a fondo.

g) Identidad e ideologías étnicas. En el desarrollo de los argumentos expuestos hasta aquí he tomado como unidad de análisis al grupo étnico en su conjunto, porque la intención es explorar las posibilidades que ofrece la teoría del control cultural para la comprensión de los procesos que ocurren en situaciones interétnicas y para la conceptualización misma del grupo étnico, la identidad correspondiente y la relación de ambos con la cultura. Esta opción metodológica resulta necesaria, a mi manera de ver, en una primera exposición que tiene todavía un nivel general, en el que apenas se apuntan algunos de los muchos problemas concretos que habrán de enfrentarse en cualquier investigación empírica. Sin embargo, este planteamiento general no descansa en la premisa de que un grupo étnico sea una totalidad homogénea, cuyos integrantes piensan igual y actúan en el mismo sentido en todas las circunstancias. Ya al abordar el problema de la estructura de las decisiones se hizo notar la participación generalmente diferenciada de los individuos y los diversos grupos al interior de la unidad étnica. Es posible abundar un poco más en este

## La Teoría del Control Cultural en el Estudio de Procesos Étnicos

tipo de situaciones, ahora en referencia a las manifestaciones de la identidad étnica.

Se ha planteado que la identidad étnica es la expresión, a nivel ideológico, de la pertenencia al grupo, pero que se fundamenta y se expresa al mismo tiempo en la práctica y el dominio de un conjunto articulado de elementos culturales compartidos que hacen posible la participación y que le dan contenido y una configuración precisa y singular a cada identidad étnica. Cualquier observación empírica, por otra parte, nos muestra que los miembros de un grupo étnico tienen con frecuencia ideas y percepciones que pueden ser muy diferentes, y en cierto nivel hasta opuestas y contradictorias, en relación a temas como la caracterización del propio grupo (y de "los otros"), la identificación y explicación causal de diversas situaciones y problemas, la necesidad o no de cambios, la legitimidad de las decisiones internas y muchos asuntos más que, en su conjunto, llegan a constituir verdaderas ideologías a través de las cuales se expresan proyectos alternativos y también concepciones distintas sobre la propia identidad. En momentos conflictivos, la sola presencia de esas ideologías étnicas parecería negar la existencia misma de una identidad étnica común. Sin embargo, un análisis más detallado permite plantear que se trata de dos fenómenos de diferente orden.

La práctica de la cultura y la participación en las decisiones no ocurre de manera idéntica en todos los integrantes de un grupo étnico. Existe, como norma general, alguna distinción por sexo y edad; pero, además de esas desigualdades que parten de diferencias biológicas percibidas y elaboradas en el contexto de cada cultura, hay otros factores que determinan niveles distintos de participación. La ocupación, la filiación y el estatus familiar, la mayor o menor cantidad de bienes poseídos, se cuentan generalmente entre esos factores que establecen una participación diferenciada, que en otros términos significa una práctica distinta de la cultura propia. La práctica de la cultura, que, como se anotó, es el fundamento de la pertenencia y la identidad étnica, reviste así distintas formas, desiguales y jerarquizadas, que llegan a generar grupos con intereses opuestos y contradictorios. Tales contradicciones se pueden expresar, en un momento dado, en ideologías étnicas alternativas.

La amplitud de las diferencias que pueden coexistir, así sea conflictivamente, en el seno de un grupo étnico, depende de la complejidad y característica de su organización social, así como de los contenidos concretos de su cultura autónoma: los sistemas difieren en su grado de flexibilidad y tolerancia para admitir divergencias sin que se llegue al límite en que, por alguna vía, se cancele la pertenencia al grupo (se niegue la identidad étnica) de quienes se

afilian a la tendencia menos poderosa. Esas tendencias, en forma simplificada, corresponden finalmente a una alternativa: mantener o cambiar la estructura diferenciada de participación que existe dentro del grupo en un momento dado. Ahora bien: en tanto los proyectos de transformación pugnen por un cambio en la forma en que el grupo social ejerce control sobre el patrimonio cultural que se asume como propio y exclusivo, las ideologías étnicas, por opuestas que sean entre sí, forman parte de los procesos étnicos y no niegan que quienes las sustentan compartan la misma identidad étnica. Son tendencias internas, que pueden transformar profundamente al grupo pero que no provocan su desaparición.

La práctica diferenciada y el acceso desigual a la cultura propia coloca a individuos y grupos en posiciones jerarquizadas e implica el manejo de elementos culturales distintos, o de los mismos en distinta medida. Estas diferencias, sin embargo, no se traducen en culturas distintas y separadas, sino en niveles culturales diferentes que pueden conformar, en algunos casos, verdaderas subculturas. No son culturas distintas, aunque presenten una gama de variantes y contrastes, porque incluyen también contenidos comunes y complementarios: aquella parte de la cultura autónoma que hace posible el desempeño de cada uno como actor social. La identidad étnica, en sí misma, es un componente indispensable: el saberse parte de un grupo con límites identificables, que es el campo primero e inmediato de la acción social. También se requiere compartir los códigos de comunicación que permiten la interacción dentro del grupo; un núcleo mínimo de valores compartidos o complementarios, que arraiga en una concepción del mundo básica y común y se expresa en ciertas normas que hacen posible la convivencia, aun en el conflicto. Sobre esa profunda trama cultural descansa la identidad étnica. A partir de ella pueden desarrollarse variantes y divergencias que llegan a conformar ideologías étnicas alternativas.

Si, además de tomar en cuenta los factores de diferenciación que actúan en el interior del propio grupo, se considera la naturaleza y la intensidad, seguramente también distintas y diferenciadas, de las relaciones hacia afuera del grupo, con "los otros", y la acción consecuente de los seis procesos que determinan la conformación y la dinámica del sistema de control cultural, resulta posible incorporar en el análisis la presencia de elementos originalmente ajenos, como sería el caso de muchos propósitos e ideas que con frecuencia forman parte de las ideologías étnicas. La investigación empírica revelará cuando esos elementos han sido ya apropiados y cuando permanecen ajenos.

## La Teoría del Control Cultural en el Estudio de Procesos Étnicos

Con lo anterior he tratado de mostrar la necesidad de distinguir dos conceptos diferentes: identidad étnica e ideología étnica. Así es posible evitar dos riesgos que conducen a confusión: el de suponer que la identidad étnica se expresa en la misma forma en todos los miembros de un grupo o, al contrario, asumir que las expresiones ideológicas diferentes de la identidad significan la existencia de identidades étnicas distintas.

h) Los procesos étnicos y el control cultural. Deseo terminar esta sección con algunas consideraciones generales sobre las perspectivas que abre la teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos.

Al introducir en el análisis el concepto de control cultural resulta posible diferenciar, dentro de la cultura etnográfica total de cualquier grupo, varios ámbitos cuya amplitud y contenidos concretos resultan significativos para la comprensión de los procesos étnicos. Los contenidos de cada ámbito no se pueden determinar a priori, porque son resultado de la relación particular que exista entre decisiones – propias o ajenas – y elementos culturales – propios y ajenos – en las diversas acciones que conforman la vida del grupo en un momento determinado, por eso, sólo el estudio empírico de cada caso permite conocer las características de los ámbitos culturales.

La relación de control cultural y, en particular, el ejercicio de decisiones propias sobre elementos culturales propios (lo que conforma la cultura autónoma), se convierte en el eje a partir del cual resulta posible articular las tres principales expresiones del fenómeno étnico: el grupo, la cultura y la identidad. Al definir al grupo en relación con un repertorio de elementos culturales que considera como patrimonio común propio y sobre los cuales reclama el derecho exclusivo de tomar decisiones, la cultura adquiere de nuevo relevancia como categoría analítica en el estudio de los procesos étnicos, superando las limitaciones y distorsiones de los enfoques culturalistas, porque no se parte de la cultura en sí misma como criterio de definición del grupo étnico, ni se entiende la cultura como una totalidad sin diferencias internas significativas. Por lo contrario, se distinguen ámbitos pertinentes en términos de una relación específica: el control cultural. En este primer análisis se delimita la cultura autónoma y es en relación con esa parte específica de la cultura total como se define al grupo.

La identidad étnica, a su vez, también resulta comprensible a partir de esa definición de grupo y se puede articular en el planteamiento general, tanto en términos de expresión ideológica de la pertenencia al grupo (y, en consecuencia, con acceso legítimo – aunque generalmente diferenciado – al patrimonio cultural étnico), como en términos del ejercicio mismo de esa cultura,

a través del cual la identidad étnica adquiere contenidos culturales específicos. La integración de las tres categorías (grupo social, cultura e identidad) no es producto de la convergencia forzada de otras tantas formas diferentes de análisis, sino que se establece desde el propio planteamiento teórico inicial.

Por otra parte, la naturaleza contrastiva del grupo y la identidad, que se enfatiza frecuentemente en el estudio de los fenómenos étnicos, puede entenderse de manera más convincente, porque no se explica únicamente como resultado de la confrontación entre un “nosotros” y “los otros”, sino que se toma en cuenta la existencia de un repertorio cultural concreto que se considera propio y exclusivo de cada “nosotros”.

El control cultural debe entenderse como un sistema y como un proceso. Al estudiarlo como sistema resulta posible diferenciar los ámbitos de la cultura y establecer la estructura de las decisiones en un momento dado. Al analizarlo como proceso, esa visión estática adquiere movimiento: aparecen las tensiones, las contradicciones y los conflictos que caracterizan toda relación interétnica asimétrica. El estudio puntual de los seis procesos que determinan el control cultural permite comprender las líneas generales que sigue la relación interétnica y los cambios que ocurren en las instancias de decisión (expresadas en la organización social), en los elementos de la cultura y en las modalidades y características de la identidad étnica, vista como expresión ideológica y como práctica de una cultura.

Este planteamiento inicial es necesariamente incompleto. Quedan abiertas muchas preguntas y apenas se atisban problemas más puntuales que sólo podrán formularse con precisión en la medida en que el esquema conceptual y metodológico propuesto se aplique al estudio de situaciones concretas. En la última sección enuncio en forma general y propositiva algunos temas referidos a la realidad mexicana cuyo estudio, en mi opinión, promete resultados significativos para avanzar en esta línea.

### **Los procesos étnicos en México desde la perspectiva del control cultural**

La riqueza y complejidad de los procesos étnicos en México hacen de nuestra sociedad y de nuestra historia un campo privilegiado de estudio. Desde la perspectiva teórica que se ha esbozado se deben mencionar por lo menos algunas de las principales líneas de investigación que ofrecen la posibilidad, por una parte, de comprender mejor los procesos étnicos que ocurren y han ocurrido en México y, por otra parte, de avanzar en el estudio comparado

## La Teoría del Control Cultural en el Estudio de Procesos Étnicos

de casos que permita formular generalizaciones de orden teórico en relación con la naturaleza de los fenómenos étnicos y el control cultural.

En la época precolonial, hasta principios del siglo XVI, existió una gran cantidad de grupos con identidades étnicas particulares, cuyo número no ha sido establecido con precisión. Muchos de estos pueblos participaban de un horizonte civilizatorio común: la civilización mesoamericana; otros, en cambio, aunque estaban en contacto con esa civilización, se considera que formaban parte de otra área cultural, la llamada Aridoamérica. Pese a que la información escrita que ha llegado hasta nuestros días se refiere preponderantemente al último período precolonial y a que la naturaleza de la documentación arqueológica no permite en este momento precisar muchos datos pertinentes para el estudio de los procesos étnicos anteriores, es previsible que la aplicación del modelo teórico del control cultural contribuya a abordar algunos problemas de interés y permita formular preguntas que estimularían el desarrollo de ciertos estudios arqueológicos y etnohistóricos.

Un primer problema consistiría en establecer los tipos de sistemas interétnicos que existieron en la época precolonial. Según la información disponible, las relaciones asimétricas entre distintos pueblos se encuentran ya desde períodos muy tempranos; las formas concretas en que se ejercía la dominación no están suficientemente documentadas, salvo para algunos casos como el de los mexicas. Debe, sin embargo, plantearse el problema de cómo funciona el control cultural en un sistema interétnico en que los pueblos involucrados participan de una misma civilización. Esta condición indica que las matrices culturales de los diversos pueblos tienen elementos en común y, por lo tanto, cabe esperar que en muchos casos los elementos culturales sobre los que cada grupo desea adquirir control, sean los mismos, ya que son valorados dentro de un contexto semejante. De igual manera, la imposición de elementos culturales por parte del grupo dominante no revestiría las mismas características que cuando se trata de pueblos que proceden de civilizaciones diferentes: esta es la situación que se presenta con la invasión europea y el establecimiento del orden colonial. A partir de ese momento, el grupo dominante pertenece a una civilización diferente a la de los pueblos dominados e introduce necesariamente una serie de elementos culturales totalmente nuevos que pasan a formar parte, inicialmente, del ámbito de la cultura impuesta a los grupos colonizados. Los procesos de enajenación y supresión cambian sustancialmente de objetivos y procedimientos, ya que los intereses del colonizador difieren en muchos aspectos de los que perseguía cualquier pueblo dominante anterior, ubicado en el mismo horizonte civilizatorio de los grupos sometidos.



Péñese, a guisa de ejemplos gruesos, en la explotación minera, en el sistema de plantaciones, en la evangelización y en los requerimientos particulares de las nuevas ciudades, para apreciar la diferencia radical que representó la imposición del orden colonial en relación con las formas previas de dominación. De hecho, la diferencia parece ser de tal cualidad que sería necesario conceptualizar en forma distinta los dos sistemas de relaciones interétnicas asimétricas: el previo a la invasión europea y el que se instaura desde el siglo XVI.

En torno a la problemática anterior surgen otras cuestiones que requerirían investigación puntual. Por ejemplo: cómo cambian las formas de resistencia de los pueblos sometidos, de una a otra situación? La vida religiosa puede ser un buen campo de estudio para este tema, ya que la ideología mística evangelizadora de los españoles era completamente extraña a los pueblos expansionistas precoloniales; la lucha en el terreno religioso, cuya importancia es innegable durante el período colonial, no parece haber tenido igual significación en la etapa previa. Hay otras cuestiones abiertas, como la posesión de la tierra de los pueblos dominados, cuyo sentido también difiere de un caso a otro. Para explicar éstas y muchas otras diferencias sería necesario profundizar en el conocimiento de las matrices culturales (civilizatorias, en verdad) de los pueblos dominantes y de los dominados, para lo cual resultaría de gran utilidad estudiar en detalle los procesos de resistencia, imposición y supresión que se dieron en las diferentes situaciones, porque ellas revelan los intereses profundos de los pueblos en confrontación.

El mundo precolonial, al igual que los siglos corridos desde la invasión europea, ofrecen infortunadamente muchos ejemplos de pueblos desaparecidos. Estos casos, cuando no resultan del genocidio y el exterminio material de los grupos, son producto del etnocidio, esto es, de la imposición de condiciones que impiden la continuidad histórica de una unidad étnica diferenciada. Tenemos pues, sin motivo de orgullo, un rico acervo de casos a través de los cuales es posible profundizar en el estudio de cómo desaparece un pueblo por la imposición de un sistema de control que rebasa los límites últimos de presión sobre su cultura autónoma.

La otra cara de la moneda constituye el surgimiento de nuevas identidades, de nuevos grupos. Para los cientos de grupos étnicos que existieron en la época precolonial la información al respecto, hasta el momento, resulta insuficiente; aunque algunos casos mejor documentados, como el de los aztecas, parecen reforzar la hipótesis de que la constitución de una unidad política autónoma es una condición inexcusable para la gestación de un grupo étnico.

## La Teoría del Control Cultural en el Estudio de Procesos Étnicos

Más adelante en la historia se presentan problemas que sí permiten un análisis preciso: quiénes son los mestizos en México? Puede llamarse a éste, grupo étnico? Cómo, en su caso, se constituyó su identidad y el ámbito de su cultura autónoma? Si el criterio fundamental para la definición de un grupo étnico es la configuración de un conjunto social que asume como propio un determinado universo de elementos culturales, entonces el surgimiento de una capa social que era necesaria para la administración y el funcionamiento de una colonia en la que la cantidad de los nativos (los indios) superaba con mucho a la de los colonizadores (los peninsulares) permitiría explicar que esa capa socialmente diferenciada (los mestizos) aspiraba en un momento dado a constituirse en el centro de una nueva unidad política que asumiera el control de los elementos culturales existentes en la sociedad y el territorio de la colonia original. Es decir, que tal grupo estaría en posibilidad de constituirse en un nuevo grupo étnico-nacional. La creación del Estado mexicano a principios del siglo XIX es también el momento de otro cambio fundamental: las fronteras internacionales delimitan a partir de entonces el territorio de nuevas unidades políticas, las naciones independientes, en vez de ser sólo límites administrativos entre colonias, que en algunos casos dependen de una misma metrópoli. La guerra contra los pueblos nómades del norte y el exterminio de muchos de ellos a lo largo del siglo XIX puede interpretarse justamente en esa perspectiva: un nuevo grupo étnico (los mestizos y los criollos, unidos bajo la nueva identidad de mexicanos), ha logrado imponerse como el grupo que define la unidad étnica nacional y ha delimitado el universo territorial y social cuyos elementos y recursos considera propios (es decir, de los mexicanos), frente a otros grupos vecinos que también han accedido a la condición de autonomía nacional. La ocupación de las regiones fronterizas adquiere en ese momento una nueva importancia, porque de ella depende la afirmación de esos territorios como elementos culturales propios, exclusivos, diferentes de los estados vecinos. Los pueblos indios que ocupaban esas "tierras de nadie" deben entonces ser eliminados o sometidos en función de la nueva legitimidad que impone el grupo étnico-nacional emergente: los mexicanos. Desde fines del siglo XVIII hasta hoy, el grupo de origen mestizo-criollo busca consolidar su identidad particular y contrastante, la identidad de mexicano, para lo cual, en su momento, establece jurídicamente las normas que regulan la pertenencia y las formas de participación en la sociedad mexicana (es decir, el acceso legítimo a los elementos culturales considerados propios) y procura construir una imagen consecuente de la cultura nacional. Naturalmente, este es un proceso complejo y conflictivo en el que los distintos grupos de mexicanos participan en forma di-

ferente, en función de las contradicciones de intereses que existen entre los propios grupos y entre las clases en que se divide la sociedad mexicana. De cualquier manera, esta óptica para abordar la historia moderna de México permite entender con mayor claridad aspectos como la política indigenista, en la que se manifiesta en forma explícita el conflicto entre el nuevo grupo étnico-nacional que ha definido y asumido como propios todos los elementos y recursos culturales del país, y los pueblos indios, que sostienen su derecho exclusivo de decisión sobre el acervo de elementos que consideran su patrimonio cultural. Incluso la lucha entre centralismo y federalismo podría interpretarse como una disputa por mayor control cultural entre un poder central en vías de consolidación y grupos regionales dominantes susceptibles de transformarse en unidades políticas con mayor grado de autonomía, a partir de su eventual conformación como unidades étnicas distintas.<sup>10</sup>

Visto así, el estudio de la identidad nacional, del proceso de selección e imposición de los símbolos comunes en los que ésta debe reconocerse, y de la creación ideológica de una, exclusiva cultura nacional, resulta ser una tarea de enorme importancia para la comprensión de la realidad mexicana y, en un plano más general, para el conocimiento del fenómeno de etnogénesis.

La presencia actual de una considerable cantidad de grupos indios subalternos, con identidades particulares, abre la posibilidad de estudios comparados sobre muchos temas importantes para la comprensión de los procesos étnicos. La estructura del control cultural en los diferentes pueblos indios (que refiere ante todo a su relación con la sociedad dominante y con el Estado), muestra a primera vista y sin lugar a duda que es indispensable hacer distinción entre grupo que viven circunstancias diferentes. Algunos pueblos, por su mínima magnitud demográfica, por el deterioro de su organización social y por el empobrecimiento acelerado de su cultura propia, parecen estar al borde de su extinción como unidades étnicas diferenciadas. Otros, en cambio, presentan condiciones opuestas y han generado en tiempos recientes nuevas for-

---

10. De hecho, los regionalismos comparten muchas características con los movimientos étnicos. En ambos casos se reclaman derechos exclusivos sobre determinados elementos culturales. Una posible distinción se establecería por el hecho de que las reivindicaciones regionales no necesariamente descansan en la presunción de que los habitantes de la región forman un grupo con una cultura propia, sino que pueden fundamentarse en otros términos, por ejemplo, en el hecho de que la región aporta a la nación más recursos que los que recibe de ésta. Quizás en muchos procesos de etnogénesis la territorialidad desempeñe un papel crucial; lo que parece cierto es que una identidad étnica del pasado, real o supuesta, se aduce con frecuencia para legitimar un movimiento de reivindicación regional.

## La Teoría del Control Cultural en el Estudio de Procesos Étnicos

mas de resistencia activa a través de las cuales hacen explícito, en gran medida, su proyecto de reconstitución como unidades políticas autónomas.<sup>11</sup> En ambos casos, el análisis de los procesos étnicos desde la perspectiva del control cultural promete resultados que permitirían comprender mejor la dinámica de las diversas situaciones.

Por supuesto, el estudio comparado de los procesos que determinan la estructura del control cultural en diversas áreas de la vida social se ofrece como un terreno muy fértil para profundizar la comprensión de las relaciones interétnicas y, en general, del fenómeno étnico en sus distintas manifestaciones. Habría un camino promisorio para avanzar en estos temas si se analiza de manera sistemática la forma en que ocurren los procesos de control cultural en torno a un mismo aspecto de la cultura, pero en diferentes grupos y momentos. Temas como el trabajo, la educación, la religión y el cuidado de la salud, se ven de inmediato como sujetos de investigación comparada que presentan características óptimas para analizar en detalle el funcionamiento del control cultural en las situaciones de relación interétnica. En cada uno de ellos se puede contrastar claramente los contenidos de la cultura autónoma con los correspondientes, ajenos, que se pretende imponer; a partir de ahí pueden estudiarse los procesos concretos que se desencadenan en defensa de la cultura propia y los que actúan en favor de la cultura ajena. Cada uno de esos temas, mencionados sólo a título de ejemplo, incluye instituciones y acciones que requieren la puesta en juego de elementos culturales de toda clase, por lo que su estudio permite analizar los procesos en conflicto en los diversos niveles de la realidad social y cultural.

Por último, conviene plantear algunos temas que se refieren particularmente a la problemática de la identidad étnica, para los cuales también la situación contemporánea en México ofrece ricas posibilidades de investigación. Los fenómenos de migración, en su diferentes modalidades, alcanzan una gran intensidad en muchas regiones indias del país. En el marco de análisis del control cultural, las distintas situaciones de los emigrantes permiten estudiar, por una parte, el funcionamiento real de las normas de afiliación étnica (cómo se mantiene la pertenencia al grupo de origen, por qué se pierde) y, por otra parte, en la conducta de los emigrados se pueden observar las alternativas en el manejo de la identidad, entendida ésta no sólo como expresión ideológica que se expresa a través de signos y símbolos diacríticos, sino co-

---

11. Para una discusión sobre las nuevas organizaciones de lucha de los grupos indígenas véase Bonfil Batalla (1981).

mo ejercicio de la cultura propia, que se da entonces en un contexto ajeno. En qué medida las diferentes opciones de los emigrantes – ocultar o afirmar su identidad, por ejemplo – tienen relación con las características del grupo de origen y su cultura autónoma y no solamente con las circunstancias ajenas y variables en que viven los emigrados? Esta sería una cuestión relevante para entender mejor la relación entre identidad étnica y contenidos concretos de la cultura autónoma.

Coexisten la identidad étnica y la identidad nacional? Si es así, cómo se da esa coexistencia, en base a cuáles diferencias de significado entre ambas identidades? Como ya se anotó, parece indudable, desde la perspectiva histórica, la presencia de un conflicto que se origina en la decisión de la sociedad dominante de "mexicanizar" los elementos culturales de los pueblos indios (esto es, asumirlos como patrimonio común de – en teoría – todos los mexicanos) y la resistencia permanente de los grupos a perder el control sobre su cultura autónoma. Ese conflicto debe manifestarse también en términos de identidad porque, al menos en los momentos de confrontación más aguda, la identidad nacional y la identidad étnica expresan intereses opuestos. La forma en que este conflicto se ha manejado en la historia reciente de México, tanto por la sociedad dominante como por los pueblos indios, ofrece un campo de estudio de la mayor importancia, no sólo por su interés teórico sino también para contribuir al esclarecimiento de un grave problema social que permea muchos ámbitos de la vida mexicana.

Sería posible alargar indefinidamente la lista de temas a investigar. Pero no es éste el lugar para intentar un catálogo completo ni para formular un plan de investigaciones. Sólo he querido mostrar, con algunos ejemplos que me parecen relevantes, las posibilidades que ofrece el esquema teórico del control cultural como instrumento de análisis de los procesos étnicos en México.

## BIBLIOGRAFIA

- ADAMS, Richard N. 1975. *Energy and Structure. A Theory of Social Power*. Austin: The University of Texas Press.
- BALANDIER, Georges. 1963. *Sociologie Actuelle de l'Afrique Noire*. Paris: P.U.F.
- BARTH, Frederick. 1969. "Introduction" In *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. (F. Barth, org.). Boston: Little Brown & Co. (Edición en español: F.C.E., México, 1976).
- BONFIL BATALLA, Guillermo. 1972. El Concepto de Indio en América: Una Categoría de la Situación Colonial. *Anales de Antropología*, vol. IX, UNAM (México).
- (org.). 1981. *Utopía y Revolución. El Pensamiento Político Contemporáneo de los Indios en América Latina*. México: Ed. Nueva Imagen.

## La Teoría del Control Cultural en el Estudio de Procesos Étnicos

- 1983. Lo Propio y lo Ajeno. Una Aproximación al Problema del Control Cultural. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 103, UNAM (México).
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1976. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira.
- CASIMIR, Jean. 1981. *La Cultura Oprimida*. México: Ed. Nueva Imagen.
- DESPRÉS, Leo. 1975. "Toward a Theory of Ethnic Phenomena" In *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies* (L. A. Després, org.). La Haya: Mouton.
- DURKHEIM, Emile. 1968. *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*. Paris: P.U.F.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1959. *Methods of the Study of Culture Contact in Africa*. International African Institute. Oxford: Oxford University Press.
- STAVENHAGEN Rodolfo. 1969. *Las Clases Sociales en las Sociedades Agrarias*. México: Siglo XXI.
- STEWART, Julian H. 1955. *Theory of Culture Change*. Urbana: University of Illinois Press.
- VAN DEN BERGHE, Pierre. 1975. "Ethnicity and Class in Highland Peru" In *Toward a Theory of Ethnic Phenomena* (L. A. Després, org.). La Haya: Mouton.
- WALLERSTEIN, Immanuel (org.). 1966. *Social Change. The Colonial Situation*. New York: John Wiley.



## **ARTIGOS**





## A Categoria de (Des)Ordem e a Pós-Modernidade na Antropologia

ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA

I

Para se alcançar uma boa compreensão da Antropologia Social e Cultural, enquanto disciplina inserida no quadro das ciências sociais modernas, uma via que me pareceu fecunda foi a de refletir sobre o seu movimento histórico, desde os primeiros momentos de sua constituição até a sua consolidação como uma disciplina academicamente institucionalizada e ministrada por profissionais. Isso abrange, aproximadamente, as duas últimas décadas do século passado até o presente, naquilo que se poderia chamar de sua modernidade ou, até mesmo, de sua pós-modernidade.<sup>1</sup>

Nesse sentido, pude desenvolver num outro lugar (Cardoso de Oliveira, 1985b) essa reflexão mostrando como três “escolas” do pensamento antro-

---

1. As idéias aqui contidas foram elaboradas em sua forma original em outubro/novembro de 1986 durante minha estadia na *Universidade de Harvard*, na qualidade de *Visiting Scholar* do Departamento de Antropologia, graças a um convite daquele Departamento e a um “Auxílio para Manutenção e Passagem” concedido pela FAPESP (86/2104-9) e um “Auxílio para Pesquisas” (n. 27/86) da FUNCAMP. Essas idéias foram apresentadas pela primeira vez no Seminário “Ordem e Desordem”, organizado por Michel Debrun no âmbito do *Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência* (CLE) da UNICAMP, numa conferência que intitulei “A categoria de ordem (e a de desordem) na formação de Antropologia”. Numa segunda vez, e de forma mais resumida, numa palestra ministrada no “I Seminário de Ciências Humanas do Museu Goeldi – Tradição e Crítica” em sua sessão inaugural “Epistemologia das Ciências Humanas”, em Belém, Pará. Esses eventos ocorreram ainda em 1986. O texto que aqui se publica recebeu importantes comentários de Luiz Eduardo Soares e de Luís R. Cardoso de Oliveira; a ambos meus agradecimentos.

pológico, originárias de diferentes tradições intelectuais, tornaram-se exemplares na atualização competente dos paradigmas racionalista, estrutural-funcionalista e culturalista, orientadores respectivamente da *École Française de Sociologie*, da *British School of Social Anthropology* e da *American Historical School of Anthropology*. Naturalmente que a denominação “escola” fica por conta de sua consagração na história da disciplina, pois serviu para identificar segmentos da comunidade de profissionais de Antropologia localizados na França, na Inglaterra e nos Estados Unidos da América. Como portadores de “culturas científicas” próprias, de certo modo singulares, ainda que unidas no interior de um único e amplo horizonte<sup>2</sup>, esses segmentos tinham em comum um objetivo: o de criarem uma nova disciplina *científica*. Deste ponto de vista – o de uma ciência – esse horizonte ficou marcado pelas idéias de razão e de objetividade (e que não excluem absolutamente outras que o leitor possa identificar), mas que são idéias-valor<sup>3</sup>, ocupando um espaço que me parece central na episteme ocidental pelo menos a partir do Iluminismo<sup>4</sup>. Mas se a concepção de uma razão devotada inteiramente a lograr um conhecimento objetivo caracterizou o que se poderia chamar de espírito científico, incentivando modalidades de procedimentos lógicos (como em Stuart Mill) e metodológicos (como em Durkheim), a crítica a essa concepção tardaria mais de meio século a se manifestar no seio da disciplina através de um movimento intelectual que se pode chamar de hermenêutico, gerador do que se vem chamando nos EUA de “Antropologia Interpretativa”. Essa antropologia, em verdade incipiente, e

- 
2. Horizonte da civilização ocidental ou, para ser mais preciso, “da humanidade européia”, nos termos formulados por Husserl em sua conferência de 1935, proferida em Viena e intitulada “A filosofia na crise da humanidade européia” (Husserl, 1976:347-383).
  3. Louis Dumont assinala que a separação entre idéia e valor é, em certa medida, falaciosa, representando uma herança do pensamento kantiano. Assevera que “não separando *a priori* idéias e valores, permaneceremos mais pertos da relação real nas sociedades não modernas, entre o pensamento e o ato, ainda que uma análise intelectualista ou positivista tenda a destruir essa relação” (1983:221). Essa aparente ingenuidade do pensamento nas sociedades tradicionais, mostra-se capaz de totalizações que o pensamento analítico moderno deixa escapar.
  4. A crítica a essa razão “naturalizada” – enquanto “naturalização do Espírito” – e do objetivismo que lhe é inerente, reveste-se de uma acusação de *ingenuidade* da qual ambos não conseguem se livrar e que, para Husserl, parece contaminar toda a episteme européia ou ocidental: “Os antigos e os novos filósofos foram e permanecem ingenuamente objetivistas. Mas para ser mais justo é necessário agregar que o idealismo alemão proveniente de Kant já se esforçava apaixonadamente a superar uma ingenuidade já bastante evidente, sem ter podido alcançar efetivamente o grau de reflexão mais elevado, decisivo para dar uma nova aparência à filosofia e à humanidade européia” (Husserl, 1976:374).

## A Categoria de (Des)Ordem e a Pós-Modernidade da Antropologia

cujas possibilidades de efetiva consolidação não estão imunes a ceticismos, comporia o quarto domínio de uma *matriz disciplinar*<sup>5</sup> com a qual imaginei dar conta de uma sorte de “estado teórico” da Antropologia, cujas “escolas” acima mencionadas, fundadoras da disciplina, passariam a conviver com uma modalidade de antropologia eventualmente alternativa, imagem espelhada quase invertida dessas mesmas “escolas” – se focalizarmos essa matriz disciplinar do ponto de vista de categorias tais como a de ordem e a de desordem.

O exame dos paradigmas sustentadores das “escolas” consolidadas nas primeiras décadas do século permite caracterizá-los como *paradigmas da ordem*, uma vez que é sobre essa temática que os oficiantes da disciplina se debruçam. Poder-se-ia dizer que a categoria da ordem está explícita nas diferentes “escolas”, enquanto noção devidamente tematizada em seus respectivos discursos. Senão vejamos: o paradigma racionalista, já em seus primeiros passos na *École française*, aplica-se tanto na questão da organização social (solidariedade mecânica e solidariedade orgânica) como na descoberta de “formas elementares” ordenadoras do pensamento primitivo, e, em seus últimos passos, no exercício radical da categoria, já no interior do moderno estruturalismo francês, como bem ilustra a conhecida máxima lévi-strausseana de que “a pior ordem é melhor do que a desordem”; na questão, equacionada em termos de estrutura social e de função social, destaca-se o paradigma estrutural-funcionalista particularmente no que diz respeito à instituição do parentesco e aos grupos organizacionais tão extensamente estudados na *British School*; enquanto o paradigma culturalista, subjacente à *American Historical School of Anthropology*, conduz à indagação para os processos culturais e ao

### 5. Matriz Disciplinar

Tradição	Matriz Disciplinar	
Tempo	Intelectualista	Empirista
Sincrônico	I Paradigma Racionalista “Escola francesa”	II Paradigma Estrutural-Funcionalista “Escola britânica”
Diacrônico	IV Paradigma Hermenêutico “Antrop. Interpretativa”	III Paradigma Culturalista “Escola Norte-americana”

Os argumentos que sustentam a elaboração da Matriz – em sua primeira formulação – estão expostos em minha conferência de 1984 (Cardoso de Oliveira, 1985b).

estabelecimento de padrões ou regularidades culturais. A categoria da ordem implementa a investigação científica, teórica ou “de campo”, em todo amplo espaço ocupado por essas “escolas”. Tal a força dessa categoria no universo da disciplina que ela não apenas orienta o discurso das diferentes “escolas”, a gramaticalidade da linguagem antropológica, o que constituiria, a bem dizer, o *impensado* da disciplina, como ainda se manifesta no centro de sua problemática, largamente explícita em todos os índices ou sumários de quantos ensaios e monografias a antropologia conheceu em sua história.

Pretendo mostrar nesta oportunidade que o quarto paradigma, o hermenêutico, começa a se impor na disciplina na medida em que logra contaminá-la de elementos conceituais solidários de uma categoria oposta à da ordem, isto é, de uma *determinada ordem* que se caracteriza por domesticar eficazmente esses elementos, a saber, a subjetividade, o indivíduo e a história. São precisamente esses os elementos que, no meu modo de ver, constituem fator de desordem em cada uma das “escolas” mencionadas, implementadas pelos três primeiros paradigmas enunciados na matriz disciplinar<sup>6</sup>. Isso significa que a Antropologia Interpretativa, implementada pelo paradigma hermenêutico, enquanto crítica sistemática às “antropologias tradicionais”, estaria atualizando, do ponto de vista da matriz disciplinar, a categoria da desordem – aqui sim como o verdadeiro impensado da disciplina. Pretendo mostrar ainda – ou pelo menos sugerir – que o relativo sucesso do paradigma hermenêutico não é casual, mas se explica por aquilo que se tem chamado de movimento pós-moderno, que parece alcançar de um modo todo particular a Antropologia Cultural norte-americana. Ao constituí-la, enquanto Antropologia Interpretativa, esse movimento corre o risco, no limite, de engendrar um certo “interpretativismo”, ou, em outras palavras, um desenvolvimento perverso do paradigma hermenêutico<sup>7</sup>.

## II

Supor que a subjetividade, o indivíduo e a história sempre estiveram ausentes dos paradigmas da ordem seria, não obstante, incorrer numa curiosa ilusão de ótica: como escoimar do campo da ordem precisamente aqueles elementos que, por sua ameaça à integridade do campo, tiveram de ser por

---

6. Veja nota anterior.

7. Na conferência já aludida, argumento sobre os desenvolvimentos perversos dos paradigmas e advirto sobre a possibilidade de surgir um “certo interpretativismo, já se esboçando em nosso quarto paradigma” (Cardoso de Oliveira, 1985b:202).

## A Categoria de (Des)Ordem e a Pós-Modernidade da Antropologia

ele domesticados? Uma domesticação não é o mesmo que uma pura e simples exclusão. No máximo se trataria de uma exclusão metódica, quando, na hipótese de uma difícil domesticação, os elementos seriam submetidos a uma certa “epoché”, isto é, seriam postos em colchetes, neutralizados. Mas sua existência latente ou manifesta no âmbito da disciplina (mais do que na consciência de seus oficiantes) seria facilmente aferível pelo exercício de sua negação: negar a proeminência da subjetividade, do indivíduo ou da história é ter esses elementos ao menos sob controle. É assim que se tomarmos os paradigmas da ordem um a um observaremos que enquanto o paradigma racionalista, pelo menos em sua primeira fase (pré-estruturalista), passa relativamente incólume pela ameaça de ser perturbado pelo tempo, praticamente ignorado enquanto tempo histórico, o paradigma estrutural-funcionalista reage primeiramente por uma crítica à questão da causalidade e, secundariamente, como consequência, pela exclusão da história do horizonte da disciplina. A crítica milleana<sup>8</sup> à causalidade (à relação causa-efeito deslocada pelo ceticismo empirista de Hume) é absorvida inteiramente pelo paradigma desde seus primórdios, desde as primeiras formulações programáticas de Rivers até Radcliffe-Brown, quando se consolida o paradigma e se cria uma ortodoxia onde a história, concebida como especulativa, não teria mais lugar. História que passa a ser um marcador da desordem e cuja erupção no interior da estrutura social só poderia ser um complicador na capacidade explicativa da Antropologia, especialmente quando investida da missão de vir a ser uma verdadeira “ciência natural da sociedade” (Radcliffe-Brown, 1957). Entretanto, é interessante notar que a história, como domínio da desordem, não o é da mesma maneira para ambos os paradigmas. Na vertente racionalista da tradição intelectualista, o domínio da história é relativamente domesticado pela concepção evolucionista – teoria hegemônica na ciência do século XIX –, onde menos do que história são etapas evolutivas, reguladas por leis naturais (de evolução da humanidade e da natureza) que contam. O evento, isto é, a particularidade, não tem lugar no espaço das linhas ou dos círculos evolutivos. Durkheim, como os pensadores de seu tempo, não escapou à sedução do evolucionismo prevalecente, porém sem submeter a ele a lógica de seu raciocínio: ao falar, por exemplo, sobre a origem da religião não considera essa origem como primeira etapa cronológica da religião; antes, a considera em ter-

---

8. Em meu ensaio sobre a categoria da causalidade na formação da Antropologia (Cardoso de Oliveira, 1985a) procurei dar uma idéia sobre o teor dessa crítica, mostrando a importância da lógica indutiva de Stuart Mill na fundamentação do paradigma estrutural-funcionalista, particularmente em sua primeira fase.

mos lógicos, como “forma elementar da vida religiosa”. Isso significa que o tempo – enquanto história e fator de desordem – nem sequer chegou a ser pensado, uma vez que já estava neutralizado, paradoxalmente, nas leis da evolução.

Já no paradigma estrutural-funcionalista o que se nota é uma reação não apenas à história (como tipicamente em Radcliffe-Brown) como também às teorias de evolução, o que indica uma percepção mais aguda da ameaça do tempo, quer em sua acepção histórica, particularista, quer em sua acepção evolutiva, universalista, pois submetida a leis (naturais). Essa percepção fica bem evidenciada na obra de W. H. R. Rivers. Inicialmente evolucionista, Rivers foi influenciado pelas idéias difusionistas e com elas pôde conduzir, com alguma eficácia, sua crítica a evolucionistas como Tylor e Frazer. Mas o que levou a essa mudança radical em sua posição anterior, foi sua experiência de pesquisa de campo, obtida na Expedição ao Estreito de Torres, em 1898, quando pôde realizar observações diretas sobre populações nativas.<sup>9</sup> O campo, como “fieldwork” – ainda que precário para os padrões da “escola” britânica que se consolidaria posteriormente – passaria a se constituir não apenas numa prática fundamental para a disciplina, mas sobretudo num valor que se transmitiria para todos os componentes da *British School of Social Anthropology*. É assim que quando Radcliffe-Brown acusa a história de ser especulativa é contra a impossibilidade de observação direta que está se posicionando: como observar o passado? Como aceitar observadores (cronistas, missionários ou administradores) destituídos de treinamento científico? A história para ele só seria admissível se se destinasse exclusivamente à “formulação de leis de interdependências funcionais”<sup>10</sup>.

Tudo isso se relaciona – a meu ver – com a dificuldade ou mesmo impossibilidade (considerando o horizonte de evidente atemporalidade desses dois primeiros paradigmas) de domesticar “cientificamente” o fato histórico. Carregado de particularidades, sua observação somente é equacionada pela *American Historical School of Anthropology*, liderada por Franz Boas nos Estados Unidos, e tendo em sua base o paradigma culturalista, também caudatário da tradição empirista. Com Boas, o indivíduo e a história passam a ser ob-

---

9. Como W. H. R. Rivers é um autor pouco conhecido hoje em dia, julgo cabível indicar minha “Leitura de Rivers” (Cardoso de Oliveira, 1984), elaborada para o volume *Rivers*, da Coleção “Os grandes cientistas sociais”, da Editora Ática (a sair).

10. Veja Evans-Pritchard, 1981:174. De meu lado tenho procurado mostrar a influência neopositivista de Carnap em Radcliffe-Brown, especialmente durante o período que este último trabalhou na Universidade de Chicago (Cardoso de Oliveira, 1985a:33-36).

## A Categoria de (Des)Ordem e a Pós-Modernidade da Antropologia

jeto de consideração sistemática, se bem que submetidos a um tratamento peculiar. Contra o evolucionismo de Tylor, de um Comte ou de um Spencer, a “escola” opõe o estudo de mudanças culturais aferidas através da análise de processos de transformações, a serem acompanhados muitas vezes passo a passo pela via da reconstrução histórica e pela observação comparada. Não são mais etapas evolutivas que se busca diagnosticar, mas eventos e processos sócio-culturais que agora se procura explicar. E quanto ao indivíduo, até aqui posto de lado por Durkheim ou por Radcliffe-Brown, é nesse terceiro paradigma focalizado, porém por uma ótica culturalista, não-psicológica. A obra dos discípulos de Boas, particularmente Sapir, Ruth Benedict ou Margaret Mead ilustram essa preocupação com o indivíduo, com a personalidade. Mas esse indivíduo está igualmente domesticado no horizonte da “escola”, pois o foco maior está na organização cultural da personalidade, a bem dizer com os padrões de personalidade que são padrões modais como o “apolíneo” e o “dionisíaco” de Benedict, ou as personalidades modais de Samoa de Mead. A noção de padrão (*patterns*) está claramente informada pela categoria da ordem. Essa categoria viabiliza uma forma de conhecimento objetivo bastante peculiar: naturaliza a história, dissociando-a das vicissitudes individualizantes próprias da crônica e da narrativa propriamente histórica; culturaliza o indivíduo, dissociando-o de suas particularidades individuais e colocando-o além do discurso psicológico.

### III

A aplicação com que os paradigmas da ordem se devotaram a domesticar a subjetividade, o indivíduo e a história praticamente marcou indelévels limites à noção de cientificidade do conhecimento antropológico. Dizer que o princípio orientador dessa domesticação seja positivista é dizer pouco, uma vez que ele apenas expressaria a forma de enfrentamento da questão da subjetividade em prol da constituição de parâmetros legitimadores de um conhecimento objetivo. Na obra de Durkheim e na de Radcliffe-Brown é onde **esses parâmetros encontraram sua mais sistemática formulação**. E é igualmente na obra de ambos que a construção do campo sociológico (leia-se antropológico) encontrou sua mais persistente determinação à custa de uma erradicação de todo e qualquer psicologismo. É uma postura que não se explica inteiramente pela aplicação dos parâmetros positivistas, sendo muito própria da antropologia (leia-se sociologia) como uma disciplina autônoma. Antes, di-



ria, que é um “debate” que se dá no interior do próprio positivismo<sup>11</sup>. Já no que se refere à história, via sua naturalização – como se viu – os parâmetros positivistas são exercitados mas com conseqüências não-uniformes: com Radcliffe-Brown os ideais nomotéticos, com o sacrifício da história, são levados ao limite de suas potencialidades de construção de um saber objetivo (alvo de uma verdadeira ciência natural da sociedade); com Boas, ao contrário, não se sacrifica a história, mas ela é submetida às determinações do ideário cientificista das “Geisteswissenschaften”, nas quais a especificidade das ciências do espírito não elimina a exigência de objetividade e, se possível, o estabelecimento de leis culturais<sup>12</sup>. O certo é que os paradigmas da ordem sustentam um amplo e único, ainda que multifacetado, discurso fortemente marcado por seu caráter cientificista.

O quarto paradigma de nossa matriz disciplinar, que chamei de hermenêutico, abre seu espaço na antropologia primeiramente por uma negação radical daquele discurso cientificista exercitado pelos três outros paradigmas; em segundo lugar, por uma reformulação daqueles três elementos que haviam sido domesticados pelos paradigmas da ordem: a subjetividade que, liberada da coerção da objetividade, toma sua forma socializada, assumindo-se como *intersubjetividade*; o indivíduo, igualmente liberado das tentações do psicologismo, toma sua forma personalizada (portanto, o indivíduo socializado) e não teme assumir sua *individualidade*; e a história, desvencilhada das peias naturalistas que a tornavam totalmente exterior ao sujeito cognoscente, pois dela se esperava fosse objetiva, toma sua forma interiorizada e se assume como *historicidade*. Esses três elementos, assim reformulados, passam a atuar como fatores de desordem daquela antropologia que os interpretativistas tendem a chamar de “antropologia tradicional”, sustentada pelos paradigmas da ordem. O paradigma subjacente a essa “antropologia interpretativa” pode ser chamado de hermenêutico.

---

11. Essa questão em si mesma exigiria um tratamento aprofundado – o que sobrecarregaria desnecessariamente o texto. Diria apenas que o caráter cientificista que impregna os paradigmas da ordem é a expressão do positivismo, quer em sua manifestação primitiva, quer em sua manifestação moderna, neopositivista. Habermas oferece os melhores argumentos nesse sentido (Habermas, 1982).

12. Escrevendo sobre as concepções básicas da antropologia de Franz Boas, um de seus mais competentes estudiosos escreve que para Boas “os métodos histórico e físico (. . .) não eram mais abordagens alternativas. Na pesquisa antropológica, a história, ainda que subordinada à finalidade de lei científica, era não obstante prioritária a ela. Somente através da história leis culturais poderiam ser estabelecidas” (Stocking e George, 1982:12).

## A Categoria de (Des)Ordem e a Pós-Modernidade da Antropologia

Não me parece necessário ir além de uma simples menção às raízes filosóficas do paradigma. Vale apenas descartar qualquer univocidade na concepção hermenêutica.<sup>13</sup> Ao contrário, o que se verifica é uma verdadeira dispersão de influências nessa antropologia que se pretende nova. Nem a “hermenêutica ontológica” de Heidegger e Gadamer, nem a “hermenêutica metódica” de Betti ou de Hirsch, nem a “hermenêutica fenomenológica” de Ricoeur (e muito menos a “hermenêutica clássica” de Schleiermacher e Dilthey) dominam aquilo que prefiro chamar de “consciência hermenêutica” na Antropologia “pós-moderna”. Não obstante, não se está afirmando com isso que essa subjetivação da antropologia não envolva em si mesma uma certa controvérsia. Prefiro, por ora, retê-la como uma expressão nativa, originária no interior da comunidade dos interpretativistas e explicitada por um de seus mais credenciados representantes: o Professor Stephen Tyler, da Universidade de Rice, Texas<sup>14</sup>.

Provavelmente o indicador mais significativo do que se poderia chamar de pós-modernidade da disciplina está em sua vulnerabilidade talvez excessiva ao movimento hermenêutico<sup>15</sup>. O primeiro resultado dessa vulnerabilidade estaria na crítica às raízes iluministas, a saber, ao poder absoluto da razão e, com ela, da ciência, postas agora – razão e ciência – sob suspeita. Esta suspeição que teria sua ancestralidade mais remota em autores como Nietzsche, encontra sua formulação mais recente em dois pequenos livros, *La Condition Post-Moderne* (1979) e *Le Postmoderne Expliqué aux Enfants* (1986), ambos de Jean François Lyotard, igualmente interessantes e sérios, em que pese a ironia do último título. Neles, essa suspeição se expressa por uma rejeição de toda meta-teoria ou meta-discurso. Detenhamo-nos um pouco sobre o que Lyotard quer dizer com isso antes de retornarmos à questão específica da “antropologia interpretativa”. Quatro pontos eu gostaria de destacar: primeiro,

- 
13. A univocidade que se poderia admitir seria com relação à *Verstehen*, à compreensão, entendida como uma certa intuição ou empatia; e, quando aplicada à descrição do conhecimento etnográfico, envolveria uma crítica à experiência empática originária na pesquisa de campo Clifford, 1983:128, nota 23). Entretanto, fora do contexto da antropologia, essa *Verstehen* pouco teria a ver com empatia, da qual se distingue nitidamente.
  14. Dois textos de Stephen Tyler (1984 e 1986) devem ser lidos sobre sua concepção de uma antropologia pós-moderna, juntamente com uma interessante avaliação da modernidade e pós-modernidade da disciplina por Paul Rabinow (1986).
  15. A diversidade de posturas hermenêuticas é tanta que melhor seria tratá-la como um movimento, a exemplo do que tem ocorrido com a fenomenologia, a levarmos em conta as considerações de autores como Merleau-Ponty (1952-II), Gadamer (1977:130-181) ou Spiegelberg (1975, I:1-20).

que a condição pós-moderna se daria no interior de sociedades pós-industriais, de sociedades informatizadas, nas quais as transformações tecnológicas sobre o saber parecem ter sido consideráveis e que afetaram sobremaneira “suas duas principais funções: a pesquisa e a transmissão de conhecimentos” (Lyotard, 1979:12). Segundo, que a legitimidade desse saber não mais se sustentaria nos “meta-discursos”, nas grandes narrativas (*les grande récits*), bastante suspeitas aos olhos pós-modernos, como as que se encontram satelizadas em torno da idéia de emancipação, ordenadores de uma “multidão de acontecimentos: narrativa cristã de redenção do delito adâmico pelo amor, narrativa *aufklärer* da emancipação de ignorância e da servidão pelo conhecimento e igualitarismo, narrativa especulativa da realização da idéia universal pela dialética do concreto, narrativa marxista da emancipação da exploração e da alienação pela socialização do trabalho, narrativa capitalista da emancipação da pobreza pelo desenvolvimento técnico-industrial” (Lyotard, 1986:47). Terceiro, estando excluído o recurso às grandes narrativas como validação do discurso científico pós-moderno, “a pequena narrativa permanece a forma por excelência que toma a invenção imaginativa e, acima de tudo, na ciência” (Lyotard, 1979:98) – e é nesse sentido que entendo sua frase “O saber científico é uma espécie de discurso” (Lyotard, 1979:11). Quarto, o próprio consenso é dado como inatingível, e se ele seria a finalidade do diálogo, em realidade ele é apenas “um estado de discussões e não seu fim. Este é sobretudo a paralogia” (Lyotard, 1979:106).<sup>16</sup> É certo que Lyotard está discutindo aqui com Habermas, contra sua tese da possibilidade de um consenso, viabilizado por uma “pragmática universal”, que se sustenta – se assim posso simplificar – numa concepção de humanidade vista como um sujeito coletivo, universal, em busca de sua comum emancipação. Sem entrarmos nesse debate<sup>17</sup>, fica-nos a idéia de que essa condição pós-moderna, ainda que possa coexistir com condições modernas – pois como reitera o

---

16. De certo modo isso é o anarquismo epistemológico levado a extremos, não admitindo sequer, ao que tudo indica, a fecundidade relativa do paradigma Kuhniano. Mostrando que na pragmática científica a ênfase é posta na divergência (*dissentiment*), Lyotard entende que “O consenso é um horizonte jamais atingido. As pesquisas que se fazem sob a égide de um paradigma tendem a estabilizá-lo; elas são como a exploração de uma idéia tecnológica, econômica, artística” (1979:99). E ao conceber que o atingível seriam apenas paralogias (que entendo – seguindo o *Vocabulaire Philosophique* de Lalande – como sendo raciocínios falsos, ainda que de boa-fé), Lyotard parece inviabilizar qualquer ciência que se pretenda pós-moderna.

17. Richard Rorty, de tradição filosófica analítica, faz um cuidadoso exame da controvérsia Habermas/Lyotard, revelando que ambos se encontram em posições claramente opostas de tal modo que “qualquer coisa que Habermas consideraria uma abordagem teórica

## A Categoria de (Des)Ordem e a Pós-Modernidade da Antropologia

próprio Lyotard (1986), ela não se situa após o moderno, nem contra ele representa uma forte compulsão para a desordem (para um anarquismo epistemológico à la Feyerabend, se quisermos permanecer apenas no campo do conhecimento científico) e, portanto, estimula um sem-número de “experimentos” descomprometidos (“pequenas narrativas”), como os mais recentes desenvolvimentos da “antropologia interpretativa” estão a indicar.

### IV

A despeito de uma eventual condição pós-moderna prevalecente, tenho procurado entender o surgimento dessa “antropologia interpretativa” examinando a receptividade da consciência hermenêutica pela disciplina. Tradicionalmente ciosa de sua autonomia, enquanto disciplina, a Antropologia passou a incorporar um certo olhar filosófico, exprimindo não só um estranhamento com o outro – objeto trivial de sua prática – mas também consigo mesma. A expressão consagrada de Geertz de que “todos nós somos nativos” – que já tive a ocasião de comentar (Cardoso de Oliveira, 1985b:199) – pode ser entendida no amplo contexto do progresso da consciência hermenêutica. E vale se ter em conta que esse progresso não é exclusivo da Antropologia, mas atinge também, ainda que não igualmente, o conjunto de disciplinas que, no dizer de Giddens, convergem hoje para a elaboração de “teorias do social” (social theory)<sup>18</sup>. Porém, ao que tudo indica, **é na Antropologia** que essa consciência se radicaliza, a se julgar pelos mais recentes debates e pronunciamentos que têm tido lugar entre profissionais da área. No recente livro de dois dos mais ativos participantes dessa “antropologia interpretativa”, George Marcus e Michel Fischer (1986) defendem a disciplina como “crítica cultural” e o fazem num “momento experimental das ciências humanas”, como preferem classificar o período atual da Antropologia Cultural<sup>19</sup>. Um segundo livro, igual-

---

universalista, seria considerada por um Lyotard incrédulo como uma meta-narrativa. Qualquer coisa que abandone uma tal abordagem seria considerada por Habermas como neoconservadora (. . .)” (Rorty, 1985:162). Embora não se possa subscrever inteiramente essa interpretação, dado o seu simplismo, ela serve para indicar, no limite, a oposição entre os dois autores, a par do surgimento de uma terceira posição que, nesta oportunidade, não cabe examinar.

18. “ ‘Teoria social’, em minha opinião, estende-se sobre a ciência social. É um corpo de teoria partilhado por todas as disciplinas concernentes com o comportamento dos seres humanos. Por conseguinte ela não afeta apenas a sociologia, mas antropologia, economia, política, geografia humana, psicologia – a série completa das ciências sociais” (Giddens, 1984:219-220).
19. “Acreditamos que nosso exame do momento experimental da antropologia social e cultural, como o chamamos, revela também muito sobre sua tendência intelectual geral”

mente recente, é um verdadeiro debate que reuniu uma dezena de participantes na *School of American Research*, em Santa Fé, New México, em 1984, e foi editado pelo mesmo George Marcus e James Clifford (1986). Dentre os pronunciamentos mais radicais – e mais anárquicos – está o de Stephen Tyler, mencionado páginas atrás, para quem o pensamento científico não é senão “um modo arcaico de consciência” (1986:126). Ainda que se possa admitir sem muita dificuldade o caráter arcaico da consciência científica – nos termos do discurso hermenêutico –, vale perguntar sobre qual ou quais modalidades de saber se abriam para a Antropologia se, na visão de Tyler, nem a “representação”, nem a “metáfora”, nem a “alegoria”, nem a “tradução” e muito menos a “descrição” são formas válidas de etnografia<sup>20</sup>. Seria a “antropologia pós-moderna” apenas uma nova forma de meditação?<sup>21</sup>

Penso que a melhor maneira de encontrar uma certa coerência nessa nova antropologia é pensá-la a partir do paradigma hermenêutico, cujo núcleo está na própria noção de *Verstehen*, independentemente das diferentes modalidades de apreensão etnográfica – elas mesmas destinadas a se constituírem em verdadeiros “experimentos”. Nesse sentido, cabe retomar agora o paradigma naquilo que ele contribui para a constituição de um novo estilo de se fazer antropologia, onde a intersubjetividade, a individualidade e a historicidade passar a ser exercitadas pelo pesquisador. A meu ver, esse novo estilo seria o resultado do enfrentamento daquilo que Paul Rabinow chama de “crise da representação no escrever etnográfico” (1986: 251). Não é apenas o meta-discurso científico que é posto sob suspeita, consequência do anticientificismo

---

(Marcus e Fischer, 1986:VII). Depois de mencionarem que muito daquilo que acreditam ser desenvolvimentos da Antropologia Norte-Americana estende-se também para a Antropologia Britânica (esta vista como detentora de um paradigma mais sólido), os autores reconhecem uma forte influência da moderna Antropologia Francesa. “Nosso foco na situação americana, reflete assim um desenvolvimento histórico da antropologia em três tradições nacionais” (:VIII). E acrescentam: “Tais tradições permanecem sutilmente importantes, porém elas operam crescentemente menos como barreiras para comunicação e interação”. (:VIII).

20. É importante sublinhar aqui que pelo menos Marcus e Fischer não defendem qualquer tipo de monopolização da disciplina pela “antropologia interpretativa”, uma vez que ela própria alimenta “uma suspeita contra todos estilos totalizadores de conhecimento, incluindo o seu próprio estilo interpretativo”. Daí a ênfase posta por esses autores nos “experimentos” e no caráter crítico da disciplina.
21. Tyler conclui sua contribuição ao volume coletivo (Clifford & Marcus, 1986) com a seguinte afirmação: “Chamo etnografia um instrumento reflexivo porque nós não chegamos a ele nem como a um mapa cognitivo, nem como a um guia para a ação, nem mesmo como passatempo. Chegamos a ele como o início de uma forma diferente de jornada” (:140).

inerente ao paradigma hermenêutico<sup>22</sup>. É o próprio *autor* que passa a ser questionado frente ao saber do nativo. É sua *autoridade* até então incontestada que é posta em questão e fica sob suspeita<sup>23</sup>. Elege-se com isso uma sorte de *saber negociado*, produto de relações dialógicas<sup>24</sup> onde pesquisador e pesquisado articulam ou confrontam seus respectivos horizontes. As interpretações geradas nesse “encontro etnográfico” – tão bem exemplificadas em *Tuhami* (Crapanzano, 1980) – obedecem à dinâmica daquele que os hermenutas chamam de fusão de horizontes. E o texto que se procura elaborar como resultante final desse confronto (termo quem sabe melhor do que encontro) não pode estar mais submetido a um autor todo soberano, único intérprete de *seus* dados; mas deve integrar de alguma maneira o saber do *outro* e, se possível, ser polifônico, onde as vozes dos *outros* tenham a chance de serem ouvidas. Essa defesa da polifonia, que evidentemente não é unânime na comunidade dos “interpretativistas” e talvez exprima suas posturas mais radicais, parece ser, não obstante, um dos produtos mais interessantes dessa nova antropologia, se bem que possa resultar em seu desenvolvimento mais perverso.<sup>25</sup> Penso que uma Antropologia que pretenda continuar como uma disciplina autônoma e solidária (ainda que criticamente) com suas tradições (ou seus paradigmas da ordem), deveria trabalhar teoricamente (sem temer a teoria) tanto quanto na pesquisa de campo, com o problema hermenêutico da fusão de horizontes. Seria aceitar que tal como as linguagens<sup>26</sup>, os horizontes não se excluem de um modo absoluto, mas se interseccionam e muitas vezes se fundem. E propiciam, por conseguinte, o exercício pleno da intersubjetividade – que não se confunde com subjetividade – nos domínios

---

22. Esse anticientificismo se encontra originariamente na crítica da não consideração pela ciência das pré-condições não cognitivas que envolvem todo conhecimento o que, segundo Hubert Dreyfus, Heidegger teria sido o primeiro a denunciar (Dreyfus, 1985:233).

23. Um bom exemplo desse questionamento nos oferece Clifford, 1983.

24. “No diálogo nos estamos realmente interpretando” (Gadamer, 1984:63). Isto quer dizer que a interpretação não é adicional ao falar, ao dialogar; é intrínseca ao diálogo.

25. Bakhtin, falando sobre as novelas de Dostoyevski ou Dickens valoriza a polifonia nelas presente, dizendo que o novelista ideal é um ventríloquo (cit. in Clifford, 1983:137). Na antropologia um dos “experimentos” mais interessantes é o de Crapanzano (1985), que mereceu esclarecedor artigo-resenha de Mariza Peirano (1986) mostrando toda a complexidade da proposta do autor e as dificuldades em efetivá-las sem descaracterizar por completo a disciplina.

26. A idéia de “heteroglossia”, como a utiliza Bakhtin segundo a qual “as linguagens não se excluem, antes se interseccionam em muitas diferentes maneiras” (cit. in Clifford, 1983:142, nota 2) pode ser estendida não apenas às “culturas” e “subculturas” – como sugere Clifford (:143) – mas igualmente às “linguagens” (paradigmas) “faladas” nos domínios da matriz disciplinar.

privilegiados da investigação etnográfica. Investigação que revitaliza o pesquisador e o pesquisado enquanto individualidades explicitamente reconhecidas, uma vez que a própria biografia deste último pode ser a autobiografia do primeiro. E ao apreender a vida do *outro* (indivíduo, grupos ou povos), o faz em termos de historicidade, num tempo histórico do qual ele próprio pesquisador, não se exclui. A intersubjetividade, a individualidade e a historicidade parecem circunscrever a nova antropologia.

V

Para concluir, gostaria de voltar à questão da ordem e da desordem e de suas implicações com a matriz disciplinar da Antropologia. Haveria alguma possibilidade do paradigma hermenêutico compor com os paradigmas da ordem o mesmo campo epistemológico de tensão indicado na matriz disciplinar<sup>27</sup>, concorrendo assim para o enriquecimento da antropologia? A “antropologia interpretativa” pode ser efetivamente considerada como o melhor fruto do funcionamento do paradigma hermenêutico? Existe *uma* Antropologia Interpretativa? Vimos que ao menos alguns antropólogos, como Marcus e Fischer, admitem a coexistência dessa nova antropologia com as tradicionais, o que nos leva a acreditar que eles igualmente apostam nessa tensão – tensão que pode ser estimuladora de novos e novos experimentos. Quanto às questões seguintes, penso que o *estado da arte* da “antropologia interpretativa” (ou “crítica”, ou “dialógica”, ou “alegórica”, ou “pós-moderna”, etc.) já indica uma pluralidade de versões, algumas delas capazes de atualizar com melhor êxito as potencialidades do paradigma hermenêutico e assim contribuir para o enriquecimento da disciplina, aumentando e aprimorando a tensão entre seus paradigmas.

Para quem está tentando compreender a Antropologia de um ponto de vista histórico e como um conjunto se não articulado, ao menos articulável de formações discursivas, exemplificadas em suas diferentes “escolas”, não é muito adequado assumir posições de caráter epistemológico. Essas posições tendem muitas vezes a dogmatizar o nosso próprio discurso. Contudo, diante da ameaça de um desenvolvimento perverso do paradigma hermenêutico, gerando uma espécie de “interpretativismo”, não vejo como não me posicionar, sobretudo quando essa nova antropologia pode semear entre nós – através

---

27. Veja nota 5. Especialmente consultar a mesma conferência (1985b:200-201) sobre o estado de tensão da matriz disciplinar.

## A Categoria de (Des)Ordem e a Pós-Modernidade da Antropologia

de suas versões mais radicais – uma total descrença na razão, uma rejeição a qualquer teoria (inclusive as mais triviais “de médio alcance”) e a negação de uma experiência secular não apenas da Antropologia mas das Ciências Sociais. Em sua chamada pós-modernidade – que no Brasil não poderia ser mais do que uma força de expressão – a disciplina pode estar passando nos países pós-industriais por uma significativa crise. Mas mesmo nesses países, para falarmos com Habermas, a modernidade não se esgotou (Habermas, 1983) – se entendermos por isso que se não há mais espaço para a Razão, em seu sentido metafísico, há para *racionalidades regionais* como a que tem lugar no interior da própria Antropologia, como pretendi mostrar pelo exame da matriz disciplinar. Entendo, assim, que estamos observando – tal como Paul Ricoeur reconheceu relativamente à Fenomenologia (1969:10-15) – uma espécie de *enxerto (la greffe)* hermenêutico na Antropologia. E é nesses termos que devemos avaliar a fecundidade do problema hermenêutico. E quem sabe aguardar a emergência de uma “nova ordem”, como uma progressiva domesticação da desordem (inaugurada pela introdução da intersubjetividade, da individualidade e da historicidade na disciplina, que seria o resultado previsível do ethos científico e não necessariamente cientificista) da Antropologia. Minha posição pessoal é a de que o enxerto do problema hermenêutico na disciplina veio efetivamente enriquecê-la na medida em que, graças ao exercício contínuo da suspeita (da teoria, do autor, da exclusividade do conhecimento científico, etc.), introduziu uma perspectiva crítica sistemática sobre as diferentes modalidades de saber. Diria que a consciência hermenêutica nela enraizada, tirou-lhe o vezo dogmático, tornando-a uma disciplina sensível não apenas à relatividade de culturas outras que a do pesquisador – e sobre as quais tradicionalmente se debruça –, mas também às “culturas” interiores à disciplina, isto é, aos seus paradigmas<sup>28</sup>. Finalmente, tornou a questão epistemológica um problema de consideração inevitável para qualquer investigação etnográfica que se pretenda contemporânea e consistente com a atualidade (modernidade ou pós-modernidade, não importa) da Antropologia.

---

28. Nunca será demasiado sublinhar que a disciplina, contaminada pela consciência hermenêutica, ficará sempre em condições de se interditar a toda e qualquer busca de conciliação entre seus paradigmas (posto que originariamente inconciliáveis), substituindo-a pela reflexão crítica permanentemente voltada para esse estado de tensão mencionado na nota anterior; o que significa eliminar a possibilidade de qualquer forma de ecletismo.



## BIBLIOGRAFIA

- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1984. Leituras de Rivers. *Trabalhos de Ciências Sociais*. Série Antropologia 39. Fundação Universidade de Brasília.
- \_\_\_\_\_. 1985(a). 'A Categoria da Causalidade' na Formação da Antropologia. *Anuário Antropológico* 83:11-52.
- \_\_\_\_\_. 1985(b). Tempo e Tradição: Interpretando a Antropologia. *Anuário Antropológico* 84:191-203.
- CLIFFORD, James. 1983. On Ethnographic Authority. *Representations* 12:128-146.
- CLIFFORD, James e George E. MARCUS (orgs.) 1986. *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press.
- CRAPANZANO, Vincent. 1980. *Tuhami: Portrait of Moroccan*. Chicago. The University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. 1985. *Waiting: the Whites in South Africa*. Nova Iorque: Randon House.
- DREYFUS, Hubert L. 1985. "Holism and Hermeneutics" In *Hermeneutics and Praxis* (Robert Hollinger, org.). Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press:227-247.
- DUMONT, Louis. 1983. *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Editions du Seuil.
- EVANS-PRITCHARD, Edward. 1981. *A History of Anthropological Thought*. Nova Iorque: Basic Books, Inc. Publishers.
- GADAMER, Hans-Georg. 1977. "The Phenomenological Movement" In *Philosophical Hermeneutics* (David E. Linge, trad. e org.). Berkeley: University of California Press: 130-181.
- \_\_\_\_\_. 1984. "The hermeneutics of suspicion" In *Hermeneutics: Questions and Prospects* (Gary Shapiro e Alan Sica, orgs.). Amherst: The University of Massachusetts Press:54-65.
- GIDDENS, Anthony. 1984. "Hermeneutics and Social Theory" In *Hermeneutics: Questions and Prospects* (Gary Shapiro e Alan Sica, orgs.). 215-230.
- HABERMAS, Jürgen. 1982. *Conhecimento e Interesse*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- \_\_\_\_\_. 1983. "Modernity – An Incomplete Project" In *The Anti-Aesthetic Essays on Postmodern Culture* (Hal Foster, org.). Port Townsend, Washington: Bay Press:3-15.
- HUSSERL, Edmund. 1976. *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendentale*. Paris: Éditions Gallimard.
- LYOTARD, Jean-François. 1986. *Le Postmoderne expliqué aux enfants. Correspondence 1982-1985*. Paris: Éditions Galilée.
- \_\_\_\_\_. 1979. *La Condition Postmoderne*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- MARCUS, George e Michael FISCHER. 1986. *Anthropology as a Cultural Critique*. Chicago: University of Chicago Press.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 1952. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Librairie Gallimard.
- PEIRANO, Mariza G. S.. 1986. "O Encontro Etnográfico e o Diálogo Teórico" In *Trabalhos de Ciências Sociais*. Série Antropologia 53. Fundação Universidade de Brasília. (tb. in *Anuário Antropológico* 85, no prelo).
- RABINOW, Paul. 1986. "Representations are social facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology" In Clifford e Marcus:234-261.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred R.. 1957. *A Natural Science of Society*. Illinois: The Free Press.
- RICOEUR, Paul. 1969. *Le Conflit des Interpretations: Essais d'Hermeneutique*. Paris: Éditions du Seuil.
- RORTY, Richard. 1985. "Habermas and Lyotard on Post-modernity" In *Habermas and Modernity* (Richard J. Bernstein, org.). Cambridge, Mass.: MIT Press:161-175.

## A Categoria de (Des)Ordem e a Pós-Modernidade da Antropologia

- SPIEGELBERG, Herbert. 1965. *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, 2 vols., The Hague: Nijhoff.
- STOCKING, Jr., GEORGE, W.. 1982. *A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883-1911*. Chicago: the University of Chicago Press.
- TYLER, Stephen. 1986. "Post-modern Ethnography: From Document of the Occult to the Occult Document" In Clifford e Marcus: 122-140.
- · 1984. "Postmodern Anthropology" In *Proceedings of the Anthropological Society* (Phillis Chock, org.).



## Teoria Da Identidade: Uma Crítica<sup>1</sup>

GUILLERMO RAÚL RUBEN

### *Introdução*

Meu propósito neste trabalho é indagar a respeito da relação entre valor heurístico e intencionalidade política, no interior da teoria da identidade. Para tanto, será necessário traçar rapidamente o itinerário histórico da teoria da identidade, pois o conhecimento deste percurso permitirá atingir o duplo objetivo de: uma visão da significativa importância política que a noção de identidade adota em algumas das modernas formas de organização social, assim como seus limites operativos para produção de conhecimentos científicos sobre os processos sociais nos quais, muitas vezes, a própria noção de identidade aparece como a protagonista principal.

Assim, no desenvolvimento do pensamento social contemporâneo é possível distinguir, no mínimo, três circunstâncias nas quais a teoria da identidade assume um papel crucial. Estas três circunstâncias históricas são: a Alemanha do final do século XVIII e começos do século XIX; os Estados Unidos das primeiras décadas no século e a atual retomada pelas ciências sociais do ocidente – e pela antropologia em particular – da noção de identidade como uma dimensão central nos seus paradigmas explicativos.

Analisarei pois, de maneira breve, cada um destes três recortes históricos que, na minha opinião, são fundamentais para a compreensão da problemática focalizada neste trabalho.

---

1. Uma versão preliminar deste trabalho foi apresentada no seminário "Relações de Trabalho e Relações de Poder: Mudanças e Permanências", Fortaleza, novembro de 1986. Agradeço ao Dr. Roberto Cardoso de Oliveira seus valiosos comentários para a redação desta versão.

*Identidade e Política: A Alemanha Após a Revolução Francesa*

A Alemanha do final do século XVIII e começo do século XIX, precisamente a Alemanha que observa os acontecimentos e desdobramentos do movimento revolucionário francês de 1789, é constituída por uma somatória de povos relativamente homogêneos, embora despossuídos de uma organização política única, de um território único e indivisível, assim como da idéia de nação que a França revolucionária instaura definitivamente no mundo. Alguns dos mais sensíveis observadores contemporâneos destes acontecimentos testemunham a *insuficiência* ou *atraso* dos povos alemães. Bons exemplos disto são: Fichte (1980)<sup>2</sup>. Goethe<sup>3</sup> e, posteriormente, o próprio Marx (1977) que faz variadas e agudas referências sobre este pretenso atraso político na organização da vida social dos povos germânicos desta época.

É neste contexto que surge ou é retomado – com sua expressão moderna – um conjunto de conceitos e noções que atravessarão o pensamento social contemporâneo. Tal conjunto é constituído pelas noções de cultura, raça, etnia e, especialmente, pela noção de identidade. Vejamos como esta última era empregada no interior desse contexto que marca – como foi dito – o primeiro momento de sua utilização no sentido moderno.

O fato, anteriormente mencionado, da carência de unidade dos povos germânicos imediatamente após a revolução francesa (e a conseqüente expansão das idéias e práticas revolucionárias) constituiu um motivo de preocupação tanto de intelectuais como de políticos alemães. Como ressaltamos, esta preocupação era vista por alguns como um atraso, uma insuficiência na vida social e política alemã. Entretanto, um destes intelectuais merece um lugar de destaque por se tratar de uma espécie de etnógrafo da sociedade alemã daquela época e por ter sido o responsável pela primeira teoria sistemática da identidade social; refiro-me a G. F. W. Hegel.

Nos *Ecrits Politiques* (1977), Hegel reconhece que as antigas relações que permitiam uma relativa unidade entre os diferentes povos germânicos (identidade de cultura, identidade de língua e, especialmente, identidade de religião) foram transformadas (superadas?) por múltiplos acontecimentos. Diz ele: “. . . à notre époque, il peut se trouver un lien aussi lâche ou même une absence complète de liens entre les membres d'un état” (1985:79).

---

2. Ver também Mondolfo, 1946.

3. Segundo Pierre Villar “. . . Goethe, em Valmy, afirmava ter testemunhado o nascimento de uma nova era quando ouviu os soldados gritarem 'longa vida para a Nação' ”. (Villar, 1979).

Assim, o autor escolhido por mim como paradigmático para o estudo desta primeira versão da moderna teoria da identidade, a partir de uma constatação empírica das condições da sua própria sociedade – procedimento que mais tarde a etnografia tornaria sistemático – afirma a ausência de vínculos suficientemente solidários para propiciar a agregação e a consolidação de um estado nacional na Alemanha do começo do século XIX. Nas palavras de Hegel: “tout indique qu'on ne peut plus considérer l'Allemagne comme un état unique et solidaire, mais seulement comme une multitude d'états indépendants et essentiellement souverains” (1977: 49).

A este tipo de relação ausente, ou melhor, a esta classe de relações que funcionam como garantia de agregação da sociedade, à reunião entre os indivíduos e sua sociedade, Hegel denomina identidade e diz, textualmente: “. . . L'identité en ce domain (de la langue, la culture et la religion), ancien pilier de l'unité des peuples, est à mettre aujourd'hui au nombre des contingences, dont la diversité de formes n'empêche pas une population de constituer un pouvoir d'état” (1977:47)<sup>4</sup>.

Estas diversidades, consideradas por Hegel como conjuntos etnográficos diferentes – diversidade cultural – somam-se às diferenças que reconhecem sua origem em situações de classe social *latu sensu* (diferenças de riqueza e *status* para o autor), ou seja, a desigualdade social. Diz Hegel: “. . . la diversité des langues et des dialectiques, qui rend la séparation plus aigue encore que l'incompréhension totale, la différence des moeurs et de la culture, parmi les classes séparées. . .” (1977:48). É fácil concluir que na formulação da filosofia hegeliana, dentro da qual a noção de identidade ocupa um lugar central, as relações entre a diversidade cultural e a desigualdade social constituem, a partir desse momento, um motivo de preocupação<sup>5</sup>.

Para não nos estendermos demais nesta exploração sobre a noção de identidade dentro do pensamento hegeliano, gostaria de reter provisoriamente os argumentos centrais que se encontram nos *Ecrits Politiques*. São eles: 1) a natureza empírica da constatação hegeliana sobre a diversidade e desigualdade entre os diferentes povos germânicos. Também é de natureza empírica a

- 
4. A tradição filosófica anterior a Hegel, especialmente Herder, sustentava a presença de um *Volkgeist* essencial, particular e irreduzível a cada cultura. O *Volkgeist* constitui a explicação romântica da diversidade cultural, assim como a dimensão presente em cada sociedade para sua agregação social, isto é, a reunião entre os indivíduos e suas sociedades. Hegel parece tanto se dirigir à verificação da crise deste *Volkgeist* como à da filosofia que o sustenta. Ver Herder, 1964.
  5. Em relação ao lugar que ocupa a problemática da identidade no interior do pensamento hegeliano, ver Habermas, 1975:86 e seguintes.

afirmação sobre a ausência, ou a crescente perda de valor, as antigas dimensões que permitiram a agregação da sociedade que Hegel observa (identidade de cultura, de língua e de religião); 2) o emprego da noção de identidade para se referir a esta dimensão aparentemente ausente na sociedade alemã, embora para o autor esta seja uma condição universal da unidade de qualquer sociedade. Destacamos também o reconhecimento que faz Hegel desta dimensão como universal e contingente ao mesmo tempo<sup>6</sup>; 3) a necessidade de instauração de uma nova relação de identidade que substitua a relação de identidade de língua, cultura e religião “. . . ancien pilier de l'unité des peuples. . .” (:47) propiciando a agregação e consolidação da diversidade dos povos germânicos num único território e numa única nação.

Para finalizar, é também importante lembrar o emprego que Hegel faz da noção de *espírito* e sua relação com a problemática da identidade. Neste sentido, qualquer relação de identidade instaura na sociedade a existência de “uma consciência de si para uma consciência de si, inicialmente como um outro para um outro. Eu [diz Hegel] contemplo naquele Eu, imediatamente, a mim mesmo; mas contemplo também um objeto, que é imediatamente existente e – como Eu – é absolutamente outro e independente diante de mim”<sup>7</sup>.

Esta consciência de um *si generalizado* é o que Hegel denomina de “Espírito”: o fato de saber-se (o Eu e o Outro) reconhecidos num si generalizado, num outro universal, constitui para Hegel toda relação de identidade. O autor refere-se precisamente a esta relação quando fala da ausência de identidade entre os diferentes membros da sociedade alemã da sua época: *uma dimensão na qual seja possível o reconhecimento do diferente (e do desigual) como uma unidade*.

Como é sabido, Hegel diz que cabe à filosofia construir esta dimensão para a sociedade moderna. Assim, ele tomará esta tarefa para si na formulação da sua teoria sobre a constituição do estado, isto é, a forma moderna da relação entre o Eu e a Sociedade, ou em outras palavras, a relação pela qual a sociedade moderna assegura a sua identidade, a sua agregação, apesar das diferenças e das desigualdades empiricamente verificadas (Habermas, 1975:49-11).

---

6. A universalidade como valor no pensamento hegeliano é bem conhecida. Uma boa análise da relação entre o pensamento monádico de Herder e o universalismo de Hegel encontra-se em Dumont, 1985. Ver, especialmente, pp. 123 e seguintes.

7. Hegel, *Enciclopaedia*, p. 430, apud Habermas, op. cit. 79. Destacamos, *en passant*, a relação entre o Eu e o Outro tão cara à nossa antropologia moderna por constituir sua própria noção de identidade.

## Teoria da Identidade: Uma Crítica

Abandono provisoriamente esta breve análise da noção de identidade na sua formulação hegeliana, assinalando que nestas considerações devemos prestar atenção tanto às dimensões substantivas para a compreensão da sociedade contemporânea ao autor (a ruptura entre o Eu e a Sociedade), quanto às suas intenções políticas e mobilizantes, de maneira que a noção de identidade no interior do estado minimiza as diferenças e contribui com o projeto de consolidação territorial da sociedade. Era esta, na nossa opinião, a principal pretensão de Hegel nos *Ecrits Politiques*. Voltarei depois a estas considerações.

### *Identidade e Sociedade: Os Estados Unidos do Começo do Século XX*

De forma análoga ao procedimento que empreguei na análise anterior dedicada à noção de identidade na Alemanha segundo Hegel, escolherei um autor paradigmático para ilustrar esta segunda versão da noção de identidade.

Neste caso, o autor que me parece mais significativo é George Herbert Mead, intelectual norte-americano de incisiva penetração no pensamento social desse país durante as primeiras décadas do presente século, especialmente relacionado ao interacionismo simbólico.<sup>8</sup> Como no caso anterior, não pretendo efetuar um estudo completo do pensamento mediano, pois resultaria simplesmente impossível no contexto deste trabalho. Seleccionarei, então, os aspectos e idéias mais significativos para dar continuidade às minhas indagações a respeito do percurso histórico da noção de identidade, deixando em evidência como, no seu interior, se combinam valores heurísticos e intencionalidades políticas.

Como acabo de mencionar, Mead produz sua obra nos Estados Unidos do começo do século. Trata-se de um período difícil na história desse país, período da definitiva consolidação da sociedade americana. Os múltiplos grupos migratórios, provenientes dos mais diversos horizontes étnicos, ingressavam numa sociedade já organizada para desenvolver uma forte estratificação em classes sociais.

Certamente, Mead é sensível a esta situação, na qual as constatações hegelianas são ainda mais pertinentes do que em qualquer outro caso: a ausência de uma identidade de cultura, de língua e de religião entre os grupos

---

8. A obra escrita por Mead é extremamente vasta. Farei referência, em especial, a Mead, 1972. São importantes também os prefácios a esta edição da autoria de Charles Morris e Gino Germani.



que formam a população americana. Entretanto, uma diferença entre as duas sociedades – a Alemanha de Hegel e os Estados Unidos de Mead – é extremamente significativa e, mesmo sem fazer uma aprofundada análise comparativa, seria impossível deixar de mencioná-la: a presença nos EUA de uma organização política única, um estado único e universal para toda a sociedade americana. Trata-se pois, daquela dimensão cuja ausência Hegel reclamava para a Alemanha, dimensão que ele mesmo entendia como portadora de contingências substantivamente dotadas para a formulação de uma identidade racional na sociedade moderna.

Continuando nessa comparação, tudo indica que Mead raciocina a partir da constatação de uma situação oposta à encontrada por Hegel na Alemanha. Vejamos isto mais detalhadamente. Como demonstrei anteriormente no caso da Alemanha, Hegel realiza um movimento que tem sua origem na constatação da falta de unidade política numa sociedade relativamente homogênea. Ele procura formular a construção dessa unidade, incluindo a noção de identidade na sua teoria do Estado. Mead parece realizar o movimento oposto. Considerando que a sociedade americana da sua época já possuía aquela unidade de organização (o Estado) única e indivisível, Mead está preocupado com a própria sociedade e sua falta de identidade universal. Mas não pôde visar à construção desta identidade na teoria do Estado – como Hegel – uma vez que este já estava completamente consolidado.

Em termos que, não ignoro, são um tanto grosseiros, poder-se-ia representar esta oposição polar da seguinte maneira: a identidade na Alemanha é a necessidade de uma sociedade relativamente homogênea e consolidada, embora despossuída de uma organização política única. A identidade nos EUA é a necessidade de um Estado constituído e consolidado, embora despossuído de uma sociedade relativamente homogênea. Tanto Hegel como Mead souberam entender estas necessidades e formularam suas respectivas versões de uma única teoria da identidade. Certamente, com a compreensão mais completa do pensamento de Mead, esta oposição cobrará maior inteligibilidade. Examinemos, pois, este pensamento.

Entre os especialistas do pensamento de Mead parece não pairar qualquer dúvida acerca da decisiva influência da filosofia hegeliana na obra do autor americano (ver especialmente, Holland, 1979; Strauss, 1964). Sem o propósito de contribuir para o fortalecimento desta hipótese, o certo é que Mead formula um conceito chave no seu pensamento: o conceito do "outro

Tarde) e a *contrainte* de Durkheim), grafado por Mead com o termo “conversação das atitudes” (:130).

Quando Mead se refere à sociedade organizada pensa numa sociedade sem conflitos e sem maldade, na qual o outro generalizado de toda a sociedade instrui a presença de uma única identidade. Devemos dizer também, finalmente, que este caminho representa para ele a forma pela qual se poderia construir uma sociedade universal. Entretanto, para o autor, as nações não têm aprendido ainda a adotar o papel do outro e a participar consciente e moralmente nos mais amplos processos sociais; sem “eu” não atua ainda no cenário preparado para um “mim” internacional (Morris, 1972:40). Isto constitui, sem dúvida, seu mais forte argumento para defender o fortalecimento prévio das sociedades nacionais, organizadas numa unidade de identidade.

Parece-me que reuni as condições mínimas para estabelecer uma última relação entre o pensamento de Hegel e o de Mead, com referência à formulação clássica da teoria da identidade. Em oposição à preocupação de Hegel, que reflete sobre o problema colocado pela presença de uma multiplicidade de “Estados soberanos” no interior de uma sociedade considerada como unidade (apesar das diferenças), Mead se defronta com a multiplicidade de formas sociais sob a hegemonia de um Estado único e de uma única territorialidade. É nestas preocupações, cuja procedência empírica já foi assinalada, e suas correspondentes resoluções, que se centram as diferenças – como também as semelhanças – entre os dois autores que escolhi para o estudo da formulação histórica da teoria clássica da identidade.

Estabeleçamos isto claramente: o conceito de identidade é levado por Hegel para o interior do Estado considerado como um Todo, onde se minimizam as diferenças e as desigualdades e se racionaliza uma unidade que contém a multiplicidade. Este é o idealismo em Hegel. Para Mead, o caminho é inverso: o conceito de identidade é levado ao interior da sociedade através do “outro generalizado”, que permite a formulação – também ideal – de um modelo de *sociedade organizada* na qual a presença deste “outro generalizado” (único e universal para toda a sociedade) minimiza conflitos, diferenças e desigualdades. Este é o idealismo em Mead.

Gostaria de fazer uma última reflexão antes de finalizar esta parte consagrada à análise da formulação histórica da teoria clássica da identidade. Esta reflexão não se dirige – como tenho feito até agora – às diferenças empíricas (a Alemanha de 1800, os EUA de 1900), ou às interpretações que Hegel e Mead realizaram, respectivamente. Ao contrário, pretendo finalizar assinalan-

generalizado” que, por muitas razões, pode ser assimilado à idéia hegeliana de “espírito” ou de “si generalizado”<sup>9</sup>.

Mas, o que significa “outro generalizado” para Mead? Significa a dimensão que viabiliza a integração de toda e qualquer sociedade, pois permite uma *relação comum de identidade*. Dado que Mead é autor do chamado interacionismo simbólico, ele localiza o “outro generalizado” nos sistemas de atitudes que são semelhantes (iguais) para todos os membros de qualquer sociedade. Estes sistemas, diz Mead, são construídos numa relação constante entre o eu/nós/tu (outro) e o mundo. Mead está claramente interessado em encontrar uma explicação social para as condutas individuais – como obriga a melhor tradição sociológica – sobretudo, pela marca muito densa do condutivismo-empiricista da época que estamos focalizando. Como é sabido, o traço mais significativo do condutivismo é, justamente, desprezar a possibilidade de adaptação às novas situações históricas, assim como desprezar também a presença de dimensões inconscientes nos sistemas de atitudes e nas condutas sociais dos indivíduos.

Ora, para Mead, o indivíduo não pode “ser” senão alguém singularizado pelo conjunto das circunstâncias sociais que acompanham seu nascimento e seu desenvolvimento. Tais circunstâncias são, para Mead, de natureza histórica, cultural e social; constituem uma somatória, ou melhor, uma média estatística das atitudes e dos papéis sociais alheios (dos outros) e é esta dimensão da identidade da sociedade como um todo que Mead denomina de “outro generalizado”. Exagerando na simplicidade, mas em benefício de uma exposição mais clara, Mead diria que todas as possibilidades de desempenho social dos diferentes indivíduos no interior dos diferentes grupos são reunidas numa atitude geral, algo assim como a *forma de ser* da sociedade<sup>10</sup>.

A cisão entre o eu e a sociedade, aquele velho problema hegeliano, é recolocada novamente e resolvida não mais dentro de um Estado que minimiza as diferenças mas, segundo os termos de Mead, dentro de uma sociedade organizada onde todos os indivíduos que a ela pertencem se reconhecem pela presença do *outro generalizado*, categoria que se situa entre a *imitação* (de

---

9. É importante destacar que a obra de referência de Mead, *Espiritu, Persona y Sociedad*, tradução do inglês *Mind, Self and Society*, tem na versão alemã o título *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt, 1968.

10. Ficam claras nestas formulações de Mead as idéias que mais tarde serão encontradas em Kardiner, Dufrenne e, de modo geral, na chamada escola da cultura e personalidade: M. Mead, R. Linton, etc.

do as semelhanças entre ambas as formulações originais da teoria clássica da identidade.

Neste sentido, sugiro a seguinte hipótese: a noção de identidade tal como formulada no seu contexto original, especialmente nos autores que escolhi como paradigmáticos, permite uma reflexão sobre o processo social que implica a minimização das contradições reais, dos conflitos, das diferenças e das desigualdades. Estas contradições reais de toda sociedade aparecem atenuadas, ora no interior do estado (Hegel), ora no interior da sociedade (Mead). Ambas as soluções representam, pois, *estratégias políticas instruídas por uma teoria da identidade que, neste seu contexto original, apresenta-se como a teoria da não contradição, como a teoria da unidade, como a teoria da não diferença.*

Ora, no interior das ciências sociais contemporâneas, especialmente no interior da antropologia social, a noção de identidade é imediatamente remetida para um contexto no qual se privilegiam a multiplicidade, a diferença e o contraste. Aparentemente, pois, a teoria da identidade construída e utilizada pelas ciências sociais ocidentais reúne um conjunto de atributos opostos ao conjunto que acompanha a teoria da identidade na sua formulação clássica. Com efeito, parece tratar-se de uma passagem teórica difícil que transmita da unidade para a multiplicidade, da homogeneidade para a heterogeneidade. O que há por trás desta “metamorfose” teórica? Será possível discriminar algumas dimensões teóricas que permitam estabelecer o parentesco entre o conjunto de formulações clássicas da teoria da identidade e estas outras, produto do pensamento social contemporâneo? Também parece legítimo indagar se as transformações registradas na superfície da sociedade moderna são de tal magnitude que permitem que um mesmo conjunto teórico instrua estratégias políticas tão polarizadas. É necessário, por último, levar em consideração a possibilidade de se tratar de dois conjuntos de teorias completamente autônomos, isto é, responder pela negativa à nossa primeira pergunta e partir para a formulação epistemológica da teoria da identidade contemporânea como um conjunto teórico independente daquele até aqui abordado.

Estes problemas mapeiam o percurso que temos pela frente. Encaminharei na última seção deste ensaio alguns elementos que acredito pertinentes para sua análise.

*A Teoria da Identidade no Pensamento Social Contemporâneo:  
A Permanência do Irredutível*

A hipótese que quero trazer à discussão pretende demonstrar que as contradições que acabo de mencionar entre a formulação clássica da teoria da identidade e a formulação da mesma teoria pelas ciências sociais contemporâneas representam contradições superficiais, pois, de fato, trata-se de um único conjunto teórico que é acionado em contextos históricos diferentes. É preciso advertir para a dificuldade inerente desta hipótese decorrente da ausência – no interior das ciências sociais contemporâneas – de um consenso em relação ao significado da noção de identidade. Existem, como sabemos, tantas definições desta noção quantos empregos diferentes da mesma, o que me impede de submeter a noção de identidade, na sua expressão moderna, a um tratamento análogo ao até agora realizado, ou seja, a escolha de um caso paradigmático.

Para resolver este impasse metodológico começarei, paradoxalmente, pela construção de uma nova e provisória definição de identidade, embora sem o sentido tradicional e com a intenção de reconhecer o tipo de fenômenos que universalmente são designados sob esta noção. Trata-se, pois, de uma definição dogmática e paradigmática, uma interpretação das idéias que as ciências sociais nos propõem a respeito da noção de identidade.

No nível de abstração que proponho operar parece não ter sentido tratar de uma identidade adscritiva, étnica, lingüística, religiosa, política, contrastiva, sexual, nacional, cultural, ideológica, camponesa, proletária, urbana, processual ou, finalmente, estrutural, pois o que interessa definir, como foi dito, é o tipo de fenômenos que se vinculam correntemente à versão atual da noção em questão. É este tipo de fenômenos que interessa deixar claro, definir, neste momento. Neste sentido, *a definição da noção de identidade é a determinação e certa dimensão irredutível da qual toda sociedade ou grupo humano seria portador*<sup>11</sup>.

O leitor poderia pensar que esta não é a idéia de identidade das ciências sociais, mas a minha própria, e que nada tem a ver com os empregos da noção de identidade contemporânea. Não me proponho fundamentar aqui o porquê da atribuição destas propriedades à noção em pauta. No entanto, ao longo da demonstração, o leitor perceberá que tal ausência é plenamente justificada, já que a noção que nos ocupa é sempre remetida a *outra* que a torna inteligí-

---

11. Irredutível: literalmente, de indecomponível.

vel, ou seja, a atual noção de identidade parece completamente desprovida de bases epistemológicas firmes, exceto as que estamos colocando em evidência<sup>12</sup>.

Defino pois, a noção de irredutibilidade como constitutiva da definição atual da teoria da identidade. O que significa exatamente irredutibilidade? Que tipo de fenômenos devemos entender quando afirmo que a teoria da identidade é a determinação de uma dimensão irredutível a toda sociedade ou grupo humano? Para uma melhor compreensão destes problemas é necessário, previamente, estabelecer as relações que, no meu entender, existem e podem ser discriminadas entre a teoria da identidade na sua formulação clássica e a teoria tal como acabam de definir. Trata-se do primeiro passo para demonstrar a pertinência a um mesmo conjunto teórico de ambas as versões históricas. Examinemos então estas relações.

Na primeira parte deste ensaio esforcei-me por demonstrar em que medida a presença da categoria "outro" era constitutiva da formulação da teoria clássica. Não me parece necessário insistir na importância que esta mesma categoria adquire na versão atual. Direi mais: a categoria "outro" aparece como condição para a formulação da sua versão contemporânea. Verificada tal continuidade poderíamos, simplesmente, dar por demonstrada a hipótese inicial, ou seja, a homogeneidade teórica entre a teoria clássica e sua versão moderna. Mas isto não é suficiente. A importância que as ciências sociais consagram à noção de "outro" é tributária de muitas fontes, algumas das quais bem intencionadas, como o reconhecimento formal do outro com a legitimidade de seu mundo e, desta maneira, com os mesmos direitos (de desenvolvê-lo e nele se desenvolver) que gozam os "eus", ou melhor, o "nós"; o que, a rigor, significaria algo parecido à instauração da igualdade dos direitos universais. Apesar das falácias que este reconhecimento traz no seu bojo, não me preocuparei com uma crítica ao velho relativismo cultural que já desenvolvi em outro trabalho (Ruben, 1984). Parece necessário insistir, entretanto, no fato de que esta descoberta do outro não diz respeito exclusivamente a um momento teórico: é, fundamentalmente, um movimento de práticas sociais que caracterizam a modernidade e reconhecem suas origens nas

---

12. De fato, esta afirmação, mais do que um axioma, é uma das conclusões a que cheguei depois de um período de pesquisas teóricas e empíricas. Os resultados destas pesquisas não se encontram ainda em uma publicação de circulação mais ampla. Posso remeter ao leitor os trabalhos mimeografados, como, por exemplo "Identidade e Nacionalidade na Sociedade": FASEP/UNICAMP: 1984, e "Teses Iniciais a Respeito da Relação entre Índio/Nacionalidade no Brasil", MPEG/CNPq/UNICAMP: maio de 1985.

grandes descobertas que, a partir de 1500, a comunidade europeia realiza (Todorov, 1983). Muito mais tarde, o "outro" estará implicado também no surgimento dos movimentos de independência, de liberação nacional, das autonomias e da formação das modernas nacionalidades. O "outro", desta maneira, parece adquirir um status de sujeito histórico legítimo.

Mas é necessário voltar ao meu ponto de partida, isto é, à pergunta sobre o tipo de relações que se verifica entre a formulação clássica da teoria da identidade e sua formulação atual pelas ciências sociais. Certamente, a categoria "outro" é uma destas relações. Porém, existem diferenças importantes entre os "outros" da teoria clássica e os "outros" das teorias contemporâneas, diferenças essas, não no sentido de viabilizar a formulação de um conjunto teórico autônomo, mas no de permitir estabelecer com maior precisão o parentesco que relaciona ambas as formulações teóricas e que, também mediante sua análise, permitem uma maior inteligibilidade do conceito de irredutibilidade antes mencionado. Vejamos, pois, quais as diferenças localizadas na categoria "outro" nas duas versões da teoria da identidade.

A diferença principal reside no fato de que, em oposição à versão clássica, onde o "outro" é sempre um semelhante definido como simultaneamente idêntico e diferente (tanto em Hegel como em Mead), embora também próximo e necessário para a constituição de uma sociedade "unida"; na versão contemporânea a categoria "outro" é imediatamente remetida ao distante e é sistematicamente definida como o diverso – em alguns casos também como o desigual. Em outras palavras, a versão contemporânea da teoria da identidade opera *descentralizando* o "outro" do próprio universo e colocando-o além dos limites do grupo. No mesmo movimento, a teoria se encarrega de formular a dimensão – a condição – de irredutibilidade, isto é, os limites, as condições necessárias para a permanência do "outro" como diferente, distante, único e irredutível.

Antes de abordar a questão da irredutibilidade, devo dizer que este processo de descentralização que se verifica no *corpus* da versão moderna é tributário de um longo percurso teórico. Uma parte importante deste percurso foi, e ainda é, de responsabilidade da teoria antropológica. Porém, para efeito de demonstração, parece imprescindível indicar, neste sentido, um momento que, na nossa opinião, é crucial na formulação teórica deste processo descentralizador. Tal momento encontra-se de novo claramente explicitado no interior do pensamento social americano, precisamente na obra de Hans Gerth e C. Wright Mills (1963). Estes autores são conhecidos por suas obras sociológicas de inspiração weberiana, assim como por suas posições políticas liberais. A

## Teoria da Identidade: Uma Crítica

bem da verdade, este movimento' é muito mais generoso: a velha "sociologia dos povos", os esquemas culturalistas de Margaret Mead e Ralph Linton, as teorias de Dufrenne e Kardiner, são, certamente, co-autores desta reformulação teórica. Destaco aqui, simplesmente, estes dois autores por suas explícitas referências à obra de G.H. Mead e, especialmente, à reformulação da categoria "outro generalizado". Dizem, pois, Gerth e Mills: "... este término, otro generalizado, es una invención de G. H. Mead. Nuestro uso del término difiere del de Mead en un aspecto crucial: no creemos que el otro generalizado necesariamente incorpore toda la sociedad. Puede representar segmentos seleccionados de la misma. . ." (1963:105). Mais adiante, assinalam: "... el otro generalizado de cualquier persona dada no representa a toda la comunidad, a toda la sociedad, sino a aquellos que han sido o que son significativos" (:107).

No meu entender, este passo é fundamental na descentralização do "outro" na sociedade contemporânea: o reconhecimento das diferenças, do diverso, no interior de uma única sociedade, diferenças que tanto podem ser de raça, religião, língua ou, também, das classes sociais que organizam a sociedade sobre a qual os autores refletem. Por outro lado, os autores ligados à antropologia, a partir de Franz Boas, vinham realizando esforços no sentido do reconhecimento dos outros distantes, alheios à nossa sociedade e nossa cultura. Logicamente, estas dimensões do problema devem ser vistas com mais detalhe, mas nosso propósito neste trabalho é, simplesmente, registrar a "crucial diferença" na formulação da categoria "outro" na versão clássica e na versão moderna da identidade.

Concluindo, o que se observa é que tal diferença é uma diferença de grau mais do que de natureza, mantendo a noção de "outro" o mesmo peso ontológico que pode ser distinguido na versão clássica. Podemos ainda ressaltar que, na década de 70, Deleuze e Guattari (1976) aceleram ainda mais este processo de descentralização do "outro", esta multiplicação de identidades possíveis numa mesma sociedade – o que, por outro lado, implica sempre uma noção de grupo mais restrita – ou, melhor dizendo, estimulam um processo de destruição de qualquer identidade coletiva para evitar que a singularidade dos indivíduos desapareça no interior de um marco classificatório único e igualitário. Estes autores produzem uma crítica à noção de identidade que eu chamaria, de forma provisória, de visão pós-modernista.

Passemos, finalmente, a examinar a noção de irredutibilidade. Esta categoria, assim como a categoria "outro", está presente nas duas versões da teoria e, certamente, também o está na versão pós-moderna que acabei de mencionar. Aqui, porém, ocupar-me-ei exclusivamente em analisar a presença



desta categoria nas versões clássica e contemporânea da teoria da identidade.

No interior desta teoria, considerada como um único conjunto de proposições, a noção de irredutibilidade confunde-se com os próprios limites da agregação social de qualquer grupo humano. Poder-se-ia dizer que, dentro da teoria da identidade, a idéia de irredutibilidade funciona estabelecendo, simultaneamente, a *marca* e os *limites*, socialmente elaborados, que permitem a reprodução da sociedade, evitando a cisão entre esta e o indivíduo, ou seja, a desagregação social. A irredutibilidade funciona como *marca* no sentido da dimensão etnográfica (do real), elaborada social e historicamente e retida no interior do grupo, consciente ou inconscientemente. Tratar-se-ia de algo como a representação coletiva (no sentido de Durkheim), escolhida e privilegiada pelo grupo para ser empregada como marca distintiva.

É preciso deixar claro que no interior da teoria da identidade esta dimensão que denominei *marca* não possui simplesmente um valor classificatório, no sentido de ser funcional como simples estratégia para uma classificação das sociedades humanas, embora algumas vezes seja assim considerada. Em outras palavras, esta *marca* não é empregada dentro da teoria da referência como uma variável adicional para realizar uma sistemática da sociedade universal como as tecnologias da agricultura, da cerâmica ou da escrita, ou ainda, as diversas formas de organização social e política, ou qualquer outra variável que o pensamento social contemporâneo emprega para classificar, hierarquizar e ordenar as sociedades humanas. Isto porque a *marca*, apesar das oscilações da teoria a este respeito, foi sempre considerada como uma dimensão do real de todo e qualquer grupo humano.

A este respeito abro um parêntese para dizer que duas frases proferidas por Lévi-Strauss (1977), num seminário coordenado por ele e Jean Marie Benoist, não são suficientemente fortes para desestabilizar uma tendência muito consolidada no pensamento social contemporâneo, inclusive nos próprios trabalhos do mestre francês. Neste sentido, continuando com o parêntese, é bom ter presente que, alguns anos antes, em 1972, o próprio Lévi-Strauss disse: "... Cada cultura constitui em traços distintivos somente alguns aspectos do seu meio ambiente natural, mas não há quem possa predizê-los nem para que fins (Lévi-Strauss, 1986). Encerrando este parêntese, isto significa que a *marca* no interior da noção de irredutibilidade pretende assinalar a dimensão construída pelos homens e escolhida como privilegiada para individualizar o grupo no concerto da diversidade social. O caráter arbitrário desta escolha, enunciado inúmeras vezes pelo pensamento social contemporâneo,

## Teoria da Identidade: Uma Crítica

aparece muito bem documentado pelas pesquisas empíricas das ciências sociais e situado nas mais diversas dimensões da sociedade: o calendário ritual nos grupos de língua nahuatl da Guatemala<sup>13</sup>, aspectos selecionados da religiosidade nos ex-escravos africanos que regressaram para a Nigéria (Carneiro da Cunha, 1985), especificidades da ideologia camponesa (Foster, 1962), dimensões do proletariado urbano moderno (Godio, 1983). Os exemplos se multiplicam com profusão na literatura contemporânea e, poderia citar, como caso extremo, “o fato de ver o Brasil na sua especificidade e também procurar interpretá-lo pelo eixo de seus modelos de ação, paradigmas pelos quais podemos pautar nosso comportamento e assim *marcar nossa identidade como brasileiros*” (Da Matta, 1979: 15). Assim, para cada sociedade, uma *marca*, correspondendo aos cientistas contemporâneos encontrá-la (racionalizá-la) de uma maneira sugestivamente análoga à proposta por Hegel e também por Mead – o “outro generalizado”. Esta reflexão corresponde ao que tenho denominado *marca no interior da idéia de irreducibilidade*.

Para finalizar, um comentário em relação à noção de *limite*, também na idéia de irreducibilidade. A questão não parece ser muito complexa. Cada sociedade, cada grupo social, na escolha da marca, no sentido da teoria da identidade, determina, ao mesmo tempo, as condições da sua perpetuidade como grupo. Em outras palavras, como venho sustentando, a marca não é, neste sentido, meramente uma categoria de funções classificatórias, pela simples razão de que no seu interior residem, de maneira ontológica, os limites inferiores que permitem a agregação da sociedade, do grupo como tal. Poder-se-ia pensar que estas marcas, estes limites, são de natureza histórica e, portanto, estão sujeitos a transformações. De fato, existe esta perspectiva histórica no interior da teoria da identidade<sup>14</sup>. Em termos gerais, penso que as objeções que decorrem desta tendência só podem ser resolvidas empiricamente e elas não conseguiriam desestruturar meus argumentos por duas razões: uma, de natureza quase estatística, isto é, a tendência decisiva na literatura que serve de referência para este trabalho inclina-se acentuadamente a enfatizar as permanências, as constantes; a outra reside em que, mesmo quando

---

13. Garcia-Ruiz, comunicação pessoal.

14. Dentre os autores brasileiros contemporâneos, certamente é Cardoso de Oliveira quem levou adiante com mais profundidade esta perspectiva. Ver, especialmente, *Enigmas e Soluções* “. . . A recuperação da história como parte de uma metodologia que visa dar conta da Identidade, da Etnia e da Estrutura Social deve ser posta como alvo imediato do etnólogo, se quisermos alcançar progressos seguros nos estudos étnicos no Brasil” (1983:124).

as transformações são consideradas possíveis, *devem* sempre ocorrer em grupos de modelos transformacionais restritos, geralmente considerados a-históricos, estruturais ou, no máximo, relacionais (Cardoso de Oliveira, 1983:123). Porém, a tendência geral é o esvaziamento destes modelos do seu sentido histórico, para empregá-los como variáveis classificatórias e organizadoras da diversidade social. A marca é, pois, no interior da teoria da identidade, a própria condição de existência da sociedade. Ela a funda, confunde-se e é, justamente, este o aspecto central da função que denominei de *limite*, que o emprego da idéia de irreducibilidade transfere à teoria da identidade. Não haveria, segundo esta teoria, possibilidade de agregação social se esta dimensão estivesse ausente.

Por último, insistindo no fato de que a totalidade das proposições da teoria da identidade, clássica e contemporânea, são um único conjunto teórico, gostaria de terminar como comecei, com um trecho de Hegel a respeito da relação entre mudança e permanência na sociedade alemã com a qual se preocupava nos *Ecrits Politiques*: “. . . 1 Allemagne est aujourd' hui un état, parce-qu' elle a été un Etat autrefois et que ses structures dont l'élément vivants est enfui, *existent toujours*” (1977:35). De onde se pode concluir que, tal como o demonstrei para a noção de “outro”, a idéia de irreducibilidade é constitutiva da teoria da identidade a partir de sua formulação clássica. Sua permanência e ênfase nas versões modernas, não somente confirmam nossa hipótese de trabalho, ou seja, que pertencem a um mesmo conjunto teórico, como também abre possibilidades para estabelecer com maior precisão de que modo, valor heurístico e intencionalidade política se conjugam na noção de identidade.

### *Conclusões*

Resulta extremamente difícil para as ciências sociais a demonstração teórica isolada dos fatos empíricos. Por esta razão, é prudente que as conclusões definitivas esperem a finalização de um conjunto de trabalhos que venho realizando há muitos anos, junto a diversos grupos etnográficos, camponeses e das chamadas sociedades complexas. Assim, limitar-me-ei neste espaço reservado às conclusões a organizar os resultados do trabalho precedente e a indicar o caráter central do seu desdobramento:

1. Parece-me ter conseguido demonstrar que o conjunto de proposições que constitui a teoria da identidade configura um *todo homogêneo* de hipóteses, teorias e categorias de análise próprias que reconhecem sua origem no interior do pensamento hegeliano da teoria da identidade.

## Teoria da Identidade: Uma Crítica

2. Parece-me ter demonstrado também o caráter conservador do conjunto de proposições que sustentam as formulações clássicas da teoria da identidade. Lembro ter concluído que esta teoria na sua formulação clássica tratava da teoria da não contradição, da unidade, da não diferença.

3. Explorei a hipótese de que a ruptura teórica entre a formulação clássica e a contemporânea da teoria da identidade é apenas aparente e demonstrei que ambas representam versões historicamente adaptadas de um mesmo conjunto teórico.

4. Finalmente, também me esforcei por demonstrar que especialmente a versão clássica da teoria impedia a produção de novos conhecimentos sobre o processo social e, mais importante, também se colocava como teleologia, como objetivo politicamente conquistável em termos da unidade em Hegel ou da sociedade organizada em Mead.

Considerando este conjunto de conclusões, resultado do trabalho precedente, surge a seguinte pergunta: é possível concluir que a teoria da identidade utilizada pelas ciências sociais contemporâneas e da qual não fiz mais do que oferecer uma versão interpretativa para análise, seja portadora dos mesmos atributos heurísticos e políticos? Indiquei, através deste trabalho, um número razoável de argumentos para responder afirmativamente a esta questão. Se assim for realmente, teremos pela frente um longo caminho: o de contribuir para o progresso das ciências sociais que, parafraseando Dumont, significa simplesmente “. . . substituir pouco a pouco, se necessário um a um, os nossos conceitos por outros mais adequados, isto é, mais libertos das suas origens modernas e mais capazes de abranger os dados que começamos por desfigurar” (1985:17).

### BIBLIOGRAFIA

- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 1983. *Enigmas e Soluções*. Rio-Fortaleza: Tempo Brasileiro.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. M. 1985. *Negros, Estrangeiros*. São Paulo. Ed. Brasiliense.
- DA MATTA, R. 1979. *Carnavais, Malandros e Heróis*. Rio de Janeiro: Zahar.
- DELEUZE, G. e Guattari, F. 1976. *O Anti-Édipo*. São Paulo, Imago.
- DUMONT, L. 1985. *O Individualismo: Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.
- FICHTE, J. G. 1984. *Os Pensadores*. São Paulo: Editora Abril.
- FOSTER, G. 1962. *Peasant Society and the Image of Limited Good*. *American Anthropologist* 2.
- GERTH, H. e Mills, C. W. 1963. *Character y Estructura Social*. Buenos Aires: Paidós.
- GODIO, J. F. 1983. *Sindicalismo y Política en América Latina*. Caracas: ILDIS.
- HABERMAS, J. 1975. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. São Paulo: Brasiliense.
- HEGEL, J. F. W. 1964. *Ecrits Politiques*. Paris: Ed. Champ-Libre.
- HERDER, J. G. 1964. *Une Autre Philosophie de l'Histoire*. Paris: Aubier.

Guillermo Raúl Ruben

- HOLLAND, R. 1979. *Eu e o Contexto Social*. Rio de Janeiro: Zahar.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1977. *L'Identité*. Paris: Ed. Grasset.
- \_\_\_\_\_. 1986. *O Olhar Distanciado*. Lisboa: Ed. 70.
- MARX, K. 1977. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Grijalbo.
- MEAD, G. H. 1972. *Espiritu, Persona y Sociedad*. Buenos Aires: Paidós.
- MONDOLFO, R. 1946. *Ensayos Críticos Sobre Filósofos Alemanes*. Buenos Aires: Ediciones Imán.
- MORRIS, Charles. 1972. Introdução a G. H. Mead. *Espiritu, Persona y Sociedad*. Buenos Aires: Paidós.
- RUBEN, G. R. 1985. *Teses Iniciais Sobre a Relação Índio/Nacionalidade no Brasil*. Belém: MPEG/CNPq.
- \_\_\_\_\_. 1984. *O que é Nacionalidade*. São Paulo: Brasiliense.
- STRAUSS, A. 1964. *G. H. Mead on Social Psychology*. Chicago e Londres: University of Chicago Press.
- TODOROV, S. 1983. *A Conquista da América: a Questão do Outro*. São Paulo: Martins Fontes.
- VILLAR, P. 1979. Sobre Nações e Socialismo. São Paulo: *Cadernos de Opinião* 13, set.

## Velhos Valores, Novas Tecnologias, Quem é o Pai?

VERENA STOLCKE

Tradicionalmente, os antropólogos têm estudado os “outros”, os “primitivos”, mas a antropologia é mais do que isso. Como um programa científico, ela visa a investigar as relações sociais e suas vinculações com as formas culturais e simbólicas, conforme elas variam no tempo e no espaço. Neste sentido, não há o menor cabimento em excluir dessa tarefa a sociedade ocidental e sua cultura. Pretendo, neste ensaio, analisar um dos mais recentes produtos da cultura ocidental, a saber, as novas tecnologias da reprodução, isto é, o *boom* dos bebês de proveta nos seus múltiplos efeitos e significados sociais, políticos e simbólicos.

O sonho do homem de criar vida é bem antigo. Até recentemente, não era mais do que um produto da imaginação, que, enquanto exemplo típico da sede do homem moderno em busca do conhecimento e do controle da natureza, servia também para acentuar as limitações humanas. Todavia, este sonho está, rapidamente, tornando-se realidade.

Em 1818, Mary Shelley publicou o inicialmente anônimo *Frankenstein, or the Modern Prometheus*. É a fábula do cientista que cria um homem-monstro. No seu fracassado Frankenstein, ele exemplifica o desejo obsessivo do homem em descobrir o segredo da vida para produzir a própria vida, bem como as limitações de uma empreitada científica destituída de responsabilidade moral (Shelley, 1818; Winter, 1982).

Em 1926, a feminista Charlotte Haldane, esposa do notável biólogo inglês, J. B. S. Haldane, escreveu *Man's World*. É uma utopia pseudocientífica que descreve os efeitos que teria na sociedade a possibilidade de o homem poder determinar antecipadamente a qualidade e sexo dos filhos. O resultado é uma

sociedade superficial e funcional de brancos governados por uma elite científica na qual as mulheres são classificadas conforme suas aptidões reprodutivas, ao mesmo tempo em que a liberdade individual e a diversidade são tolhidas em benefício de fins comunais. Charlotte inspirou-se nos próprios sonhos de Haldane, publicados em *Daedalus* em 1923, associados à reprodução eugênica de crianças por *ectogenesis*. (C. Haldane, 1926; 1949; J. B. S. Haldane, 1925; 1927; Clark, 1968).

Quase simultaneamente, H. J. Muller, o famoso biólogo, escreveu *Out of the Night, a Biologist's View of the Future*, uma utopia eugênica que previa um "admirável mundo novo" povoado por uma raça supremamente inteligente e cooperativa. Inseminação artificial, cultura e estocagem de esperma de grandes homens (seus heróis foram Lenin, Newton, da Vinci, Pasteur, Beethoven, Omar Khayyam, Puskin, Sun Yat Sen e Marx), recuperação de ovários para fertilização extra-uterina, transferência do embrião e seleção sexual para eliminar defeitos genéticos e determinar a proporção dos sexos a serviço de uma nova ciência da eugenia, tudo isso transformaria as relações sociais competitivas, abolindo classes por meio do desenvolvimento das qualidades intelectuais e morais humanas (Muller, 1936)<sup>1</sup>.

"Agora, tudo isso não é mero devaneio. Não somente pode, de fato, ser realizado, como acredito que, na verdade, o será. Precisamente de que modo estas aplicações genéticas virão ao homem pode estar em questão no momento, mas que elas virão, certamente virão. É indispensável que o homem, voluntariamente, desista de seu domínio potencial, justamente agora, que ele alcançou um estágio tão avançado, nem tampouco um mundo esclarecido rejeitará para sempre qualquer instrumento efetivo que surja para o seu próprio desenvolvimento. Não só o nosso avanço genético é patentemente possível, como também é muito mais ga-

- 
1. Muller foi um pioneiro da genética moderna; inspirado na teoria mendeliana de hereditariedade, ele descobriu o efeito mutagênico dos raios-X, investigou a localização cromossômica da informação genética convencido de que as "unidades hereditárias" eram substâncias químicas. Cético das possibilidades de colocar em prática nos Estados Unidos sua doutrina eugênica, ele foi para a União Soviética em 1933 a convite do Instituto Genético de Moscou. Mas, o dogmatismo político de T. D. Lysenko e a oposição que Stalin fez ao seu programa eugênico e a perseguição a cientistas dissidentes levou-o logo a procurar uma maneira de deixar o país. Seu alistamento como médico das Brigadas Internacionais deu-lhe uma razão politicamente legítima para partir, além de atender ao seu anseio de solidariedade com o lado republicano na guerra civil da Espanha. Em 1947, recebeu o Prêmio Nobel de Medicina. Nos anos pós-guerra, denunciou os efeitos deletérios da radiação na constituição genética humana, exigindo o controle e a regulamentação de energia nuclear. Até a sua morte em 1967, trabalhou na divulgação da sua doutrina eugênica humanista. Vide G. E. Allen, 1970; F. Hansen e R. Kollek, 1985; E. A. Carlson, 1981.

## Velhos Valores, Novas Tecnologias: Quem é o Pai?

rantido e mais viável que qualquer conquista recente do átomo, do espaço interplanetário, ou da natureza exterior em geral. . . E, mesmo que a nossa conquista da natureza exterior não logre êxito, ainda assim, conquistaremos a nós mesmos e ficaremos bem satisfeitos com o prospecto de termos pela frente centenas de milhões de anos de feliz empreendimento que esse planeta nos reserva” (Muller, 1936: 154-155).

Muller compartilhou com a maioria de seus contemporâneos o entusiasmo pela eugenia mas não foi um adepto do *laissez-faire* no darwinismo social. Pelo contrário, propôs a reprodução eugênica como um caminho para o melhoramento social. Defendeu também a libertação da mulher do “martírio” da maternidade involuntária, pois somente o controle da natalidade asseguraria a reprodução eugênica por meio da inseminação artificial de espermatozoides de homens excepcionais em mulheres com maridos estéreis.

Inteligência e criatividade, cooperação e saúde física e mental seriam os valores escolhidos por Muller no seu programa eugênico de seleção voluntária. Embora condenasse o uso facista da genética, ele nunca questionou as premissas elitistas de sua própria teoria<sup>2</sup>. Tanto os dois Haldane como Muller participaram ativamente da guerra civil espanhola como voluntários pelo lado republicano<sup>3</sup>.

---

2. J. B. S. Haldane colaborou em 1932 com o matemático Lancelot Hogben, com Julian Huxley e com o geneticista de Edimburgo, F.A.E. Crew na criação de uma Sociedade para Biologia Experimental. Sintomático da predominância das idéias eugênicas na comunidade de biólogos britânicos é o fato de que Lancelot Hogben foi o único dos quatro “pais fundadores” do SBE que não defendia alguma forma de controle de natalidade para algum setor da classe operária. Como ele argumentou (1938:333), “porque as diferenças de cociente de inteligência não são muito afetadas pelo ambiente escolar, muitos autores têm dado, e ainda dão, apoio à noção de que diferenças desse tipo são um índice confiável de constituição inata. Tais afirmações não têm apoio nos resultados de pesquisas sobre semelhanças de gêmeos. Omitem a importância do meio uterino e do período de treinamento antes de poderem ser aplicados os testes de inteligência. Entre o nascimento e a idade em que começa a educação formal há um período prolongado e talvez altamente significativo, durante o qual as diferenças de comportamento social podem afetar o comportamento de um indivíduo. . . . Vide também Lancelot Hogben *Nature and Nurture*. Na Inglaterra, Sir Cyril Burt de Londres forneceria a prova aparentemente mais clara da determinação genética de inteligência em seus estudos de gêmeos idênticos separados, na tradição eugênica galtoniana. Burt, que morreu em 1971, foi nomeado cavaleiro pela rainha e homenageado pela comunidade científica. Por meados dos anos setenta, entretanto, ficou estabelecido, sem sombra de dúvida, que Burt havia perpetrado uma grande fraude científica, falseando seus dados. Tão significativo quanto a própria fraude, é o tempo que a comunidade científica levou para descobri-la. Burt começou a publicar seus resultados sobre hereditariedade da inteligência em 1909. Vide S. Rose, R. C. Lewontin, L. J. Kamin, 1984, cap. 5.

3. Ver C. Haldane, 1949, para uma descrição de seu envolvimento na guerra civil espanhola, seu engajamento no partido comunista inglês, bem como sua posterior desilusão.



Esta seleção de textos é arbitrária. Não preciso, obviamente, mencionar o livro de Huxley *Admirável Mundo Novo*, pois é suficientemente conhecido. Todavia, todos eles, de diferentes maneiras, são pertinentes à minha discussão, isto é, os motivos, significado e conseqüências das novas tecnologias de reprodução. Estão aí a busca do conhecimento e controle dos princípios da vida, o sonho eugênico da raça perfeita e a instrumentalização da mulher a serviço destes sonhos.

Na época, o programa eugênico de Muller era novidade no que concerne aos seus detalhes técnicos. Todas as sociedades têm exercido algum tipo de controle reprodutivo. Foi apenas a medicalização da procriação que começou no final do século dezoito. Daí em diante a contracepção e a inseminação artificial desenvolveram-se conjuntamente. Foi também nessa época que, com a ascensão da burguesia, emergiu o novo conceito de infância: a criança passou a ser o centro da família e o nascimento de filhos pareceu tornar-se uma questão de escolha (Lepenes, 1976:199 seg.; Gordon, 1976; Trallori, 1983). Spallanzani, um preformacionista, que considerava o óvulo como elemento primordial, mostrou, por volta de 1770, que o contato entre o fluido seminal e o óvulo era essencial para que houvesse fertilização. Ao final dos anos setenta daquele século, ele inseminou com sucesso uma cadela, embora a penetração do espermatozóide no óvulo só fosse descoberta em 1879 (Coleman, 1977)<sup>4</sup>. Esta foi a segunda inseminação artificial registrada em mamíferos; a primeira ocorreu no século quatorze em uma égua (Rohleder, 1981, vol. I). Dada a simplicidade da inseminação artificial, que consiste, simplesmente, em depositar sêmen na vagina, não surpreende que a primeira tentativa humana com êxito date, aproximadamente, de duzentos anos. Hunter conseguiu, em 1799 na Inglaterra, a primeira gravidez com sêmen humano, doado de um marido. Em 1804, Thouret repetiu o feito na França. Porém, a técnica não parece ter sido dominada senão a partir de 1870. A primeira condenação oficial desta prática veio do tribunal de Bordeaux em 1880 e, em 1897, o Santo Ofício seguiu o exemplo sob a alegação de que a procriação sem sexo, implicando masturbação, violaria a Lei Natural. A oposição da Igreja francesa, aparentemente, bloqueou a inseminação artificial; enquanto isso, ela se espalhava pelos Estados Unidos, onde Pancoast, em 1884, fez a primeira inseminação com sêmen doado, no caso de um marido portador de azoospermia (David, 1985; Coreia, 1985). A técnica era, geralmente, empregada em casos de im-

---

4. Ver *Dictionary of Scientific Biography*, vols. 11-12, para uma biografia científica de Spallanzani.

*potentia coeundi, generandi* ou doença genética. Com a descoberta médica oficial por Ogino e Kraus, em 1932, do período fértil no ciclo feminino, a inseminação artificial tornou-se mais eficiente, mas o emprego do sêmen doado continuou a ser considerado uma violação da dignidade humana. Bunge e Sherman lograram, em 1953, a primeira gravidez humana com esperma congelado e, com isso, estabeleceram-se bancos de esperma, sobretudo nos Estados Unidos. A partir de então, cresceu a inseminação artificial com esperma doado. Ao final dos anos sessenta, estimou-se que entre cinco e sete mil crianças haviam nascido por esse método nos Estados Unidos e cerca de mil na República Alemã (1 a 1.5 por mil, respectivamente) (Herzog, 1971:5-6).

O declínio da taxa de natalidade nos países em industrialização ao longo do século passado indica, por outro lado, que o controle de natalidade, notadamente pelo aborto e por outros meios populares, desenvolveu-se, simultaneamente, com a inseminação artificial. Como Gordon demonstrou nos Estados Unidos, os conservadores rechaçaram, inicialmente, as reivindicações das feministas pela liberdade de reprodução e maternidade voluntária, temendo que a queda das taxas de natalidade das classes altas ameaçasse-lhes a supremacia racial e privilégios de classe e a liberdade que a contracepção representava para as mulheres. Não obstante, os conservadores, nos anos trinta, cederam ao controle de natalidade, sem abandonar, entretanto, seus objetivos de classe elitista. Se a classe alta estava tendo menos filhos, era preciso, também, controlar a fertilidade da massa crescente de pobres (Gordon, 1976). Igualmente no começo do século, quando o aborto foi criminalizado, foram promulgadas as primeiras leis sobre a esterilização compulsória de retardados e doentes mentais e de deficientes físicos nos Estados Unidos<sup>5</sup>, no que não se constituíram em excessão. O caso mais conhecido é, evidentemente, o da Alemanha, onde a esterilização compulsória foi um produto da doutrina de higiene racial, mas onde as esterilizações eugênicas já eram implementadas desde o fim do século dezenove, bem anterior a 1933, quando

---

5. O estado de Indiana adotou, em 1907, a primeira lei de esterilização nos mentalmente incapazes e nos criminosos inveterados; até 1915, outros doze estados haviam seguido o exemplo de Indiana (G. E. Allen, 1970-347). Durante os anos 50 e 60, surgiu nos Estados Unidos um novo fluxo de esterilizações, onde muitas meninas e mulheres negras foram esterilizadas sem o prévio conhecimento; as mulheres de origem indígena ou mexicana foram outras vítimas desses abusos (A. Clark, 1984: 188-203). O fato de que haja mulheres que, voluntariamente, se submetem à esterilização – por exemplo, na América Latina –, não significa, entretanto, que seja, necessariamente, uma escolha livre diante da ausência de adequados serviços de planejamento familiar e dos percalços econômicos predominantes.

entrou em vigor a primeira lei de esterilização compulsória que, a partir de então, foi aplicada às mulheres com distúrbios psíquicos relacionados à sexualidade e procriação (Bock, 1986).

A política e a prática de reprodução no período do pós-guerra refletem, cada vez mais, a desigualdade numa escala mundial. A um aumento da taxa de natalidade nos países industrializados depois da guerra seguiu-se um declínio substancial acompanhado de uma disseminação particular de anticoncepcionais femininos, porém, nenhum progresso se fazia no sentido de desenvolver um eficiente anticoncepcional masculino. No final dos anos setenta, o crescimento populacional reduziu-se a zero em alguns países europeus, tais como a Alemanha e a França, declínio esse alcançado pela Espanha no início dos anos oitenta. Porém, enquanto crescia na Europa uma ânsia pró-natalidade, o governo dos Estados Unidos, em particular, ao invés de partilhar a riqueza dos ricos com os povos do Terceiro Mundo, adota uma política agressiva de controle populacional nesses países, a fim de lhes reduzir o número de pobres.

Essa combinação de controle populacional para o Terceiro Mundo e uma política interna pró-natalidade coincidiram, nos anos setenta, com a formulação de um novo paradigma sociobiológico, segundo o qual, todo comportamento social tem uma base genética e as instituições sociais têm uma única função, ou seja, a maximização genética. Quanto às mulheres, elas estariam geneticamente programadas para o acasalamento monogâmico heterossexual e para a maternidade, ao passo que a estratégia masculina mais eficiente de maximização genética seria fertilizar tantas mulheres quantas fossem possíveis<sup>6</sup>. A Sociobiologia surge, assim, para reforçar uma ideologia de maternidade num momento em que, nos países industriais, a família tradicional constituída de um homem, o seu ganha-pão, e de uma esposa devotada ao trabalho doméstico e às crianças, parecia estar-se desintegrando, na medida em que um número crescente de mulheres entrava no mercado de trabalho, ao mesmo tempo em que a fertilidade declinava e o movimento feminista desafia-

---

6. Seria um equívoco considerar a Sociobiologia como uma mera e inconsequente coqueluche acadêmica. Atualmente, essa "síntese nova" vem gerando uma literatura vasta e crescente que, além do mais, em função da aparente simplicidade do modelo proposto, encontrou considerável ressonância popular. O biólogo E. O. Wilson, da Universidade de Harvard, fundador da Sociobiologia, formulou a estrutura geral da nova e unificada teoria comportamental darwiniana em *Sociobiology, the New Synthesis* (1975), seguida, em 1978, de *On Human Nature*, que é o primeiro livro explícito sobre a Sociobiologia humana. A partir daí, prossegue-se ainda com Lumsden *Genes, Mind and Culture* em 1981 e *Promethean Fire* em 1983. Cf. S. J. Gould, 1986.

## Velhos Valores, Novas Tecnologias: Quem é o Pai?

va a supremacia masculina. Com efeito, tal como o político francês Michel Debré indicara em 1979, o problema da fertilidade é, acima de tudo, de natureza política. Se as mulheres francesas não admittessem a função patriótica de gerar mais filhos, isto levaria a uma situação de "produtores sem um mercado, pensões que o Estado não suportaria mais pagar, uma legislação social totalmente em perigo, um isolamento perigoso de uma Europa envelhecida num mundo superpovoado, onde o Terceiro Mundo faz o jogo da fertilidade". Portanto, como proclamava um anúncio recente, "a França precisa de crianças!.. Há mais que o sexo na vida!" (Il n'y a pas que le sexe dans la vie).

A fertilização *in vitro* começou a ser desenvolvida nos anos cinqüenta, sendo aplicada a seres humanos, pela primeira vez, em 1969. Em 1978, os cientistas britânicos Steptoe e Edwards conceberam o primeiro bebê gerado *in vitro* com a transferência do embrião. Em meados de 1985, haviam nascido no mundo mais de mil bebês de proveta. A Espanha e a Índia também integram hoje o clube dos bebês de proveta, e o mais recente avanço é a triunfante fertilização de óvulos congelados (Bopp, 1987).

### NÚMERO DE BEBÊS DE PROVETA, DE CENTROS DE FERTILIZAÇÃO *IN VITRO* E DATA DOS PRIMEIROS NASCIMENTOS POR PAÍS

---

País	Bebês de proveta	Centros de fertilização	Ano do primeiro nascimento
Grã-bretanha	sup. a 200	8	1978
França	100-200	sup. a 60	1978
Austrália	sup. a 2000	10	1978
Estados Unidos	aprox. 180	aprox. 108	1980
Alemanha Ocidental	130	19	1982
Brasil	2-3	6	1982
Japão	20-30	sup. a 10	1982
Dinamarca	1	2-3	1982
Suíça	2	7	1982/3
Suécia	8	4	1982/3
Noruega	20	8	1983
Israel	6-8	4-6	1983

---

Fonte: J. SEAGER e A. OLSON, ATLAS - AS MULHERES DO MUNDO, Nova Iorque, 1986.

7. Uma entrevista com Michel Debré realizada por *Nouvel Observateur* em 30 de abril de 1979.

Pode parecer, à primeira vista, que a fertilização *in vitro* não é mais que um passo adiante no esforço científico sexualmente neutro de conquistar os princípios da vida. No entanto, ela representa mais do que apenas um salto qualitativo no controle da procriação pela técnica médica, pois hoje, são as mulheres os principais objetos desta forma de tecnologia, o que é inédito. À inseminação artificial caberia tratar de casos de esterilidade masculina e responder aos anseios do marido ou do casal de ter um filho do próprio “sangue” do pai. Embora as tecnologias reprodutivas atendam ao desejo de se ter filhos próprios e se alegue que o seu objetivo principal é a “cura” da esterilidade feminina, elas também se aplicam aos casos de esterilidade masculina. Essas tecnologias oferecem “soluções” tecnológicas para problemas cujas causas não são examinadas como a própria esterilidade ou o desejo de maternidade. Além disso, sempre envolvem a mulher em extensivas intervenções médico-biotécnicas, tais como internamento hospitalar, intenso tratamento hormonal e anestesia geral na recuperação de óvulos e transferência do embrião.<sup>8</sup>

Até agora contei uma estória simples e direta da trajetória trilhada pelo tratamento médico na procriação humana nos últimos dois séculos. Contudo, a biologia moderna e a medicina estão, inevitavelmente, atadas aos valores sociais e à política (Webster, 1981:1). A ciência e a tecnologia são influenciadas pelo meio sócio-político no qual se desenvolvem e, por sua vez, reforçam os valores e as relações sócio-políticas que as engendram. Biólogos, geneticistas e médicos argumentam que estão apenas respondendo às exigências e necessidades da população, e que procuram somente ajudar os casais estéreis a ter “seus próprios” filhos. Porém, nunca páram para pensar sobre as razões dessa obsessão de se ter filhos “do próprio sangue” num mundo onde – aliás isto é dito – nascem crianças demais, muitas das quais morrem de desnutrição e fome. Que desejos então, as novas tecnologias de reprodução satisfazem, e a quem, de fato, servem?

*Não* estou sugerindo que as tecnologias reprodutivas sejam uma solução tecnocrática concebida para interromper o declínio da fertilidade e suas alegadas conseqüências econômicas nos países do Primeiro Mundo, o que seria extremamente simplista<sup>9</sup>, pois a fertilização artificial foi primeiramente desen-

---

8. R. Duelli Klein (1985:65) sugere que as tecnologias reprodutivas reforçam a desvalorização e a opressão das mulheres.

9. Embora, se levarmos a sério alguma da literatura sobre o declínio da taxa de natalidade, teremos a impressão de que alguns políticos têm tais esperanças nas tecnologias reprodutivas. O Subsecretário espanhol do Ministério de Saúde e Consumo, por exemplo, anunciou há pouco, sobre esse assunto: “Eles (os centros de planejamento familiar) não

## Velhos Valores, Novas Tecnologias: Quem é o Pai?

volvida na reprodução de gado e plantas para o aumento da produtividade das variedades já existentes. A pergunta que se impõe é saber por que ela tem sido igualmente aplicada a seres humanos? Ou melhor, por que esta obsessão em se ter um filho do “próprio sangue”? Sem esse desejo, a fertilização artificial não teria o menor sentido. É no século dezenove que devemos procurar as raízes de nossa tão individualizada noção biológica de paternidade e maternidade.

O estudo de sistemas de parentesco tem sido um passatempo favorito dos antropólogos, o que tem contribuído para demonstrar que esses sistemas e as teorias de concepção são mais construções culturais do que fatos naturais. Neste sentido, segundo a teoria de concepção dos Trobriandeses, uma sociedade matrilinear da Oceania, é a mãe que desempenha o papel essencial na formação do feto, enquanto o genitor não participa do processo, pois o papel social do pai é assumido pelo irmão da mãe-genetrix. Sintomática dos preconceitos naturalísticos da Europa, esta forma de entender a concepção levou os antropólogos a quarenta anos de controvérsia sobre a alegada *ignorantis paternitatis*, isto é, a estupidez dos primitivos sobre os fatos da vida (Malinowski, 1927; Leach, 1969; Delaney, 1986). Ao contrário, a teoria de concepção refletida na mitologia grega (por exemplo, em Orestéia) percebe a genetrix como um mero veículo da “essência”, em que o feto deriva somente do pai-genitor, como com Palas Atenas, que nasceu da cabeça de Zeus (Vickers, 1973; Lloyd, 1983). Na cultura ocidental, o feto é concebido como um produto combinado de ingredientes genéticos de ambos os genitores, de forma que essa concepção cultural está refletida nas nossas leis de filiação que são cognatas ou bilaterais<sup>10</sup>.

Recentemente, dois antropólogos, Rivière na Inglaterra e Hérítier na França, tentaram minimizar as dificuldades legais e conceituais levantadas

---

são centros de planejamento familiar, mas de orientação familiar, que darão assistência às pessoas que desejarem tê-los por livre e espontânea vontade, com o espaçamento que quiserem e que lutarão contra a esterilidade que afeta 300.000 casais espanhóis. Tenho certeza que, nesse campo e com a ajuda de todos os meios disponíveis poderemos conseguir muitos filhos novos para aqueles que os querem e que ainda não conseguiram tê-los”.

10. Poder-se-ia argumentar que, pelo menos naqueles países onde a lei sobre a família possui raízes no código napoleônico, tais como a França e a Espanha, de acordo com a qual o pai é o marido da mãe, a paternidade é concebida muito mais como uma ligação social do que como uma ligação biológica. Apesar disso, a mesma lei concedia ao marido o acesso exclusivo à sexualidade de sua mulher, expresso nesses instrumentos legais, como a penalidade reservada ao adultério. Além do mais, nesses países, a paternidade tem sido sempre populamente entendida como um laço de “sangue”.

pelas tecnologias reprodutivas que, no caso de doação do esperma ou óvulos, parece subverter as noções biológicas estabelecidas de paternidade (Héritier-Augé, 1985a; 1985b; Rivière, 1985). Com efeito, do ponto de vista antropológico, os problemas suscitados pelas tecnologias reprodutivas não são tão surpreendentes como parecem, uma vez que noções alternativas de paternidade podem ser encontradas em muitas culturas diferentes. Tal posição relativista não fornece, entretanto, qualquer explicação para essas diferenças culturais e, no caso ocidental, por não justificar as noções fortemente naturalistas que temos do parantesco, também não pode explicar as razões pelas quais a fertilização artificial começou a ser desenvolvida. Tampouco nos diz nada sobre as reações provocadas por essas técnicas em diferentes setores sociais. Para isso, precisamos analisar o contexto sócio-estrutural no qual se desenvolveram essas tecnologias.

o surgimento do naturalismo científico no Ocidente – quer dizer, as teorias biológicas que serviam para legitimar as desigualdades sociais no século dezenove - é um fator crucial que auxilia a compreender as noções biológicas individualizadas de paternidade dominantes. O que se destaca no debate do século passado sobre o lugar do homem na natureza é a tensão profunda e persistente entre a busca da conquista e do controle da natureza e, ao mesmo tempo, a “naturalização” do homem social. Enquanto o desenvolvimento de sociedades de classe gerou crescentes desigualdades sociais, tal processo foi acompanhado por um *ethos* de oportunidades iguais para todos os homens nascidos semelhantes e livres. Essa ilusão serviu, de um lado, para obscurecer as desigualdades sociais, mas, de outro, reforçou a “naturalização” das relações sociais. Se o indivíduo autodeterminado se mostrasse incapaz de aproveitar ao máximo as oportunidades que a sociedade lhe parecia oferecer, então isto se devia a algum defeito essencial e inerente. Mas, observe bem, não estou argumentando que tal “naturalização” tenha sido uma invenção inédita à época. Pelo contrário, a questão crucial é saber porque a “naturalização”, tal como é difundida pelo darwinismo, pelo spencerismo e pelo lamarquismo sociais continuou a desempenhar esse papel ideológico central numa sociedade de homens autodeterminados (Young, 1973; Leeds, 1972; Horstaker, 1944). A tese que proponho é de que a burguesia não poderia mais justificar as desigualdades sociais puramente em termos de uma ética de abstinência e de esforço, ou seja, de realização pessoal, principalmente, porque estes atributos não pareciam mais explicar o sucesso da própria burguesia. O resultado foi um elitismo sócio-político baseado nas teorias da superioridade biológica de classe (Hobsbawm, 1985). Em decorrência de sua base biológi-

## Velhos Valores, Novas Tecnologias: Quem é o Pai?

ca, essa doutrina reforçava, também, a noção de paternidade biológica individualizada e, com ela, a necessidade de controlar a sexualidade da mulher, já que somente ela poderia trazer para a família “filhos da mãe” sociais e biológicos (Stolcke, 1981). Assim, pode-se mostrar que a noção aparentemente universalista do indivíduo autodeterminado excluía as mulheres que pareciam não fazer parte dela devido à sua natureza feminina.

Observe, por exemplo, o significado ambíguo do termo “herdar”, prevalente ainda hoje, que significa, não somente “receber propriedade, posição social e título por descendência ou sucessão legal”, mas, também, “descender (qualidade, caráter) do progenitor”. Uma vez que as regras de hereditariedade, isto é, “a tendência de igual gerar igual”, são naturais e imutáveis, elas justificam, de maneira mais persuasiva, as desigualdades sociais. A mesma ambivalência está, também, refletida no desconforto atual sobre a adoção, o que poderia, de fato, ser uma possível solução para a esterilidade.

Vamos agora retornar às políticas de controle populacional voltadas para o Terceiro Mundo, à campanha pró-natalidade no Primeiro Mundo e às tecnologias reprodutivas. As três compartilham uma mesma ideologia naturalística e genética de procriação, com conotações de racismo eugênico e sexual, e têm em comum uma visão de humanidade dividida em “eles” e “nós”, em ajustados e desajustados.

O relatório Warnock, preparado pela comissão parlamentar britânica constituída para o estudo das implicações legais e éticas das tecnologias reprodutivas, é lúcido sobre os valores sociais subjacentes ao “desejo” de uma paternidade biológica por meio de uma maternidade tecnológica:

A falta de filhos pode ser uma fonte de tensão mesmo para aqueles que deliberadamente a escolheram. A freqüente expectativa da família e dos amigos, expressa tanto explícita quanto implicitamente, é que o casal constitua família. A família é uma instituição valiosa dentro de nossa sociedade atual; nela, a criança recebe alimentação e proteção durante um período prolongado de dependência. É, também, o lugar onde o comportamento social é aprendido e onde a criança desenvolve sua própria identidade e sentimento de autovalor. Da mesma forma, os pais sentem que suas identidades na sociedade são intensificadas e confirmadas por seus papéis na unidade familiar. *Somada à pressão social de ter filhos, existe, para muitos, uma forte necessidade de perpetuar seus genes por meio de uma nova geração.* Esse desejo não pode ser saciado pela adoção. (HMSO, 1984:8-9)

Deve-se levar a sério a verdadeira dor que a esterilidade pode causar nas mulheres, bem como nos homens, numa sociedade onde a identidade feminina reside tão intensamente na maternidade biológica e a esterilidade masculina tende a confundir-se com a ausência de virilidade. Não obstante, deve-



se distinguir o que é desejo expresso livremente e o que é necessidade induzida socialmente. Conhece-se pouco sobre os motivos de mulheres que se submetem à fertilização *in vitro*. Porém, como Cristine Crowe demonstrou no estudo de um grupo de tais mulheres no Royal Shore Hospital em Sydney, Austrália, eram os maridos que se inclinavam a conceber a paternidade em termos puramente biológicos, ao passo que elas próprias desejavam, acima de tudo, viver a experiência social da maternidade. As mulheres que nunca consultaram agências de adoção não o fizeram porque seus maridos preferiam não ter filhos a recorrer à adoção do filho de um outro homem. Assim, são as mulheres que sentem a maior pressão social para gerar um filho, historicamente, têm sido acusadas de esterilidade, e agora, são também elas que devem submeter-se aos dolorosos procedimentos físicos e psicológicos da fertilização *in vitro* para darem aos maridos um filho de seu próprio "sangue", além de tudo, correndo um alto risco de insucesso. Os médicos envolvidos com a fertilização *in vitro* alegam que a taxa positiva é de 20 a 30%, semelhante àquela do processo natural de concepção em seres humanos que, de acordo com um especialista, "são a espécie do reino animal com a menor taxa de eficiência reprodutiva"<sup>11</sup>. Exemplo singular de racionalidade androcêntrica produtivista, ignora, totalmente, o prazer envolvido no "processo natural" que, de maneira nenhuma, visa, necessariamente, à concepção. Essas taxas positivas têm sido, entretanto, desafiadas, já que, dentre todas as mulheres submetidas a fertilização *in vitro*, somente sete por cento conseguiram ter filhos vivos<sup>12</sup>. Para a grande maioria das mulheres que fracassaram, muitas

- 
11. Parece ser uma comparação muito comum nas instituições médicas. Ouvi, no ano passado, o doutor Edwards usá-la numa conferência sobre a fertilização *in vitro* em Barcelona.
  12. Durante uma visita a Barcelona, o doutor Edwards afirmou que houvera conseguido uma taxa positiva de 30% na implantação de três embriões (definidos como embriões transformados em crianças nascidas) em mães com idade abaixo de 40 anos. *El País*, 26 de outubro de 1985. Barri de Barcelona informou à Comissão Espanhola de Estudos Especiais sobre a Inseminação Artificial sobre uma taxa geral positiva de 20% de gravidez nas transferências de um a três embriões por ciclo na clínica Dexeus. Mas, gravidez não é nascimento. Como Corea e Ince mostraram num estudo sobre as taxas positivas obtidas pelas clínicas de fertilização *in vitro* nos Estados Unidos, as cifras são, comumente, infladas pela adição de transferências de embriões e gravidez, ao invés de nascimentos ocorridos. (Corea e Ince, 1985). F. Labourie (1980) que, na primeira audiência pública da Comissão de Justiça e Direitos Humanos do Parlamento Europeu, atestou sobre "Os Aspectos Jurídicos e Éticos da Engenharia Genética" em Bruxelas, questionou, igualmente, as taxas positivas alegadas pela comunidade médica. No caso da França onde existiam, no final de 1984, aproximadamente, 60 centros de fertilização *in vitro*, a taxa positiva por ciclo não excedeu a 7% nas melhores clínicas, se se considera os fracassos

## Velhos Valores, Novas Tecnologias: Quem é o Pai?

vezes, após terem-se submetido a várias tentativas, a fertilização *in vitro* serve apenas para exacerbar a dor da esterilidade.

Novamente, um recente editorial em *Nature* justificava a maternidade de aluguel, proibida atualmente na Inglaterra, nos seguintes termos:

Os instintos da procriação têm um significado adaptativo a todas as espécies e, embora possam tornar-se um incômodo em sociedades consolidadas, eles não podem ser reprimidos pela legislação. É *natural* casais *preferirem crianças que lhes são geneticamente relacionadas às não-relacionadas*: o conceito de Dawkin acerca do gene egoísta, para não mencionar muito da Sociobiologia, refere-se a isso. (Nature, 1986).

Todavia, as últimas realizações das tecnologias reprodutivas – fertilização com sêmen, óvulos e embriões doados – pareceriam desafiar os conceitos biológicos convencionais da paternidade. Com a contracepção, o sexo deixou de ter a procriação como seu fim único e necessário. Além do mais, a **fertilização** artificial permite, agora, a separação da paternidade biológica da paternidade social. Por essa razão, em alguns setores, a fertilização artificial já produziu uma vasta literatura focalizando a legitimidade da criança, o *status* legal do doador e as responsabilidades do médico (Herzog, 1971; Starck e Coester-Waltjen, 1986)<sup>13</sup>. Essas reações são, na maioria, centradas na criança ou no pai<sup>14</sup>. Os interesses das mulheres, ainda mais diretamente afetadas pelas tecnologias reprodutivas, são, entretanto, raramente tomados

---

em várias etapas do processo de fertilização. Cf. também N. Athea (1986:48), que concluiu que a verdadeira taxa de gravidez viável alcançada – somente aquelas que conduziram ao nascimento – era cerca de 10 a 15% nos centros mais experientes.

13. Para uma extensa bibliografia sobre o tópico, vide, também, Starck e Coester-Waltjen, 1986.
14. O Comitê Britânico Warnock era composto de quatorze membros e dois observadores, **dentre eles apenas duas mulheres: a presidente, a Dama Mary Warnock, filósofa, duas assistentes sociais e a presidente do "Gwynedd Health Authority"**. Foram apresentadas provas ao Comitê por uma vasta rede de organizações, dentre elas uns poucos grupos de mulheres, como *Women for Life* e *Women for Life on Earth*, mas nenhum destes grupos foi escolhido para manifestar-se como, por exemplo, os médicos Edwards e Steptoe o foram. O relatório do Comitê foi debatido nas duas casas do Parlamento no final de 1984. A preocupação predominante em ambas as casas era com a experimentação e o status dos embriões, a noção de início da vida, os direitos e proteção da criança em gestação, o status da criança nascida pela inseminação artificial e a proteção familiar. Apenas poucas vezes denunciaram, na Casa dos Comuns, o fato de que os grupos de mulheres nem estavam representados, nem eram ouvidos pelo Comitê; e somente um membro, Ann Winterton (por Congleton) denunciou o enfoque tecnocrático dado à esterilidade no relatório, que se furtou a qualquer recomendação considerando as causas básicas da esterilidade, as quais para ela são atribuídas, acima de tudo, às doenças se-

em consideração. Por exemplo, num encontro de advogados espanhóis, reunidos para avaliar os problemas legais da fertilização artificial, expressou-se a opinião de que:

. . . do ponto de vista dos princípios primeiros, a inseminação heteróloga no casamento tem aspectos preocupantes . . . essa operação perturbará seriamente a vida conjugal, com conseqüentes repercussões na própria criança. *A deficiência na virilidade do marido com respeito à fertilidade é superada por um estranho.* São as células sexuais desse outro homem que provocam a metamorfose produzida pela gravidez na mulher. O ciclo vital, a vida biológica e emocional da mulher sofrerá uma mudança profunda, ocasionada, não pelo poder sexual de seu marido, mas pelo do estranho. Na gestação, no nascimento, na lactância, na criação recém-nascida e na sua capacidade genética, o outro estará sempre presente. Viver esses procedimentos não pode deixar de produzir sérias perturbações na vida íntima do casal, com conseqüentes repercussões para a criança, já que o que ela necessita para o desenvolvimento normal de sua personalidade é um lar com um mínimo de profunda unidade emocional entre os pais. (Ministério de Justiça, 1986:11)<sup>15</sup>.

Por sua vez, a Igreja Católica rejeita a fertilização por doação por constituir adultério!, embora haja pesquisadores e médicos católicos que não parecem seguir, necessariamente, a doutrina da Igreja<sup>16</sup>. Mas, nem a Espanha

---

xualmente transmissíveis, em função da rudimentar educação sexual e da promíscua vida sexual. *House of Lords Weekly Hansard*, vol. 456, nº 1265 e *House of Commons Weekly Hansard*, vol. 68, nº 1326.

15. A advogada Carmen Frias Garcia foi, entretanto, totalmente contrária a essa interpretação. Parece que, em alguns centros espanhóis de fertilização *in vitro*, recomenda-se aos casais intensificar as relações sexuais após uma fertilização artificial por doação, no sentido de auxiliar o marido a superar seu sentimento de exclusão.
16. Por exemplo, Balcells Gorina, professor de Direito e membro do Opus Dei, já argumentava em 1980: "Os bancos de esperma significam uma verdadeira desumanização da paternidade". Dessa perspectiva, humano é o que é "natural", o natural é de origem divina e não é do domínio do Homem interferir nesse assunto. Em 16 de dezembro de 1986, *Le Monde* informa o nascimento de dois bebês de proveta "católicos" na França. Atualmente, a proibição oficial da fertilização *in vitro* pelo Vaticano é publicamente notável, embora, no ano passado, ele parecesse ter isentado o procedimento de extração do embrião concebido pelo processo "natural" de um útero, por meio de *washing*, e a subsequente transferência dele para a gestação em uma outra mulher. No caso inglês, o Bispo de Norwich declarou, durante os debates do relatório Warnock na Casa dos Lordes: ". . . em 1948, o Arcebispo era tão extremamente crítico da inseminação artificial por doação que recomendou ser tratada como ofensa criminal . . . Acredito, eu mesmo, que este desenvolvimento da inseminação artificial suscita grandes problemas morais . . . porque aqui um terceiro ente penetra o relacionamento nuclear do marido e da mulher. Aqui surgem problemas de ordem moral (poder-se-ia dizer), como o adultério, de ordem legal, como a herança da pessoa em questão e, de ordem social (porque sabemos muito mais hoje sobre os relacionamentos familiares), como o problema da mãe

## Velhos Valores, Novas Tecnologias: Quem é o Pai?

é tão diferente, nem a Igreja Católica tão excepcional na sua defesa da paternidade “verdadeira”. Como o jurista alemão Balz argumentou recentemente,

A decisão de se ter a própria prole surge de um desejo natural e original da maioria das pessoas . . . Embora . . . a inseminação heteróloga, diferentemente do adultério, não implique, normalmente, um rompimento da união conjugal . . . ela dissolve mesmo o laço que, de acordo com os GG, existe entre a união sexual, a descendência biológica e a atribuição social. É discutível se existe proteção constitucional do desejo de se ter um filho se ele não ocorrer dentro do casamento e da família (1980:21-22).

Além do mais, como ele expôs, “pode não ser recomendável incrementar uma tecnologia na forma de inseminação heteróloga que dota as mulheres de um instrumento socialmente adequado para desalojar o marido” (Balz, 1980:21-22). Observe-se que, na biologia, fertilização “heteróloga” significa o envolvimento de espécies diferentes no ato de fertilização!.

Certamente, nem todos os advogados endossam esta combinação de proibições sexuais e paternidade genética prescritiva. Todavia, ao estudarem o regulamento legal das tecnologias reprodutivas, geralmente, as comissões parlamentares européias têm proposto procedimentos para a seleção de espermatozoides e óvulos, não visando somente à prevenção da transmissão de doenças genéticas, mas, também, assegurando a “semelhança fenotípica” dos doadores com o casal.

O relatório Warnock propôs que o casal receba suficientes informações relevantes sobre o doador “para sua própria paz de espírito”: Deveriam ser incluídos alguns fatos básicos sobre o doador, tais como seu *grupo étnico* e sua saúde genética. Não elucidada o que se entende por “grupo étnico”, se o critério seria religioso, cultural, racial . . . 17.

---

que sabe que está recebendo vida de um outro homem, anônimo, assim, tornando-lhe possível gerar uma criança, e do relacionamento com o marido, que sabe de sua incapacidade de ajudar a mulher nesta atividade comum da paternidade, e da criança, crescendo nos anos vindouros, sem ter totalmente certeza de ser *possuída, amada e apoiada pelos pais naturais*. É uma situação completamente diferente daquela criada pela adoção”. *House of Lords Weekly Hansard*, vol. 456, nº 1265, cols. 552-3. Observe que, até o momento, crianças nascidas por inseminação artificial são consideradas ilegítimas tanto na Inglaterra quanto na Espanha. Não obstante, os membros do Comitê Warnock, unanimemente, concordaram em recomendar que uma criança oriunda de inseminação artificial seja tratada em lei como filho legítimo da mãe e de seu marido, desde que ambos consentam no tratamento.

17. Robert MacLennan, membro da Casa dos Comuns por Caithness e Sutherland, pronunciou um apelo similar em prol da seleção de doador: “O primeiro princípio que antecipo

O relatório alemão Benda é mais precavido neste ponto. Embora “a inseminação heteróloga fosse preferível à adoção quando o casal tivesse uma atitude apropriada, uma vez que a criança concebida pela esposa herdaria a metade de suas características e o marido reconheceria uma parte de sua esposa na criança”, o relatório a rejeitou em benefício do bem-estar psíquico da criança. Ademais, a seleção do doador pelo médico envolveria o risco de introduzir critérios eugênicos. Apesar disso, quase como uma reflexão tardia, o relatório acrescentou: “A saúde física e psíquica do doador deveria determinar a seleção” (República Federal da Alemanha, 1985:21-23). É, no mínimo, discutível se a saúde psíquica tem, necessariamente, uma base genética. E, no caso da Espanha, um biólogo, ao ponderar sobre a fertilidade artificial na comissão parlamentar, sugeriu as seguintes “normas de controle de qualidade” para a seleção do doador:

Queríamos dar como garantia o fato de, tal como no caso da maioria dos bancos de material reprodutivo, podermos assegurar que um casal portador, por exemplo, de um tipo específico de cabelos loiros, lisos e de olhos azuis não venha a ter uma criança de pele escura com cabelos pretos e crespos, quando, fenotipicamente, isso pareceria impossível”.<sup>18</sup>

Se se considera que cabelos loiros e olhos azuis não predominam exatamente no fenótipo ibérico, tal sugestão soa um tanto inquietante. E o próprio relatório sustenta que “as receptoras de gametas ou embriões e seus companheiros masculinos... têm o direito de saber as características do doador ou doadores, tais como o fenótipo, o grupo étnico, o grupo **sanguíneo**, a saúde

---

é que ambos os parceiros do casamento devem ter uma relação genética o mais semelhante possível com a prole do casamento. Se há um desequilíbrio genético com a prole, há um perigo potencial não somente para o relacionamento do marido com a esposa e vice-versa, mas também da prole com os pais deste casamento”. *House of Commons Weekly Hansard*, vol. 68, nº 1326, col. 564.

18. *Diario de Sesiones*, 1985 p. 10217; ou, como o geneticista Lacadena sugeria ao referir-se à conveniência de manter em segredo a origem do sêmen ou do óvulo e a seleção do doador: “Não se pode usar o sêmen de um negro quando se tratar de um casal de brancos, porque, então, se tornaria uma incongruência entre o produto biológico, o novo ser e a origem de seus pais”. *Diario de Sesiones*, 1985, nº 346, pp. 10645-46. Deve-se perguntar por que há tanta insistência, neste caso, de manter a origem secreta. Se a questão é impedir que a criança nascida pela fertilização por doador faça reivindicações legais ao mesmo, então será fácil evitar, legalmente, tais responsabilidades. Na República Federal da Alemanha, a posição é inversa, quer dizer, o anonimato do doador é rejeitado em decorrência do direito da criança de saber sua origem. Seria relevante inquirir sobre a origem deste direito.

## Velhos Valores, Novas Tecnologias: Quem é o Pai?

genética, etc., mas não a identidade deles” (Congresso de Deputados, 1986:164)<sup>19</sup>.

Com a fertilização por doação, a paternidade, a maternidade, ou ambas não estão baseadas em vínculo genético. Todavia, por intermédio da seleção de doador mediante critérios fenotípicos, o ideal eugênico é garantido, isto é, obter um filho “igual” a eles. Médicos e técnicos podem não compartilhar, necessariamente, esses ideais eugênicos, mas respondem aos desejos raciais de clientes que estão motivados por preconceitos raciais latentes associados aos valores sexuais predominantes. Uma criança fenotipicamente diferente poderia expor a esterilidade do marido, receio que se origina da noção biológica da procriação, somada à norma de fidelidade conjugal.<sup>20</sup>

Alguns representantes da comunidade científica envolvidos, eles mesmos, no desenvolvimento das tecnologias reprodutivas, reconhecem suas potencialidades eugênicas. Assim, por exemplo, Peter Singer, professor do Centro de Bioética da Universidade de Monash em Vitória, Austrália, ponderou no ano passado:

Se fôssemos capazes de alterar a inteligência, seria nossa função apenas eliminar os casos de deficiência mental, ou tentar levantar o nível médio de inteligência? Se fôssemos capazes de eliminar personalidades particularmente depressivas seria, então, injusto tentar trazer ao mundo pessoas um pouco mais felizes do que a maioria de nós geralmente é? Se fôssemos capazes de eliminar a violência criminosa, não seria possível desenvolver algumas qualidades amáveis no espírito humano? Certamente, podemos dizer que, embora os riscos de tal iniciativa sejam grandes, também o serão os benefícios potenciais. (Singer, 1986: 14-15)

Exatamente devido a esse realíssimo potencial eugênico, surge na França (o país relativamente com o maior número de clínicas de fertilização *in vitro*) uma oposição, embora isolada, contra a pesquisa e a manipulação de embriões. Jacques Testart, o pai do primeiro bebê de proveta francês, vem clamando por uma interrupção nas pesquisas de óvulos que visam ao desenvolvimento de procedimentos para determinar o sexo da criança. Hoje, 40% dos casais que procuram a fertilização *in vitro* no seu centro de pesquisas acabam

---

19. No glossário anexado ao Informe do Congresso de Deputados da Espanha (1986: 181) “fenótipo” é definido como “as características externas ou morfológicas manifestadas por um indivíduo, por exemplo, olhos azuis, forma de crânio”. Contudo, o que se entende por “grupo étnico” não é dito.

20. Assim, o jornal *Ya*, em 22 de novembro de 1985, escrevia sobre um marido estéril de um casal à procura da inseminação artificial e que pedira ao médico: “Doutor, ache-me, por favor, um doador que seja branco, porque se eu aparecer em Guadalajara com um filho mulato, a gargalhada será ecoada até Zaragoza”.

sabendo que são férteis. O comitê francês de étnica nacional, em dezembro de 1986, exigiu uma moratória de três anos na pesquisa com embriões, porque ela

corre o risco do desenvolvimento de práticas eugênicas, que, se se tornarem lugar-comum, podem gerar o desejo de banalizar a reprodução humana. A tentação de escolher o filho a nascer de acordo com suas qualidades pode ser contrária à dignidade humana, porque põe em dúvida o respeito pela diferença, singularidade e liberdade da criança. (Testart, 1986: 12; 1987).

No seu atual nível tecnológico, a fertilização *in vitro*, devidamente regulamentada pelo Estado, pode, entretanto, prosseguir sem que sejam consideradas as experiências específicas em mulheres . . .

A erosão das noções biológicas convencionais de paternidade pelas tecnologias reprodutivas não afeta apenas aqueles diretamente envolvidos. Não obstante o propósito inicial de dar filhos próprios a casais estéreis, as tecnologias reprodutivas, precisamente por também desafiar a base jurídica convencional do casamento, da família, da filiação e, portanto, da própria ordem social, necessitam de regulamentação do Estado.

A maternidade de aluguel tem sido, nos últimos anos, o caso que mais tem chamado a atenção pública. Aqui, há três possibilidades técnico-biológicas: ou uma mulher contratada desenvolve o embrião, gerado com os óvulos e o esperma de um casal, que lhe é implantado no útero, ficando entendido que a criança pertence ao casal; ou ela é inseminada artificialmente com o **esperma do marido; ou os óvulos da esposa são fertilizados *in vitro* com o esperma de outro homem e o embrião implantado num útero alugado.** Nos três casos, existe um conflito potencial entre os direitos contratuais e os critérios biológicos de paternidade. Tal conflito torna-se aberto quando a mãe de aluguel recusa-se a entregar a criança, como, de fato, ocorreu, recentemente, com duas mulheres que brigaram pela criança, conforme ouvi recentemente de um escritor. Obviamente, é uma questão de perspectiva, pois alguém poderia, também, interpretar tais casos como exemplos de um homem que usa, sucessivamente, duas mulheres para gerar *seu* filho. A tendência, de fato, parece indicar que é o direito contratual que prevalece sobre o direito da mãe de aluguel, a qual se torna um novo instrumento de paternidade<sup>21</sup>.

---

21. Caso tão controverso é aquele do Bebê M nos Estados Unidos. *The New York Times*, 18 de janeiro de 1987. Significativamente, num caso dramatizado de tribunal levado ao ar pela televisão de Catalão no ano passado, no qual a um júri composto de membros do público foi solicitado julgar tal caso, sentenciou-se que o desejo da mãe de aluguel de manter a criança era injustificado.

## Velhos Valores, Novas Tecnologias: Quem é o Pai?

Poder-se-ia, contudo, presumir que as tecnologias reprodutivas, gradualmente, iriam corroer-se e transformar os conceitos tradicionais de casamento, de família, de filiação e de herança, mas, este não parece ser o caso. Pelo contrário, a tendência é de se regulamentar seus efeitos em termos de instituições e normas estabelecidas, centradas no país. Uma razão óbvia é que, embora espetaculares, os casos reais de fertilização artificial são relativamente poucos, não desafiando, na verdade, os valores dominantes, ainda que a maioria das reações que provocam sirvam para realçar os conceitos biológicos convencionais de paternidade. De fato, a pressão política e social é bastante considerável. Por sua vez, as inovações legais que são recomendadas revelam quais os interesses que estão em jogo.

A inseminação artificial, através do uso de bancos de esperma, poderia oferecer às mulheres a possibilidade de gerar um filho sem marido. Mas, a tendência é exigir o controle exercido por especialistas da medicina até nesses casos simples e restringir seu uso aos casais com matrimônio estável e, idealmente, heterossexual. Até mesmo a comissão parlamentar da Espanha, que passa por ser mais liberal neste assunto do que muitas outras, por um lado, permite a inseminação artificial em mulheres solteiras, mas por outro, avalia as tecnologias reprodutivas, essencialmente, em termos dos interesses de família. Numa tentativa de conciliar o direito da mulher solteira de ter filhos com a proteção constitucional da família, a comissão argumentou que o “ambiente necessário” para a inseminação artificial deveria ser “o casal heterossexualmente estável” ou, alternativamente, que “garantias razoáveis fossem dadas para que a mãe pudesse criar o filho, mantê-lo e assegurar-lhe família a integração social (Congresso de Deputados de España, 1986-129)<sup>22</sup>. Resta saber por quem e em que termos as “qualificações” maternas da mulher serão avaliadas.

A questão crucial é a paternidade! Como diz o velho ditado, *mater semper certa est*. Com a fertilização *in vitro*, o óvulo fertilizado pode ser transferido para a gestação no útero de outra mulher, o que pode tornar-se uma fonte de

---

22. A recomendação que permite a fertilização artificial em mulheres solteiras reside na constituição que permite a adoção por mulheres solteiras e torna ilegal a discriminação de mulheres não casadas. O Comitê Warnock opõe-se, entretanto, a essa possibilidade, em função de que, “Como regra, é melhor para as crianças nascerem numa família composta de ambos os pais, pai e mãe, embora reconhecamos que é impossível prever com alguma certeza quanto tempo tal relacionamento durará”.



conflito. Porém, ambas as mulheres mantêm ainda evidentes sinais de participação. No caso de homens, ao contrário, o seu papel torna-se potencialmente ilusório. As recomendações feitas, por exemplo, pelo relatório do Parlamento espanhol com respeito à paternidade constituem, de fato, nas novas circunstâncias das tecnologias reprodutivas, a reconsagração de uma velha realidade, a saber, a paternidade. De um lado, "a regra é que os membros de um casal consensualmente estável, em cuja parceira feminina é praticada uma inseminação artificial ou fertilização *in vitro* com sêmen, óvulos ou embrião doados . . . consentida por ambos os parceiros, serão os pais legais de qualquer criança ou crianças que possam vir a nascer". Mas, de outro lado, o parceiro masculino estável de um casal no qual a mulher tenha-se submetido à fertilização por doação sem o seu consentimento poderia recusar-se a reconhecer a criança, que deveria ser registrada como ilegítima (Congresso de Deputados de Espanha, 1986:164). Recomendação semelhante foi feita na República Federal da Alemanha. O que está sendo proposto aqui é um tipo de adultério "tecnológico". E, com esta nota, concluirei. Como Haldane escreveu profeticamente em 1923:

Devemos olhar a ciência, pois, sob três pontos de vista. Primeiro, é a livre atividade das divinas faculdades humanas da razão e da imaginação. Segundo, é a resposta de poucos às exigências de muitos por saúde, conforto e vitória, pela "vida saudável e eterna", dádivas que ela concederá somente em troca de paz, segurança e estagnação. Finalmente, é a conquista gradual do homem, primeiro do espaço e do tempo, depois da matéria, como tal, em seguida, de seu próprio corpo e daqueles de outros seres vivos e, por fim, da subjugação dos elementos obscuros e maligno da sua própria alma (Haldane, 1925:81-82).

Eu qualificarei essa definição de ciência somente no sentido de que, para usar a mesma linguagem marcial que é tão popular entre os cientistas, o campo de batalha onde foi efetuada a conquista dos princípios da vida foram, principalmente, as próprias mulheres, objetos e instrumentos de todas essas tecnologias. Isto se dá porque a ciência é, ela mesma, uma atividade social mediada pelas estruturas e valores que prevalecem numa dada sociedade. Mas, deixe-me dar a última palavra sobre isso a uma mulher, a saber, Virginia Woolf, que já escrevia em 1938: "Science, it would seem, is not sexless, she is a man, a father and infected too" (Woolf, 1938).

## BIBLIOGRAFIA

- ALLEN, G. E. 1970, Science and Society in the Eugenic Thought of H. J. Muller. *BioScience*, vol. 20, nº 6.

## Velhos Valores, Novas Tecnologias: Quem é o Pai?

- ATHEA, N. 1985. *La Fécondation in-vitro; De l'Anarchie à une Réglementation?* Mémoire de la Santé Publique. Rennes: ESNP.
- BALZ, M. 1980. *Heterologe Künstliche Samenübertragung beim Menschen*. Tubigen.
- BOCK, Gisela. 1986. *Zwangsterilisation im Nationalsozialismus Studien zur Rassenpolitik und Frauempolitik*. Verlag, Alemanha Ocidental.
- BOPP, A. 1987. *Mit Frostschutz und Hormonen is Leben. Die Zeit*, 27 de fevereiro.
- CARLSON, E. A. 1981. *Genes, Radiation and Society, The Life and Work of H. J. Muller*. Ithaca: Cornell University Press.
- CLARK, R. 1968. *J. B. S., the Life and Work of J. B. S. Haldane*. Londres.
- CLARKE, A. 1984. "Subtle Forms of Sterilization Abuse: a Reproductive Rights Analysis" In *Test-Tube Women* (R. Arditti, R. Duelli Klein e S. Midlen, orgs.). Londres.
- COLEMAN, W. 1977. *Biology in the Nineteenth Century, Problems of Form, Function and Transformation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CONGRESSO DE DEPUTADOS DE ESPAÑA. 1986. *Informe de la Comisión Especial de Estudio de la Fecundación In Vitro" y la Inseminación Artificial Humanas*. Janeiro.
- COREA, Gena. 1985. *The Mother Machine, Reproductive Technologies from Artificial Insemination to Artificial Wombs*. Nova Iorque.
- COREA, G. e S. INCE, 1985. *Survey of IVF Clinics in the US, relatório apresentado em Women's Emergency Conference on the New Reproductive Technologies*. Vaellingeon, Suécia.
- DAVID, G. 1985. *Don et Utilisation du Semme. Génétique, Procréation et Droit*. Actes Sud.
- DELANEY, C. 1986. The Meaning of Paternity and the Virgin Birth Debate, *Man*, vol. 21, nº 3.
- GORDON, L. 1976. *Woman's Body, Woman's Right*. Londres: Penguin Books.
- GORINA, A. Balcells. 1980. La Inseminación Artificial, *Zootechnia en el Hombre. La Vanguardia*, 3 de maio.
- GOULD, S. J. 1986. *Cardboard Darwinism. New York Review of Books*, 20 de setembro.
- HALDANE, C. 1926. *Man's World*. Londres.
- . 1949. *Truth Will Out*. Londres.
- HALDANE, J. B. S. 1925. *Daedalus or Science and the Future*. Londres.
- . 1927. *Possible Worlds*. Londres.
- HANSEN, F. e R. KOLLEK. 1985. *Gen-Technologie-Die Neue Soziale Waffe*. Hamburgo.
- HERITIER-AUGE, F. 1985a. La Cuisse de Jupiter: Réflexions sur les Nouveaux Modes de Procréation. *L'homme*, nº 94.
- . 1985b. L'Individu, la Biology et le Social. *Le Débat*.
- HERZOG, J. 1971. *Die Heterologe Insemination in Verfassungsrechtlicher Sicht*. Wuszburg.
- HMSO. 1984. *Report of the Committee of Inquiry into Human Fertilisation and Embryology*. Londres.
- HOBSBAWM, E. 1985. *The Age of Capitalism*. Londres: Abacus.
- HOFSTADTER, R. 1944. *Social Darwinism in American Thought*. Boston.
- HOGBEN, Lancelot. 1983. *Political Arithmetic. A Symposium of Population Studies*. Londres.
- KLEIN, R. Duelli. 1985. "What's New About the New Reproductive Technologies?" In *Man-Made Woman*. (G., Corea et al. orgs.), Londres.
- LABOURIE, F. 1986. *Relatório apresentado em Women's Hearing on Genetic Engineering and Reproductive Technologies*. Parlamento Europeu, 6-7 de março.
- LEACH, E. 1969. *Genesis as Myth and Other Essays*. Londres.
- LEEDS, A. 1972. "Darwinian and 'Darwinian' Evolutionism in the Study of Society and Culture" In *The Comparative Reception of Darwinism* (F. F. Click, org.). Austin: University of Texas Press.
- LEPENIES, W. 1976. *Das Ende der Naturgeschichte*. Munique.
- LLOYD, G. E. R. 1983. *Science, Folklore and Ideology, Studies in the Life Sciences in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press.

## Verena Stolcke

- MALINOWSKI, B. 1927. *The Father in Primitive Psychology*. Londres.
- MINISTERIO DE JUSTICIA. 1986. Problemas Civiles que Plantea la Inseminación Artificial y la Fecundación In Vitro. Suplemento nº 3 do *Boletín de Información del Ministerio de Justicia*, 15 de janeiro.
- MULLER, H. J. 1936. *Out of the Night. A Biologist's View of the Future*. Londres.
- NATURE. 1986. Tough Talk on Surrogate Brith. Editorial de 13 de março.
- REPÚBLICA FEDERAL DA ALEMANHA. 1985. *Bericht der Arbeitsgruppe In-Vitro Fertilisation, Genomanalyse und Genherapie*. Benda-Kommission des Bundestages, 25 de novembro. Bonn.
- RIVIÈRE, P. 1985. Unscrambling Parenthood: The Warnock Report. *Anthropology Today*, vol. 1, nº 4.
- ROHLEDER, H. 1981. Normales, Pathologische und Künstliche Zeugung beim.
- ROSE, S., R.C. LEWONTIN e L.J. KAMIN. 1984. *Not in Our Genes, Biology, Ideology and Human Nature*. Londres: Penguin.
- SHELLEY, Mary W. 1818. *Frankenstein, or the Modern Prometheus*. Londres.
- SINGER, Paul. 1986. La Revolucion Reproductiva. *El País*, junho.
- STARCK, C. e D. COESTER-WALTJEN. 1986. *Die Künstliche Befruchtung beim Menschen-Zulässigkeit und Zivilrechtliche Folgen*. Gutachten für den 56. Munique.
- STOLCKE, Verena. 1981. Women's Labours: "The Naturalisation of Social Inequality and Women's Subordination". In *Of Marriage and the Market, Women's Subordination Internationally and its Lessons* (K. Young, C. Wolkowitz e R. McCullagh, orgs.). Londres.
- TEICH, M. 1973. "The Historiographic and Ideological Contexts of the Nineteenth Century Debate on Man's Place in Nature". In *Changing Perspectives in the History of Science* (M. Tech e R. Young, orgs.). Londres.
- TESTART, Jacques. 1986. L'avis du Comité National d'Etique sur les Manipulations de l' Embryon Humain. *Le Monde*, 16 de dezembro.
- . 1987. Ein Biologe Sagt Halt! *Tageszeitung*, 27 de janeiro.
- TRALLORI, L.N. 1983. *Vom Lieben und vom Töten. Zur Geschichte Patriarchaler Fortpflanzungskontrolle*. Viena.
- VICKERS, B. 1973. *Towards Greek Tragedy, Drama, Myth, Society*. Londres.
- WEBSTER, C. (org.). 1981. *Biology, Medicine and Society 1840-1940*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WILSON, E.O. 1975. *Sociobiology, the New Synthesis*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- . 1978. *On Human Nature*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- WINTER, M. (org.). 1982. "Don Guijote und Frankenstein" *Utopienforschung*, vol. 3, Stuttgart.
- WOOLF, V. 1938. *Three Guineas*. Londres.

## **CONFERÊNCIA**



## **Estruturas e Estratégias**

DAVID MAYBURY-LEWIS

Fiquei emocionado pela honra que a Associação Brasileira de Antropologia me fez, quando me convidou para pronunciar a palestra formal de sua reunião de 1986. Quero começar, então, com um depoimento pessoal, para mostrar porque este acontecimento é o mais gratificante da minha vida profissional.

Minha primeira vinda ao Brasil foi motivada por um impulso romântico. Naquela altura o Brasil era para mim um país exótico onde eu poderia fazer pesquisa de campo entre os índios. Mas felizmente não ficou nisto. O Brasil para mim jamais transformou-se num simples “caso” a ser estudado para demonstrar teorias gerais; muito pelo contrário, rapidamente transformou-se num país que eu havia de certo modo adotado e ao qual permaneceria sempre emocional e intelectualmente comprometido. Isto se deu porque logo encontrei colegas e companheiros de pesquisa que compartilhavam minhas preocupações intelectuais, especialmente no período em que eu estava dirigindo um projeto de pesquisa no Brasil Central que dependia do esforço colaborativo de antropólogos brasileiros e norte-americanos sob o patrocínio conjunto da Universidade de Harvard e do Museu Nacional<sup>1</sup>. Contudo, só comecei a sentir-me parte da antropologia brasileira quando voltei ao Museu Nacional nos anos 1969-70 para juntar-me a Roberto Cardoso de Oliveira na implantação do novo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Porém, mesmo o prazer de ter podido prestar aquela contribuição para o desenvolvimento da antropologia no Brasil não pode ser comparado ao prazer de ser convidado a falar perante a ABA, pois só então senti-me finalmente enturmado.

Estas reflexões me levaram a pensar no meu trabalho e na sua relação com a antropologia brasileira; me levaram a refletir também sobre a dialética

---

1. Para detalhes deste projeto e de seus integrantes, veja Maybury-Lewis 1974:14.

entre a antropologia brasileira e a antropologia internacional, já que meu trabalho pretende contribuir para as duas simultaneamente. Gostaria então de começar por tecer algumas considerações oriundas das pesquisas feitas em anos recentes no Brasil Central.

Lembro-me que a minha monografia sobre os Xavante foi mal-entendida por vários comentaristas fora do Brasil quando apareceu em 1967. Eu sei que é uma deformação profissional de autores sentirem-se mal-entendidos, e não vou aproveitar esta oportunidade para impor a minha própria versão da verdade. Quero examinar o mal-entendido, porém, porque é em si mesmo interessante, pois aponta para certos problemas da teorização antropológica, e são estes que quero discutir.

Meu livro, que saiu recentemente em português sob o título de *A Sociedade Xavante* (1984), foi criticado numa resenha por ter misturado níveis diferentes de análise (Shapiro, 1972). Esta crítica serve como ponto de partida para esta conferência, porque a “confusão” apontada entre o nível estrutural e o nível estratégico não representou para mim de fato confusão alguma. Pelo contrário, o que o resenhista apontou como “confusão de níveis” foi na realidade minha tentativa consciente de transcender o que eu considerava (e ainda considero) uma oposição estéril entre estrutura e estratégia.

Outro resenhista (que gostou do livro) observou, com preocupação, que eu teria descrito os Xavante “como tendo uma sociedade organizada de uma maneira muito mais fluida que os outros grupos Jê até agora descritos” (Leacock, 1968:582). Ora, as feições da sociedade Xavante apresentadas por mim devem *surpreender* ou *aparentar fluidez extraordinária* somente a quem pense em termos de teorias prévias sobre a organização social de populações tribais.

Sabemos que estas teorias foram originalmente desenvolvidas na base de pesquisas feitas na Austrália e no Oceano Pacífico. Tendiam a enfatizar cada vez mais a natureza estruturada das sociedades tribais. Esta tendência atingiu seu apogeu (alguns diriam seu *reductio ad absurdum*) no famoso livro de Radcliffe-Brown intitulado *The Social Organization of Australian Tribes* (1931)<sup>2</sup>. Mais tarde, os africanistas britânicos insistiram em modelos que focalizavam sistemas de linhagens como base da ordem social de muitos povos africanos. Até mesmo a famosa revolta contra a teoria africanista de descendência procurou substituir esta última pela teoria de aliança que, em vez de focalizar a ordem social, deu ênfase à ordem conceitual.

Resultou disto que os trabalhos pioneiros de Curt Nimuendaju sobre os povos da família lingüística Jê foram interpretados por meio destas teorias. De certa maneira até foram escritos de acordo com elas, já que Nimuendaju cos-

---

2. Veja minha crítica à tipologia australiana de Radcliffe-Brown (Maybury-Lewis 1968:347-8).

tumava mandar seus relatórios para Robert Lowie, então professor de antropologia na Universidade de Califórnia (Berkeley). Lowie não somente traduzia e publicava os relatórios, como também os organizava em livros em conformidade com as teorias vigentes.

Uma vez que as sociedades Jê foram comparadas com as australianas<sup>3</sup>, os antropólogos logo começaram a percebê-las como sendo rigidamente estruturadas e a buscar as raízes desta estruturação nos grupos de descendência, nas metades exogâmicas e assim por diante. Mostraram-se então perplexos quando verificaram que os grupos de descendência Jê não eram linhagens “verdadeiras” (quer dizer, que não eram linhagens africanas) e ainda mais perplexos quando descobriram que as “metades” Jê talvez não eram propriamente metades e muitas vezes não eram nem exogâmicas. A tendência então – tendência que se encontra até nos livros do próprio Nimuendaju – era de explicar as discrepâncias entre os dados e as teorias, culpando os dados por serem derivados de sistemas mudados pelo contrato com a sociedade brasileira envolvente.

Assim, talvez fosse de se esperar que minha tentativa pioneira de elaborar novas categorias para a análise da sociedade Xavante fosse mal-entendida. Hoje em dia sabemos que precisamos de novas categorias de análise não somente para os Xavante, senão também para os Jê e, de uma maneira geral, para as sociedades tribais da América do Sul. A consequência desta constatação não é absolutamente que, passada a época dos modelos australianos, ou africanos ou asiáticos, agora tenha chegado o momento dos modelos sul-americanos. Tal conclusão nos levaria faticamente a repetir os erros do passado, impondo um modelo regional sem perceber que esteja furado, assim que aplicado fora de seu contexto. O problema no fundo é outro. Precisamos não somente de novos modelos para as sociedades indígenas da América do Sul – modelos que eu estava começando a elaborar em *A Sociedade Xavante*; necessitamos também de uma nova abordagem à problemática da estrutura social, para poder sair do regionalismo e começar a elaboração de verdadeiras teorias, isto é, de teorias gerais.

Esta nova abordagem terá que solucionar outro problema proveniente das análises tradicionais, isto é, a preocupação com as estruturas nítidas. As pesquisas feitas no Brasil Central desde a aparição do meu livro sobre os Xavante confirmam que “o caráter fluido e pouco comum” atribuído às estruturas sociais Jê não é particularmente fluido nem tão fora do comum. Esta fluidez aparente resulta do método de análise seguido – método que recusa separar a análise das ideologias e teorias sociais dos povos estudados da análise de suas instituições e estratégias de ação social. Deste método sai uma visão

---

3. E esta comparação tão óbvia surgiu cedo (veja Kroeber, 1942).



diferente, menos formal e talvez menos elegante dos sistemas abordados. Eu diria, portanto, que a aplicação de um método semelhante em outras áreas do mundo daria uma visão igualmente “fluida” dos sistemas aí encontrados. Parece então que as estruturas formalíssimas apresentadas com tanta frequência por antropólogos como “modelos” de sociedades analisadas são uma espécie de ilusão ótica, a sua qualidade aparentemente nítida sendo mera função da técnica de análise adotada.

Convém aqui lembrar que os modelos analíticos mais influentes no estudo de estrutura social têm sido aqueles que foram os mais elegantes e, do nosso ponto de vista, mais ilusórios<sup>4</sup>. Foram, porém, combatidos e questionados mesmo no período de sua maior influência. Malinowski opôs-se explicitamente aos procedimentos teóricos de Radcliffe-Brown, que ele considerava formais e abstratos demais. Raymond Firth desenvolvia uma linha teórica que era de certo modo o pólo oposto da antropologia de Evans-Pritchard. Leach entrou para a análise dos elementos políticos e ecológicos em sistemas de aliança e acabou dando-nos uma visão de sua natureza bem diferente daquela proposta por Lévi-Strauss. Bailey, Nicholas e outros têm insistido que a obra magistral de Louis Dumont dá somente uma visão ideológica e parcial da complexa realidade da civilização indiana. Parece então que estamos frente a um debate perene entre aqueles que nos dão uma visão bem nítida de estrutura e outros que criticam, implícita ou explicitamente, esta visão como incapaz de levar em consideração estratégias de comportamento humano.

Por que esta divisão persiste na teorização antropológica? Temos mesmo que escolher teoricamente entre estrutura e história, sincronia e diacronia, modelo e ação, regra e improvisação? Acho que não. Acho, pelo contrário, que é de suma importância evitar o Scylla do estruturalismo sem naufragar no Charybdis do transacionalismo. Por isto tenho examinado recentemente várias tentativas teóricas de resolver este dilema. Comecei naturalmente por reler mais uma vez o *Political Systems of Highland Burma* de Edmundo Leach. Reconheci mais uma vez a validade de sua crítica ao funcionalismo estrutural e estático que dominava a antropologia britânica naquela época. Apreciei outra vez a sua tentativa de operacionalizar adequadamente a abordagem estruturalista de Lévi-Strauss. Mas acabei-me perguntando por que um autor, que insistiu explicitamente na necessidade de romper com as teorias de equilíbrio na antropologia social, não pôde na sua própria análise ir além de uma espécie de

---

4. Parece que isto se explica pelo afã dos antropólogos da época, em fazer da antropologia uma ciência natural.

## Estruturas e Estratégicas

equilíbrio dinâmico. É curioso também que o livro de Leach tenha inspirado poucas imitações, até mesmo pelo próprio autor, que não deu continuidade a esta perspectiva no seu trabalho<sup>5</sup>.

Em compensação, Johnathan Friedman no seu livro *System, Structure and Contradiction*, não somente criticou a análise de Leach, como tentou demonstrar que uma abordagem marxista aplicada aos dados da área possibilitaria ultrapassar o equilíbrio dinâmico da análise de Leach e desenvolver uma teoria de transformações em estruturas sociais. A análise de Friedman foi, por sua vez, rejeitada sumariamente por Leach, que a classificou de “fantasia marxista estruturalista” (1977:16)! Não posso aqui entrar nos detalhes desta polêmica, que exigiria uma análise bastante técnica dos dados provenientes desta região afastada da Birmânia – uma região, aliás, tumultuada por guerras mundiais e locais e onde o tráfico tradicional de ópio é hoje em dia mais forte do que nunca. Mas vale a pena notar que especialistas da área, como Kirsch e Lehman, partindo de pontos de vista bem diferentes, acabam confirmando a famosa “oscilação” da análise de Leach. Neste sentido, um recente artigo inédito e Lehman é de especial interesse, porque aí ele demonstra que as ambigüidades de estado social (tais como aquelas apontadas por Leach) entre os homens que disputam a liderança nestas sociedades, criam pressões inflacionárias, quando estes conseguem encontrar outras fontes de riqueza além das tradicionais e agrárias. Porém, a análise de Lehman, que visa mostrar como estas pressões mudam a ordem sócio-política, mostra ao mesmo tempo que elas criam uma situação de concorrência baseada num debate ético-ideológico entre os partidários do sistema igualitário tradicional e outros que insistem no sistema de caciques verdadeiros. Então, as estratégias sociais combinadas com as novas pressões econômicas tendem a subverter o sistema social – mas existem ao mesmo tempo forças contraditórias, tanto ideológicas como práticas (oportunidades para alcançar vantagens pessoais), que tendem a preservar o sistema. Resulta então que a análise dinâmica de Lehman acaba sendo uma elaboração do argumento de Leach e, como veremos, encontrará seu eco em outras análises que estou para discutir.

Porém, antes de falar delas, preciso mencionar uma outra tentativa famosa de resolver o dilema acima mencionado na teorização antropológica. Refiro-me ao livro de Pierre Bourdieu *Esquisse d'une Théorie de la Pratique*.

---

5. Pelo contrário, depois de publicar um livro curioso, e até, vulgarmente materialista (1961), Leach partiu para estudos de comunicação e para análise de mitos e de relatos bíblicos.

Bourdieu nos proporciona uma crítica brilhante do estruturalismo de Lévi-Strauss e de sua fraqueza em explicar o funcionamento real de sistemas sociais. Depois ele tenta demonstrar como as estruturas do pensamento interagem com a prática lógica e com estratégias de ação no chamado "habitus" que possibilita a auto-reprodução de formações sociais. Mas Bourdieu, assim como Leach, não deu continuação à perspectiva aberta pelo seu livro. Deu uma demonstração preliminar de sua teoria da prática na análise dos seus próprios dados argelinos, mas, afora disto, deixou a teoria relativamente sem desenvolvimento. Sobretudo, não a empregou em estudos comparativos e sistemáticos.

Quero mencionar duas tentativas mais recentes de analisar estratégias sociais e de verificar os efeitos destas análises nas estruturas sociais. Paul Spencer tem escrito uma série de trabalhos interessantes (1976, 1978 e outro a sair) focalizando as classes de idade entre os Maasai. Ele acabou utilizando a teoria de jogos para determinar as estratégias ideais a serem seguidas pelos homens Maasai quando passam pelos pontos nodais de conflito do sistema. Mostrou que a teoria dos sistemas, aceita tradicionalmente tanto pelos Maasai como pelos estudiosos de sua sociedade, enfatiza o conflito. Entretanto, a análise de estratégias sociais feita por Spencer indica que, apesar do modelo de conflito, a sociedade funciona como sistema de equilíbrio - sobretudo quando os atores dentro do sistema fazem os maiores esforços para maximizar suas vantagens. A análise chega então a conclusões muito semelhantes àquelas do antropólogo norueguês Fredrik Barth que estudou o equilíbrio instável, porém perene, que reina entre as facções guerreiras dos Pathan no atual Paquistão. Barth (1959) faz uma comparação interessante entre este tipo de sistema e um sistema parlamentar à base de dois partidos, como existe nos Estados Unidos e existia, até recentemente, na Grã-Bretanha.

Outro livro recém-publicado é de interesse especial neste contexto, porque tenta ultrapassar os sistemas de equilíbrio. Falo do livro *The Nuer Conquest* de Ray Kelly. Este autor toma como ponto de partida o artigo de Marshall Sahlins (1961) sobre a linhagem segmentar como mecanismo para a expansão predatória. Explica o expansionismo dos Nuer, no período imediatamente anterior à intervenção do poder colonial britânico, pelos efeitos econômicos que o pagamento do gado, no casamento, tem nas relações de parentesco e, por conseguinte, no sistema político<sup>6</sup>. O livro afasta-se da teoria de

---

6. É interessante notar que a análise de Lehman também dá ênfase ao papel que os pagamentos de casamento têm nas pressões inflacionárias entre os Kachin. Outros traba-

## Estruturas e Estratégicas

equilíbrio, não somente na antropologia social, como também na ecologia, pois Kelly termina por uma crítica ao conceito muito empregado na ecologia de *sistema* auto-regulante.

A análise de Kelly chama atenção porque tantos estudiosos anteriores partiram para a crítica da teoria de equilíbrio estático e terminaram, na melhor das hipóteses, com teorias de equilíbrio dinâmico. Aconteceu com Leach e até com Bourdieu. Aconteceu com Spencer e com Fredrik Barth. Mesmo os antropólogos marxistas franceses não conseguiram resolver este problema, embora fosse o problema ao qual se dedicaram explicitamente. Apesar de todo o brilhantismo de seus trabalhos, Godelier acaba nos fornecendo um funcionalismo traduzido para a linguagem marxista<sup>7</sup>, ao passo que figuras como Meillassoux e Terray entraram num debate improdutivo sobre modos de produção sem chegar perto de uma teoria geral de mudanças de sistema.

É curiosa a dificuldade de fugir do equilíbrio. Não é difícil de entender porque modelos nativos tendem a ser sistemas de equilíbrio. Não há dúvida que as pessoas – até as mais conservadoras – podem conceitualizar a mudança; podem freqüentemente percebê-la quando ela ocorre. Todavia, preferem geralmente pensar e agir como se elas estivessem dentro de um sistema relativamente estável de equilíbrio. Talvez a experiência recente de inflação controlada no Brasil nos tenha feito *sentir* por que as pessoas preferem a noção de estabilidade. Evidentemente, mudanças estão sempre ocorrendo, e mudanças revolucionárias acontecem de vez em quando, mas ninguém nega que a experiência de vida durante períodos de rápida mudança é profundamente inquietante para a maioria, fato que cria problemas para regimes revolucionários como verificamos recentemente na China. Entende-se, então, porque os modelos nativos sejam geralmente modelos de equilíbrio. O equilíbrio é muito mais cômodo.

E os modelos antropológicos? Estes tendem a girar em torno do equilíbrio, porque os melhores (os únicos que merecem nossa atenção) levam a sério os modelos nativos, mas também porque os próprios nativos lutam para

---

Ihos têm demonstrado os efeitos econômicos e políticos de mudanças nos pagamentos de casamento na África Ocidental. Parece que este tópico é o que Marcel Mauss chamava de "fato social total", que oferece um excelente ponto de partida para o tipo de análise visado neste trabalho.

7. Veja especialmente a sua introdução a *Rationality and Irrationality in Economics* (1972) e seu artigo "Modes of production, kinship and demographic structures" (1975). Veja também a crítica de Eric Wolf (1975).

defender o equilíbrio de seus sistemas. Então, somente estudos de longo alcance ou estudos feitos em períodos de crise reconhecida captam as mudanças radicais. Estes estudos, sobretudo quando focalizam populações tribais, são dificultados pela intromissão de fatores externos como conquistas, poder colonial, ação da sociedade envolvente e assim por diante.

As pesquisas feitas no Brasil Central nos fornecem um bom exemplo disto. As sociedades indígenas da região são consideradas como exemplos famosos de organização dualista. Esta organização foi originalmente pensada como necessitando duas metades exogâmicas. Foi por isto que Lévi-Strauss tentou incorporar as sociedades do Brasil Central na teoria estruturalista de aliança. Porém, as pesquisas recentes na região, embora confirmando a importância da organização dualista, mostraram que esta não depende de metades exogâmicas e nem mesmo de sistemas de metade. A meu ver, a organização dualista desta região deriva de ideologias de harmonia cósmica e da noção de que as sociedades humanas participam desta harmonia, desde que fazem parte do sistema cósmico. Assim, as instituições das sociedades Jê ou são binárias ou são arranjadas em grupos de contrastes, já que são as expressões sociais de suas ideologias de equilíbrio. Estas organizações dualistas não representam então, como Lévi-Strauss (1959) uma vez sugeriu, cortinas de fumaça ocultando a realidade dos sistemas. Muito pelo contrário, elas constituem a essência da realidade dos sistemas centro-brasileiros. Todavia, elas contêm um paradoxo aparente, pois os povos indígenas da região fazem questão da natureza atemporal de seus sistemas ao mesmo tempo que lutam tenazmente para protegê-los da erosão (Maybury-Lewis, a sair). Mas o paradoxo é apenas aparente, pois os nativos pensam os sistemas como estando em tensão dinâmica. O equilíbrio deles é garantido a longo prazo. A curto prazo, porém, o desequilíbrio é uma ameaça séria. Os índios invertem, pois, o famoso dizer do economista John Maynard Keynes, temendo que "A curto prazo, somos capazes de morrer todos".

Levando a sério estas idéias indígenas, tenho investigado os fatores que ameaçam o equilíbrio de seus sistemas, do ponto de vista dos próprios índios e do ponto de vista dos estudiosos de suas sociedades. Considerei os efeitos da depopulação e das flutuações populacionais, da perda de terras e da remoção forçada para outro *habitat*, dos efeitos gerais de contato com a população brasileira envolvente. Cheguei à conclusão que as sociedades Jê, até agora, têm se adaptado a todas estas circunstâncias, reorganizando suas instituições a fim de manter as suas organizações dualistas em função. Ao mesmo tempo, dediquei especial atenção aos efeitos divisórios das lutas polí-

## Estruturas e Estratégias

ticas internas, desde que os próprios índios indicaram estas cisões como ameaça séria a seus sistemas sociais, embora reconhecendo que a organização dualista agia para neutralizar os efeitos destruidores dos conflitos políticos. Verifiquei, portanto, que, mesmo em sociedades extremamente facciosas (como por exemplo entre os Kayapó e os Xavante) onde o dualismo não é cuidadosamente insulado contra a ação política, a organização dualista deu provas de sua durabilidade.

As pesquisas entre os Jê confirmam então que a organização dualista é uma teoria cósmica e social com efeitos profundos na vida cotidiana dos índios, mas sem vinculação com instituições específicas. É por isto que tem se mostrado tão adaptável. Esta conclusão nos leva a outro paradoxo. Este tipo de organização adapta-se tão bem às mudanças que é, em si mesmo, de difícil mudança. Não muda, pois absorve as mudanças,<sup>8</sup> mas pode desaparecer e isto é exatamente o que os índios sabem e temem. Desaparece quando os próprios índios desaparece ou quando a cultura indígena desaparece, isto é, quando os índios abandonam as suas próprias tradições.

É difícil então analisar as possibilidades dinâmicas destes sistemas, a não ser por análise comparativa. Tais comparações devem descartar o regionalismo já apontado e basear-se em análises globais e dialéticas de organizações duais pelo mundo inteiro e em várias épocas históricas, em análises, enfim, que consigam relacionar estruturas com estratégias e reexaminar as próprias estruturas à luz desta relação.

Demos os primeiros passos para desenvolver tal análise num simpósio recente sobre organização dualista que reuniu especialistas que tinham feito suas investigações na América do Sul, América do Norte, África, Indonésia, Melanésia e Austrália<sup>9</sup>. No decorrer das discussões, conseguimos finalmente sair dos velhos debates em torno destes sistemas binários e partir para um estilo de análise comparativa nova e mais ambiciosa. Este tipo de análise lembra a discussão de Wittgenstein sobre o conceito de *jogo*. Não adianta perder-se num debate sobre a definição de *jogo*, concluiu Wittgenstein, pois *jogo* corresponde a uma "família de conceitos" inter-relacionados e parcialmente superpostos. Neste sentido, a organização dualista é semelhante ao

---

8. Deste ponto de vista a organização dualista é parecida às sociedades "frias" e totêmicas discutidas por Lévi-Strauss em *La Pensée Sauvage*.

9. Este simpósio, patrocinado pela Universidade de Harvard e pela Universidade Hebráica de Jerusalém, realizou-se em Jerusalém em 1983.

jogo. Em vez de mergulhar numa discussão sobre a sua definição, os contribuintes ao simpósio conseguiram estabelecer os parâmetros de uma série que abrange o conceito de organização dual. Verificamos que a série inclui elementos como cosmologia binária, teoria social dualista, instituições bifurcadas e até padrões de ação que tendem a manter equilíbrio entre forças ou partidos simétricos. Verificamos também que atuais sistemas empíricos geralmente combinam vários destes parâmetros, sem esgotar todas as possibilidades da série. Mostrou-se então ser de suma importância a combinação entre eles. Estas combinações só podem ser estudadas, no entanto, pelos métodos já mencionados, analisando-se as interações entre níveis diferentes da sociedade e, sobretudo, a interação entre estrutura e estratégias de ação estruturada. Esta abordagem fornece, assim, uma nova visão dos sistemas chamados dualistas através de um novo estilo de análise comparativa. Ao mesmo tempo, fornece a perspectiva de poder estudar os processos de desenvolvimento de sistemas dualistas, desde que ela demonstre conexões entre elementos da série e elementos de séries não-dualistas até agora inesperadas. Podemos então estabelecer várias seqüências possíveis de mudança em tais sistemas e verificar empiricamente a existência ou a freqüência de cada uma.

Aqui só posso falar resumidamente das perspectivas abertas por tais estudos. Ficou claro que a chamada organização dualista não é de forma alguma restrita às sociedades tribais de pequena escala. Encontra-se tal sistema não somente entre os Australianos e grupos indígenas do Brasil Central como também em sociedades como a de Fiji, em populações de vários milhões na África Oriental, em pequenos estados da Indonésia e até nos grandes impérios da antigüidade. Existem evidências de que o estado chinês antigo estava organizado como organização dual, assim como o antigo império egípcio, só que as feições do sistema variavam de caso para caso. No império egípcio, por exemplo, a divisão entre Alto Egito e Baixo Egito não era apenas uma distinção geográfica. Ela representava a complementaridade de opostos, sem a qual, no pensamento dos Egípcios, nenhuma unidade total poderia realizar-se. Assim, o Faraó, além de ser chamado formalmente "Imperador do Alto Egito e Baixo Egito" era também considerado a incorporação viva dos deuses Horus e Seth (Frankfort, 1948:19-22). Ora, Horus e Seth foram os deuses cuja hostilidade mútua e implacável era o próprio símbolo da inimizade. O Faraó continha, portanto, em si mesmo e assim sintetizava, os pólos da própria oposição cósmica. Sabemos também que o Império Incaico era organizado dualisticamente. Tanto a capital, Cuzco, como as regiões e comunidades do império fora daquela cidade, eram divididas entre as metades Hanan e

Hurin – divisão, aliás, que persiste até hoje em comunidades da serra andina.<sup>10</sup>

Estes dados demonstram conexões interessantes, indicando seqüências de desenvolvimento prováveis dos sistemas duais. É fácil ver, por exemplo, o elo entre a organização dual dos Jê e a soberania divina dos impérios da antigüidade. É a noção da manutenção terrestre do equilíbrio cósmico. Também é fácil ver como se pode passar do dualismo tribal para o dualismo imperial dos Inca, como certamente aconteceu, já que a organização incaica funcionava nos dois níveis e continua hoje em dia funcionando ao nível da comunidade, intermediária entre o tribalismo ultrapassado e o imperialismo extinto. Como explicar então o desaparecimento destes sistemas? É verdade que nem sempre soniem completamente. Já verificamos a perduração do dualismo incaico nas comunidades andinas, séculos depois que a conquista espanhola destruiu o estado Inca. Não obstante, parece que mundialmente impérios e estados dualistas tendem a sumir. É a secularização que acaba com eles, porque resulta numa separação da esfera da política, da esfera da religião e da cosmologia. Portanto abala a soberania divina e acaba abalando os sistemas dualistas de uma maneira geral, porque estes só fazem sentido quando conseguem manter o elo entre o cósmico e o social.

As sínteses binárias encarnadas pelos sistemas dualistas perduram hoje em dia no folclore do povo em sociedades onde a política já foi desvinculada da cosmologia; mas perduram também na organização social e simbólica de sociedades que ficaram às margens da modernização. Foram estas as sociedades focalizadas em nosso simpósio sobre a organização dualista. Neste contexto, o livro recente de Clifford Geertz intitulado *Negara* é de especial interesse para nós. O livro trata do que Geertz chama "o estado teatro" na ilha de Bali no século passado. Geertz faz questão de sublinhar que neste estado o rei tinha obrigação de ser passivo, o centro numinoso do universo e o alvo de toda a cerimônia teatral que tornou Bali tão famosa e, para nós, tão exótica. Existia evidentemente política, e até politicagem, em Bali; só que esta política não se entende se a consideramos do ponto de vista das nossas categorias da ciência política. Trata-se, segundo Geertz, de outro tipo de sistema político, e esta argumentação demonstra o elo entre a sua análise e o nosso tema. Temos demonstrado que a organização dualista em sociedades de pequena escala é com freqüência uma espécie de encenação, que faz do foro da so-

---

10. Veja Zuidema 1962 e, para as comunidades andinas contemporâneas, Flores, 1971; Isbell, 1978 e Skar, 1981.



cidade um palco para dramas sociais que ocultam (e têm por função ocultar) as divisões políticas. Não é por coincidência então que encontramos o estado teatro de Bali numa área do mundo conhecida por suas organizações e, até por seus estados, dualistas.

Com isto parece que já estamos bem longe, geográfica e intelectualmente, do nosso ponto de partida. Isto é o que eu pretendia. Queria mostrar como uma reflexão sobre o mal-entendido do meu livro sobre os Xavante podia conduzir-nos logicamente a repensar as sociedades do Brasil Central e a construir um estilo de análise que foge da antinomia improdutiva entre estrutura e estratégia e acaba mostrando as pistas do estudo do processo de mudança de sistemas dualistas. No caminho, conseguimos tirar esta problemática da área tradicional de estudos de parentesco e inseri-las nas discussões de cosmologia, de modernização e secularização, enfim da teoria social e política, embora uma teoria política também em vias de ser repensada antropologicamente.

É verdade que é muito difícil construir a história destes sistemas, uma vez que trabalhamos com tantas variáveis e com dados que ou são desiguais ou são carentes. Este fato me faz lembrar o famoso aparte do historiador francês comentando a obra genial de Marc Bloch sobre o feudalismo. Disse ele que Marc Bloch teria tornado a história muito difícil de fazer. Talvez o método que sugeri nesta palestra é, da mesma maneira, muito difícil de seguir, mas a meu ver a boa antropologia, aquela que se faz com garra e com imaginação, é sempre difícil de fazer. Espero pelo menos ter conseguido demonstrar aqui uma das maneiras de fazê-la, pois as análises dos sistemas centro-brasileiros desenvolvidas através dos anos por muitos estudiosos dos índios nos fornecem uma pista para a realização de pesquisas comparativas capazes de ultrapassar o falso dilema da escolha entre estrutura e estratégias.

## BIBLIOGRAFIA

- BARTH, F. 1959. Segmentary Opposition and the Theory of Games. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 89:5-21.
- . 1966. *Models of Social Organization*. Londres: Occasional Paper N° 23 of the Royal Anthropological Institute.
- BOURDIEU, P. 1972. *Esquisse d'une Théorie de la Pratique*. Genebra/Paris: Librairie Droz.
- FLORES, S. 1971. Duality in the Socio-cultural Organization of Seven Andean Populations. *Folk* 13:65-88.
- FRANKFORT, H. 1948. *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*. Chicago: The University of Chicago Press.
- FRIEDMAN, J. 1979. *System, Structure and Contradiction in the Evolution of "Asiatic" Social Formations*. Copenhagen: The National Museum.

## Estruturas e Estratégicas

- GEERTZ, C. 1980. *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton: Princeton University Press.
- GODELIER, M. 1972. "Functionalism, Structuralism and Marxism" In *Rationality and Irrationality in Economics*. Londres/Nova Iorque: Monthly Review Press.
- . 1975. "Modes of Production, Kinship and Demographic Structures" In *Marxist Analysis and Social Anthropology* (Bloch, M. ed.). Association of Social Anthropologists Studies Nº 3. Londres: Malaby Press.
- ISBELL, B. J. 1978. *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village*. Austin: Institute of Latin American Studies. University of Texas.
- KELLY, R. C. 1985. *The Nuer Conquest*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- KROEBER, A. 1942. The Societies of Primitive Man. *Biological Symposia*. 8:205-216.
- LEACH, E. 1961. *Pul Eliya: a Village in Ceylon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1969. *Genesis as Myth and other Essays*. Londres: Johnathan Cape.
- . 1976. *Culture and Communication*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1977. [1954]. *Political Systems of Highland Burma*. Londres: The Athlone Press.
- LEACOCK, S. 1968. Resenha de *Akwé-Shavante Society*. *American Anthropologist* 70:581-582.
- LEHMAN, F. K. 1968. Internal Inflationary Pressures in the Prestige Economy of the Feast of Merit Complex. Trabalho apresentado na reunião de especialistas sobre o Sudeste da Ásia, em Dekalb, Illinois, E.U.A., (a sair).
- LÉVI-STRAUSS, C. 1956. Les Organisations Dualistes, existent-elles? *Bijdragen Tot De Taal – Land – En Volkenkunde* 112(2):99-128.
- . 1962. *La Pensée Sauvage*. Paris: Librairie Plon.
- MAYBURY-LEWIS, D. 1967. *Akwé-Shavante Society*. Oxford: The Clarendon Press.
- . 1968. "The Murgin Moral" In *Kinship and Social Organization* (P. Bohannan e Middleton, orgs.). Nova Iorque: The Natural History Press: 340-357.
- . 1984. *A Sociedade Xavante* (Tradução de Aracy Lopes da Silva). Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves.
- . "Social Theory and Social Practice: Binary systems in Central Brazil" in *Dual Organization: a Study of Social and Symbolic Dualism* (D. Maybury-Lewis e U. Almagor, orgs.). (a sair).
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. 1931. *The Social Organization of Australian Tribes*. Melbourne: The Oceania Monographs Nº 1. MacMillan.
- SAHLINS, M. 1961. The Segmentary Lineage: An Organization of Predatory Expansion. *American Anthropologist* 63:322-345.
- SHAPIRO, W. 1971. Structuralism Versus Sociology: a Review of Maybury-Lewis, *Akwé-Shavante Society*. *Mankind* 8:64-66.
- SKAR, H. 1981. *The Warm Valley People* Oslo: Universitetsforlaget.
- SPENCER, P. 1976. Opposing Streams and the Gerontocratic Ladder. Two Models of Age Organization in East Africa. *Man* 11-153-175.
- . 1978. "The Jie Generation Paradox" In *Generation and Time* (P. Baker e U. Almagor, orgs.). Londres: Hurst.
- . "Models of Dual Age Organization and the Theory of Games and Dilemmas" In *Dual Organization: A Study of Social and Symbolic Dualism* (D. Maybury-Lewis e U. Almagor, orgs.). (a sair).
- WOLF, E. 1975. Resenha de *Horizon, Trajets Marxistes en Anthropologie*. *Dialectical Anthropology* 1(1):99-104.
- ZUIDEMA, R. T. 1972. *The Ceque System of Cuzco*. Leiden: The University Press.



**CRÍTICA**



## Que Barulho é Esse, o Dos Pós-Modernos?

WILSON TRAJANO FILHO<sup>1</sup>

Desde a institucionalização da antropologia nas universidades britânicas e americanas na virada do século tem-se buscado uma metáfora, uma palavra-chave que sintetize tanto o fazer antropológico quanto seu objeto de estudo: sociedade e cultura. Poucos exemplos são aqui suficientes, não obstante a extensão da lista: sociedade como organismo vivo (Radcliffe-Brown), antropologia como tradução (Evans-Pritchard), cultura como o superorgânico (Kroeber), cultura como texto e antropologia como interpretação (Geertz). Tal lista sugere, por sua diversidade, o paradoxo de ser o fazer antropológico saudavelmente dinâmico, mas caracterizado por uma multiplicidade de abordagens e perspectivas nem sempre complementares, experienciando uma espalhada sensação de crise permanente. Recentemente uma das linhas de frente do debate antropológico, aquela conduzida pela federação interpretativa americana, tem proposto uma série de novas metáforas para a antropologia: diálogo, polifonia, evocação . . . Tais metáforas assim como a federação que as propõe estão presentes no volume *Writing Culture* editado por James Clifford e George Marcus.\* Trata-se de uma coletânea de ensaios, apresentados originalmente num seminário em Santa Fé, cujo tema central gira em torno do escrever etnográfico. Seus atores são James Clifford, Mary Louise Pratt, Vincent Crapanzano, Renato Rosaldo, Stephen Tyler, Talal Asad, George Marcus, Michael Fischer e Paul Rabinow. Para quem não está familiarizado com esta *troupe* antropológica dou cá uma pequena mas vital informação: com ex-

---

1. Durante a elaboração desta resenha, o autor era bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

\* CLIFFORD, James e George E. MARCUS (orgs.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986, 305 pp.

ção de Talal Asad, que atua como astro-convidado da tradição britânica, de Mary Pratt, vinda da teoria literária e de Stephen Tyler, um renegado da finada etnociência, todos os outros autores se ligam direta ou indiretamente à figura de Clifford Geertz.

No ensaio introdutório Clifford afirma que não há a pretensão, por parte deste grupo de autores, de se constituir como uma escola ou mesmo uma tendência (1986:4). De fato, apesar de *Writing Culture* ser uma espécie de variação sobre alguns temas constantes, a forma de abordá-los é relativamente diferenciada e internamente desigual. Por outro lado, os constantes diálogos e referências – implícitas e explícitas – a Geertz (ver o ensaio de Rabinow:242) parecem sugerir ser este grupo parte integrante de uma frente interpretativa que envolve, entre outros, filósofos, historiadores e críticos da cultura, e que tem, na sua vertente antropológica, Geertz como cabeça de linhagem. Parece se aplicar bem aqui uma outra metáfora: antropologia como estrutura segmentária (Sindzingre, 1986). A vertente antropológica da federação interpretativa afirma-se enquanto tal através de sua oposição a outras vertentes antropológicas de outras federações (a materialista, a estruturalista, etc.) e através de oposições internas que a organizam.

Duas perguntas se mostram como óbvias aqui; como se constituem, a nível teórico, as oposições entre o clã interpretativo e os outros clãs? Quais são as oposições significativas no interior do clã interpretativo? Respostas a estas questões, no espaço de uma resenha, serão sempre incompletas e superficiais. No entanto, me atrevo e as esboço: o clã interpretativo se distancia dos outros pelas críticas que faz ao positivismo científico, às diversas formas de reducionismo e ao empiricismo ingênuo, e pela defesa de uma postura humanista para o fazer antropológico e do caráter provisório e parcial de toda análise cultural. Quanto às oposições internas que o segmentam, creio que a mais significativa é aquela que, pela crítica da representação, faz surgir uma noção mais sofisticada de texto em oposição ao texto de Geertz. É exatamente a partir de uma elaboração crítica da noção de cultura como texto que temas tais como a autoridade científica e etnográfica, a crise da representação, recursos retóricos e fazer etnográfico, diálogo e polifonia, poder e dominação, entre outros, são objetos de reflexão em *Writing Culture*.

Tendo, pois, iniciado substantivamente a leitura do livro através da identificação de seus temas principais e de sua localização no debate entre as escolas, devo agora ser cauteloso acerca dos rumos a tomar. Primeiro, devo fazer justiça ao livro. Trata-se de uma coletânea importante e provocativa que recupera o fazer textos como uma dimensão esquecida no debate antropológico.

## Que Barulho é esse, o dos Pós-Modernos?

gico. Porém, mais do que recuperar esta dimensão, o livro denuncia e critica a ideologia da transparência da representação e da imediaticidade da experiência cujas conseqüências, entre outras, são reduzir o fazer etnográfico a uma simples questão de método e criar um modo de autoridade etnográfico que pretende ser factual e incontestável, quando na realidade é puramente retórico. Além disto, *Writing Culture* saudavelmente advoga uma concepção abrangente para a etnografia, uma dimensão ética para o fazer antropológico e uma ênfase nas instâncias específicas do discurso, em vez do foco na representação do mundo. Finalmente, o livro incentiva a experimentação na construção das etnografias, propondo o modelo do diálogo que sempre conduz à explicitação das diversas vozes que falam e do contexto das falas.

Contudo, a riqueza e a importância de uma obra estão intimamente associadas à consciência de seus limites, e estes, em *Writing Culture*, não são tão largos quanto pensam os seus autores. No que se segue farei uma resenha breve de cada um dos ensaios, apontando para o que acredito ser contradições, deficiências e mal-entendidos. Ao final elaborarei uma crítica externa, mas não sistemática, apontando para os limites do livro.

Leio *Writing Culture* como uma coletânea que se organiza em quatro seções básicas. A primeira seção é constituída pelos ensaios de Pratt, Crapanzano e Rosaldo. Nela, os autores buscam denunciar e desmistificar o estilo realista das etnografias clássicas, focalizando temas como a constituição da autoridade do autor da etnografia e os recursos estilísticos utilizados para tal. O segundo grupo é formado pelos ensaios de Clifford e Tyler, os quais se caracterizam por uma reflexão sobre as possibilidades e os limites do conhecimento antropológico contemporâneo e por sugestões de caráter mais geral e teórico para o alargamento destes limites. Os ensaios de Marcus e Fischer compõem a terceira seção, que é dedicada ao exame de formas concretas e existentes de experimentação em etnografia. Finalmente, os ensaios de Asad e Rabinow e as conclusões de Marcus apontam para o tema mais sociológico da relação entre o experimentalismo e as condições de poder e dominação. Nisto minha leitura está bastante próxima da dos editores do livro, com exceção do ensaio de Asad, que vejo como parte integrante da seção final cujo tema é o poder, enquanto os editores provavelmente o localizariam na primeira seção. Por fim, devo advertir que muitas das minhas qualificações e críticas não são textuais, mas sim baseadas no que os diversos ensaios evocam. Afinal, trata-se de uma coletânea de ensaios, uma forma que é tipicamente evocativa.



O ensaio de Mary Louise Pratt, "Fieldwork in Common Places", é dedicado ao exame de como narrativas pessoais e descrições impessoais se articulam nos textos etnográficos. Através da leitura de crônicas de viagem (Staden, Burton e outras) e de etnografias clássicas (Nuer, Tikopia e outras), mostrando certas similaridades estilísticas entre elas, Pratt argumenta que a articulação de narrativas pessoais com descrições impessoais objetivantes sempre foi uma prática em uso nas crônicas de viagem, não sendo, portanto, uma invenção dos etnógrafos clássicos. Daí, prossegue ela, ser falso, pelo menos a nível do texto, estabelecer uma ruptura e uma descontinuidade entre estes dois gêneros. Pratt ainda detecta uma assimetria na articulação narração-descrição nas etnografias. Ao contrário das crônicas de viagem, onde os dois modos têm aproximadamente a mesma importância, quando não é o caso da narrativa ser mais valorizada do que a discussão, as regras da convenção etnográfica colocam sempre a narração como subordinada, confiando-a aos reduzidos espaços das introduções e prefácios. Nestes reduzidos espaços, a figura do pesquisador de campo é mistificada, questionada e ironizada, mas sempre de modo implícito. Como Pratt diz: "nunca se toca na inexplicabilidade e injustificabilidade da presença do etnógrafo segundo a perspectiva nativa" (:42). A coexistência, embora assimétrica, de narrativa e descrição no texto etnográfico é explicitada então como uma forma de mediar a contradição que existe no interior da disciplina entre autoridade pessoal e autoridade científica, entre a prática subjetivante e a objetivante (ver também o ensaio de Clifford: 109).

Pratt examina ainda a etnografia de Shostak, *Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman*, como uma experiência bem-sucedida de fundir estas duas práticas. A questão da autoridade etnográfica é apenas denunciada, mas nunca elaborada em profundidade. É injusto criticar em um texto aquilo que ele não se propõe a desvendar. Porém, a questão da autoridade etnográfica seria melhor compreendida se não fosse uma equação mal articulada por Pratt. Afirmar a continuidade entre a etnografia e as crônicas de viagem somente pelas semelhanças entre os dois gêneros no que se refere à articulação de narrativa e descrição é um movimento lógico com poucos fundamentos. Tomar a cena de chegada de Firth entre os Tikopia e compará-la com a chegada de Bougainville ao Taiti dá um certo poder de convencimento ao seu argumento, mas este é basicamente retórico. Pratt é muito feliz nos seus exemplos, mas mesmo correndo o risco de ser taxado de positivista, por usar o argumento básico da falsificabilidade, lembro de memória que não existem cenas de chegada em outras tantas etnografias clássicas como a de Fortes en-

## Que Barulho é esse, o dos Pós-Modernos?

tre os Tallensi, a de Turner entre os Ndembu, a de Gluckman entre os Barotse, etc. Este meu argumento não falsifica o de Pratt, mas no mínimo sugere a necessidade de certas qualificações. Há ainda uma questão de nível mais geral que está implicada no argumento de Pratt sobre a não-descontinuidade entre etnografia e crônicas de viagem. Esta questão, típica da problemática identidade/diferença, refere-se à concepção do que vem a ser etnografia. Mais detalhes na última parte desta resenha.

O segundo ensaio dá continuidade ao tema geral discutido por Pratt: é o texto de Vincent Crapanzano, "Hermes'Dilemma: The Masking of Subvention in Ethnographic Description". Comparando o etnógrafo ao deus grego Hermes – o mensageiro que dá sentido ao seu sentido – Crapanzano nota que eles dividem o mesmo problema: tornar seus textos convincentes. A diferença é que Hermes fez a promessa de jamais mentir, sem que isto signifique contar toda a verdade, enquanto o etnógrafo, pelo menos na versão clássico-realista, parece que não chegou a perceber o verdadeiro conteúdo desta promessa. Esta questão da parcialidade e da provisoriedade da interpretação cultural leva Crapanzano a discutir as estratégias empregadas pelos etnógrafos para convencer os leitores e, provavelmente a eles mesmos, da precisão e da verdade de suas descrições, o lugar do etnógrafo no texto etnográfico e a construção de sua autoridade através de artifícios retóricos. Tal exame é feito através da leitura dos textos de Catlin (um pintor americano do século passado) sobre uma cerimônia dos índios Mandan, de Goethe sobre o carnaval romano e de Geertz sobre a briga de galos. Novamente vale chamar a atenção para a definição implícita de etnografia.

Crapanzano lista os elementos que constituem a autoridade do etnógrafo: "sua presença nos eventos descritos, sua capacidade perceptiva, sua perspectiva desinteressada, sua objetividade e sua sinceridade" (:53). Contudo, ele nota que a constituição da autoridade é apenas uma das estratégias de que o etnógrafo lança mão para tornar seu texto convincente. Além desta, ele se utiliza de figuras retóricas específicas. Sua leitura dos três autores é internamente convincente e sua conclusão é que os dispositivos retóricos "usados para convencer os leitores acerca de suas descrições acabam por tornar as últimas suspeitas" (:53). Assim, a figura da hipotipose no texto de Catlin impossibilita o realismo pretendido, pois este último requer uma certa sobriedade estilística. Goethe, através do uso de demonstrativos diretos, apela aos leitores para se juntarem a ele, mas não os participantes do carnaval romano. O contato de entrada da briga de galos de Geertz dá a ilusão de especificidade, de uma briga particular, quando não há, na realidade, nenhuma perspectiva

específica. Tudo que há é a autoridade construída a partir da declaração “estive lá”, declaração que não se faz mais ouvir após o conto de entrada. Isto se explica pelo ato de ser a presença do etnógrafo nos três textos meramente uma presença retórica, uma presença que subverte os eventos descritos pela via da máscara da autoridade do etnógrafo/autor que se localiza acima e atrás daqueles cuja experiência deveria ser descrita (:76).

O ensaio de Crapanzano é lúcido e rico em detalhes de análise. Mas não consigo evitar uma suspeita, uma indagação e uma admiração. Minha suspeita é de que a estratégia adotada por Crapanzano, em suma a mesma de Pratt, não permitiria generalizar, como ele faz, sobre as formas de tornar um texto convincente. Daí vou um pouco mais longe especulando se a definição ampla do que é etnografia não teria facilitado tal generalização. Afinal, os três autores examinados por Crapanzano são antes de mais nada bons escritores que tratam o idioma literariamente. Minha indagação: se a interpretação cultural é provisória e parcial, como então resolver problemas de verificação e julgamento, se é que tais problemas são significativos neste contexto em que as verdades são parciais. Crapanzano não trata desta problemática e nem estou eu a cobrar dele qualquer resposta. Seria injusto. Porém, esta é uma problemática que não é enfrentada em *Writing Culture*, embora esteja sempre se fazendo presente pela ausência.<sup>2</sup> Finalmente, fico admirado pelo fato de Crapanzano ser mais crítico de Geertz do que de Catlin e Goethe, quando seria de esperar o contrário. Por quê? Por razões sociológicas ou psicológicas? Ensaio uma resposta no devido momento.

O ensaio “From the Door of His Tent: The Fieldworker and the inquisitor”, de Renato Rosaldo, dá continuidade à crítica aos cânones tradicionais do escrever etnográfico através da leitura de dois textos etnográficos: *Montaillou* de Ladurie e, mais uma vez, *Os Nuer* de Evans-Pritchard.

O livro de Ladurie analisa a vida em uma aldeia francesa no século XVI através dos registros deixados pelo inquisidor bispo Jacques Fournier. Isto fornece a Rosaldo o pretexto para uma infeliz, mas oportuna, no contexto do livro, comparação entre o etnógrafo, enquanto pesquisador de campo, e o inquisidor. Infeliz porque os termos estão invertidos. No caso em questão é o inquisidor que se assemelha ao pesquisador de campo. Como não se trata de uma relação de identidade, a ordem dos termos é de muita importância. Por

---

2. Exceção é a introdução de Clifford, onde tal questão é mencionada e logo a seguir abandonada (op. cit.: 25). Taylor, 1979 discute tal problemática segundo a mesma perspectiva interpretativa.

## Que Barulho é esse, o dos Pós-Modernos?

outro lado, é uma comparação oportuna porque vai articular a prática da pesquisa de campo (a do inquisidor é óbvia) com as relações de poder e dominação. Apesar da incontestabilidade de suas conclusões-denúncias, a associação do pesquisador de campo com as relações de poder e dominação merece algumas qualificações que evitem mal-entendidos e reducionismos. É muito simplista afirmar como Rosaldo o faz que: “a seção introdutória de *Os Nuer* se assemelha com a de *Montaillou* pois realiza o trabalho de separar retoricamente o contexto da dominação colonial da produção do saber etnográfico” (:93). Além desta sentença ser ambígua, dando a impressão de que os aldeões franceses do século XIV viviam uma situação de dominação colonial, acontece de novo uma inversão: na realidade, é *Montaillou* que se assemelha aos *Nuer*.

A forma como Rosaldo discute o tema da autoridade etnográfica acrescenta algo às discussões de Crapanzano e Pratt. Como estes dois últimos, Rosaldo afirma que um dos elementos constitutivos da autoridade é a presença do pesquisador de campo nos eventos descritos. Como Crapanzano, Rosaldo também afirma ser esta um apresentar-se que se esconde e se nega. É neste ponto que seu ensaio acrescenta uma distinção que acredito ser importante na discussão do tema da autoridade etnográfica. Rosaldo nota que **a figura do autor pode ser analiticamente desconstruída em três funções** que separam “a) o indivíduo que escreveu a obra, b) a pessoa textualizada do narrador, e c) a pessoa textualizada do pesquisador de campo” (:88). Assim, o pesquisador de campo, ao aparecer na introdução das etnografias, deixa claro os laços entre sua pessoa e os contextos de dominação, mas nega as conexões entre poder e saber, ao desaparecer após a introdução. A descrição do narrador acerca das durezas do trabalho de campo confere ao texto um ar de realismo que faz o autor aparecer como uma pessoa honesta, o que aumenta a credibilidade do texto. O realismo da narração é obtido ainda através de recursos retóricos tais como a nominação de lugares e pessoas, apresentação de mapas, censos, datas e estatística, e o falar por ausências.

Rosaldo chama a este estilo “modo pastoral literário”. É um modo que se caracteriza pela cortesia nas relações que cortam fronteiras sociais, tal como na relação de Evans-Pritchard (indivíduo, pesquisador e narrador) com os *Nuer*, ou Ladurie (indivíduo e narrador) e Fournier (pesquisador) com os aldeões franceses. É um modo adequado para Ladurie e Evans-Pritchard, pois tanto os *Nuer* quanto os aldeões franceses simbolizam o ponto onde a verdade neutra da etnografia pode encontrar-se consigo mesma. Este ponto abstrato está além de toda dominação, pois a cortesia do modo pastoral justifica,

mas ao mesmo tempo trai, os esforços do narrador em suprimir as conexões do pesquisador de campo com as relações de poder. Rosaldo dá ainda um passo adiante na sua denúncia do modo pastoral. Estando as figuras textualizadas do narrador-pesquisador num contexto onde as relações de cortesia parecem transcender a desigualdade e a dominação, resulta fácil à cortesia tornar-se respeito e admiração e daí, facilmente cair na condescendência e reverências pela simplicidade dos Nuer ou dos aldeões franceses. Este modo, então, desistoriza as culturas (ver também o ensaio de Clifford: 110-160).

Os ensaios de Pratt, Crapanzano e Rosaldo denunciam que, pela via dos artifícios retóricos, o texto construído da etnografia, que se pretende convincente, verdadeiro e objetivo, ora esconde ora passa ao largo de questões tais como a articulação da subjetividade do autor com a das pessoas pesquisadas, o contexto sociológico onde se dá o encontro etnográfico e as limitações que este contexto impõe ao saber antropológico. Ficaram algumas perguntas no ar que serão retomadas no devido momento.

"Pós-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document" de Stephen Tyler é um ensaio aforístico que, usando um procedimento quase dialético, discute a natureza daquilo que ainda está por vir: a etnografia pós-moderna. Através da crítica à ciência, suas formas de linguagem, sua aliança com os discursos do valor e do trabalho e seu distanciamento da praxis, Tyler desvenda um contexto sócio-cultural – o mundo pós-moderno – no qual os fundamentos da ciência como representação e como conhecimento universal não mais operam enquanto tais. Tyler reserva para a etnografia uma importância especial pois ela é, neste novo contexto do mundo pós-moderno, "uma forma superior de discurso ao qual todos os outros discursos são relativizados e no qual todos eles encontram seu sentido e sua justificação" (:122). Seu modo de ser não se apresenta pela via da descrição nem da ação, metáforas para o discurso da representação (ciência) e do trabalho (política e economia). A etnografia pós-moderna tem na evocação o seu modo privilegiado de ser, ela evoca "aquilo que não pode ser conhecido discursivamente ou executado perfeitamente" (:123). O que Tyler tenta abordar é uma forma de se aproximar do indizível, daquilo que é concebido mas nunca esgotado na linearidade do pensamento, as sentenças e da palavra escrita. Além disto, Tyler sugere ainda que se resgate a dimensão ética de todo discurso e a incorpore na etnografia pós-moderna, pois esta é um discurso de muitas vezes que evoca uma fantasia que rompe com o mundo do senso comum. No entanto, tal ruptura com o senso comum não é realizada com o intuito de abandoná-lo. Pelo contrário, trata-se de restaurá-lo.

## Que Barulho é esse, o dos Pós-Modernos?

Pois sendo então a etnografia pós-moderna “um começo de uma nova jornada” (:140), resta-me perguntar: para onde, em que condições, por quanto tempo, quem viaja e quanto custa? Tyler não se faz ouvir agora, sua voz se cala esperando, quem sabe, que o fluxo do seu discurso imediatamente anterior ecoe, evocando o leitor uma resposta. Porém, estar em silêncio ante estas perguntas não significa estar mudo definitivamente. Pelo contrário, o texto de Tyler é bastante eloqüente na utopia que vislumbra e promete: um mundo ludicamente fragmentado, sem sujeitos e objetos, um mundo além da dominação no qual um madrigal a muitas vozes é repetidamente executado num espaço transcendente, cuja acústica reforça reflexões, reverberações e ecos – fundamentos da fantasia, incitadores da evocação.

Mas há aí algo verdadeiramente espantoso, tão logo se percorra as trilhas deixadas pela evocação. Este mundo vislumbrado, assim como o discurso que o revela – a etnografia pós-moderna – não são absolutamente novidade alguma no horizonte do homem e nem estão por vir, como argumenta Tyler. Na vida dos homens eles já se encontram há séculos, embora cobertos por um termo pré-moderno: religião. Não penso aqui na religião que estabelece a ordem (social, cultural, cognitiva, emotiva, etc.), mas naquela que nos suspende e nos descansa; a religião como perspectiva restauradora do senso comum (Geertz, 1973:122 e Tyler:134). Asad, em uma interessante crítica a Geertz, argumenta que tal posição levaria a um paradoxo. O mundo do senso comum é pensado por Geertz como único, enquanto a religião (seus símbolos, crenças e práticas) é múltipla, variando de acordo com as culturas. Contudo, se a religião restaura o senso comum, modificando-o, ela também confere a ele a multiplicidade que a caracteriza, desfazendo, assim, o seu caráter universal (Asad, 1983:250). A crítica de Asad a Geertz aplica-se também ao argumento de Tyler de que a etnografia pós-moderna restaura o senso comum. Afinal, uma etnografia, mesmo pós-moderna, escrita por um antropólogo americano sobre os índios Karajá vai restaurar o senso comum de quem, dos Karajá, dos Estados Unidos, do Brasil do antropólogo? É de fato espantosa a **relação que descubro entre religião e etnografia pós-moderna no texto de Tyler**. Espantosa porque depois de os positivistas do século passado sonharem com o fim da religião, com a sua ultrapassagem pela ciência, assiste-se agora a um movimento inverso, onde um antipositivista propõe e anuncia, com um certo alarde até, a morte da ciência e a sua sucessão pela etnografia pós-moderna, ou, mais ao gosto tradicional, pela religião.

Por ser rico e provocante, o ensaio de Tyler chama por reflexões críticas de várias ordens. Trata-se de um texto que tem muito de evocativo e pouco de

analítico. O mundo pós-moderno é afirmado a partir da crise da ciência, e a partir de sua afirmação, uma nova forma de discurso etnográfico. Contudo, a própria afirmação do universo pós-moderno me legitima a indagar: é ele um mundo historicamente construído? Se afirmativo, continuaria sociologicamente: orde? quando? como? No entanto, estas questões são somente uma decorrência visível de uma problemática mais geral. O ensaio de Tyler é importante porque busca recuperar para o fazer antropológico uma noção antiga de verdade e saber como evocação. A evocação torna acessível aquilo que está nas bordas do indizível; ela torna presente a diversidade sem, contudo, nomeá-la e, portanto, sem esgotá-la. Mas porque não nomeia, apenas indica, porque não refere, mas aponta, a evocação não analisa, não separa e não classifica. Não quero aqui dizer que o evocativo e o analítico sejam contraditórios por princípio, nem tampouco fazer a apologia da taxonomia e da análise. Na realidade, creio que a evocação e a análise podem e devem ser combinadas no fazer etnográfico, e isto não passa de uma questão de habilidade. Contudo, o ensaio de Tyler, ao fazer a apologia da evocação, sacrifica o pensamento analítico e justifica tal sacrifício por uma condição sócio-cultural que anuncia e evoca, mas nunca analisa: o pós-moderno.

O ensaio de Clifford, "On Ethnographic Allegory", também é uma reflexão sobre o fazer antropológico contemporâneo. Nele Clifford examina a tendência recente de ver no texto etnográfico diversos níveis alegóricos como vozes específicas. Esta tendência, no interior do clã interpretativo, vem no bojo de uma reavaliação epistemológica mais geral questionadora do saber como representação. Há nela um reconhecimento da alegoria e do texto etnográfico como alegórico que "nos leva a dizer de qualquer descrição não que representa ou simboliza isto ou aquilo, mas que é uma estória (moralmente carregada) sobre isto ou aquilo" (:100). E é exatamente o reconhecimento da alegoria (padrões de associação que apontam para significados adicionais), onde um nível de significação gera sempre outros níveis, todos eles igualmente significativos, que conduz a uma nova concepção do texto etnográfico como a articulação e o fazer-se ouvir de muitas vozes. Algumas implicações decorrentes do reconhecimento da alegoria e da concepção do texto etnográfico como uma polifonia são mencionados por Clifford. Primeiro, a nova ênfase na pesquisa de campo como instância geradora da etnografia. Ao contrário do que acontecia no clã realista, a ênfase agora é nos elementos intersubjetivos do encontro etnográfico. Decorrente disto, Clifford menciona simpaticamente as tendências em incorporar narrativas pessoais e dar espaço para a fala dos

## Que Barulho é esse, o dos Pós-Modernos?

informantes nas etnografias. Terceiro, os problemas de generalizações que daí resultam.

Clifford reconhece que as camadas de sentido não são infinitas. As possibilidades de leitura de um texto são dados pelos limites do horizonte histórico do leitor. No seu ensaio assiste-se um esforço para ultrapassar a textualização e a questão da autoridade do autor. Ele é simpático à idéia de um texto com muitas vozes, mas acaba tendo que reconhecer que mesmo como polifonia a etnografia é um texto orquestrado por um autor. *Daf desconhecer também* que o texto etnográfico não é só alegoria. Nele há uma constante luta para limitar os sentidos extras, luta que baliza as convenções da disciplina e do próprio gênero etnográfico. Em momento algum fica claro o que é exatamente esta luta. Obscuro como é apresentado, parece que este esforço limitante é realizado pelo próprio texto que passa então a ser sujeito, objeto e contexto.

Clifford, em certos momentos de seu ensaio, parece comungar com Tyler da utopia que este evoca. Os dois ensaios revelam a possibilidade de um mundo melhor, onde poder e hierarquia estejam totalmente separados. Evocam um horizonte que está além de toda a dominação, onde ninguém tem o poder de dar feição à estrutura final das estórias contadas coletivamente, nas quais todas as vozes são igualmente ouvidas. Denunciando o poder e a dominação, eles pregam uma democracia que, em certos momentos, chega a negar o poder, ficando, assim, muito semelhante ao modo pastoral que no livro é contestado. Tudo isto, argumento eu, porque falta uma perspectiva sociológica aos dois ensaios. Como é constituído o mundo pós-moderno, quando e por que surge a tendência de reconhecer a alegoria e as conseqüências que dela resultam, são perguntas que nestes dois ensaios encontram respostas muito incompletas. A ruptura (ou não) do pós-moderno e as novas tendências experimentais na antropologia não são simplesmente o resultado de uma reavaliação teórico-epistemológica. São, sobretudo, adaptações e acomodações e mudanças no mundo social. A sociologia da mudança deveria ser, portanto, parte integral de toda e qualquer tentativa de responder às questões formuladas acima.

"Ethnicity and Post-Modern Arts of Memory" de Michael Fischer e "Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System" de George Marcus exploram formas concretas e existentes de experimentação em etnografia. Especificamente, Michael Fischer analisa uma série de autobiografias étnicas, descobrindo nelas modos pelos quais a prática etnográfica poderia ser revitalizada. Ele argumenta que as perspectivas que tais autobiografias oferecem para o tema da etnicidade sugerem novos modos para escrever e



ler etnografias. As autobiografias examinadas revelam para o leitor novas dimensões da etnicidade que não são sequer vislumbradas pelas abordagens sociologizantes, mostram ser a etnicidade algo dinâmico, sempre reinventado e reinterpretado, orientado mais para o futuro do que para o passado. Além disto, elas exercem a função, sempre prometida pela antropologia, de crítica cultural, justapondo duas ou mais tradições culturais de tal maneira que o exótico seja visto contra o pano de fundo do familiar e vice-versa. Fischer revela cinco estratégias estilísticas que, usadas nas autobiografias, realizam a tarefa da crítica cultural – transferência, trabalho com sonhos, bifocalidade, interferência e humor irônico. Segundo ele, tais estratégias podem e têm sido usadas como lições para o escrever e ler etnografias.

Marcus procura mostrar alguns exemplos de como os etnógrafos de inclinação interpretativa podem articular no espaço descritivo das etnografias o domínio micro dos significados culturais com o domínio macro dos sistemas sociais abrangentes e impessoais. No corpo do ensaio, Marcus discute em detalhes dois modos de construir o texto, de modo a articular o local com o sistema social mais abrangente. O primeiro reduz-se à exploração etnográfica de situações e lugares diversos, mas ligados pelas conseqüências das atividades que ocorrem no interior de cada um deles. A narrativa seqüencial é o estilo adequado para este caso. Os temas privilegiados têm sido mercados, modos de produção, distribuição e consumo. O segundo modo, examinado com mais vagar a partir da leitura do livro de Paul Willis, *Learning to Labour*, é elaborado numa etnografia de um lugar ou situação estrategicamente selecionado, sendo o sistema social abrangente tratado como pano de fundo, mas de tal modo que não se subestime a forma pela qual este último é constitutivo da vida cultural do primeiro.

Marcus conclui que o desafio de articular a vida dos sujeitos com a natureza do mundo da economia política tem na forma do ensaio moderno sua solução mais feliz, isto porque o ensaio é uma forma que "se recusa a impor ordem, pela escrita, num mundo cuja essência é ser fragmentado" (:191).

Os três grupos de ensaios até agora examinados realizam, pela ordem, a denúncia das convenções realistas, a fundamentação teórica de novas convenções, e a exemplificação de como estas novas convenções podem e estão sendo postas em prática. No decorrer da resenha dos ensaios individuais, já apontei para os pontos que vejo como problemáticos e já elaborei uma crítica interna parcial. Talvez tenha chegado a hora de passar a uma crítica mais geral e externa, pois o último grupo de ensaios que passo a resenhar, aparentemente, nos leva a um novo tema: o do poder, da dominação e do político.

## Que Barulho é esse, o dos Pós-Modernos?

Não tenho como esconder que sou mais simpático a este último grupo, mas tenho o dever de dizer que, tanto os ensaios de Talal Asad, "The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology", de Paul Rabinow, "Representations Are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology", quanto o "Afterword: Ethnographic Writing and Anthropological Careers" de George Marcus, não são uma parte agregada artificialmente ao livro. Pelo contrário, eles simplesmente retomam a discussão da etnografia como texto sob um ângulo que até então havia sido apenas sugerido.

O exame da noção de tradução cultural na antropologia britânica leva Asad a questionar as metáforas tradução e texto, para antropologia e cultura, respectivamente, como modelos gerados e irremediavelmente envolvidos nas situações e relações de dominação em escala global. Seu argumento central é que o capitalismo industrial é também transformador de formas de saber, de estilos de vida locais e, com estes, de formas de linguagem. Daí, segue-se que existe uma desigualdade de poder entre os idiomas falados no mundo. Este poder transformador é de tal maneira vasto e se entremeia nas convenções lingüísticas da disciplina com tamanha forma que resiste até mesmo aos experimentos individuais realizados na feitura das etnografias.

o ensaio de Asad é pessimista no seu tom geral. Ele não vislumbra um conhecimento antropológico livre das malhas da dominação. Apenas conclui que, para entender o envolvimento da antropologia com as condições de poder, deve-se analisar as condições em que o poder entra no processo de tradução cultural. Mesmo pessimista, Asad é mais realista do que os seus colegas desta coletânea, pois não é utópico, nem busca um mundo ou uma antropologia que esteja além da dominação. Implicitamente, reconhece que o poder e a dominação são ingredientes essenciais da condição humana. Asad não menciona o caso das "antropologias periféricas", e nem deve ser cobrado por isto; afinal, a antropologia britânica é o foco de seu ensaio. Contudo, basta pensar no caso das antropologias realmente feitas nas periferias para vislumbrar, se não uma saída, ao menos uma posição média entre saber e poder. Se não se adota uma forma muito ortodoxa da teoria da dependência, é possível, sem muito esforço, notar que a relação entre um antropólogo, digamos, brasileiro, com os grupos sociais que estuda não é marcada pela mesma desigualdade que caracteriza a relação, digamos, Gellner-Berber, e isto deve transparecer nos textos produzidos por estes.

A partir das críticas de Rorty, Hacking e, mais especialmente, de Foucault, à epistemologia e ao conhecimento como representação, Rabinow examina a tendência de pensar a etnografia como texto e as estratégias neste

caso adotadas: discute a questão da autoridade etnográfica, o surgimento de uma meta-antropologia e os conceitos diálogo e polifonia. Rabinow relaciona esta nova tendência com o surgimento de uma crise da representação e com a emergência de uma cultura pós-moderna. Ao contrário de Tyler, o pós-moderno é visto por Rabinow como um evento histórico específico e localizado. Apesar de simpático à crítica da representação e às tentativas de experimento com o texto etnográfico, Rabinow tem uma visão crítica da cultura pós-moderna e dos debates, a partir desta perspectiva, acerca da escrita etnográfica. Seu argumento é de que o pós-moderno não enxerga sua própria situação, comprometido que está com as ênfases na parcialidade, na fragmentação e no fluxo. Sua situação e, na realidade, a própria noção de situação são tão instáveis que não conseguem sequer tornar-se objetos de uma reflexão (:252).

Não posso aqui fazer justiça à complexa argumentação do seu ensaio, que vejo como um dos mais importantes do livro, porque nele há a sugestão, mas infelizmente, somente uma sugestão, de uma nova abordagem para o tema geral do livro. Tendo demonstrado, com a ajuda dos filósofos, que o conhecimento científico e sua verdade, percebidos como representação, são práticas sociais historicamente constituídas, Rabinow descarta como parcial qualquer tentativa de compreender o fazer etnográfico, clássico-realista ou experimental-pós-moderno, somente pela via da reflexão teórico-epistemológica. Propõe que o debate sobre o escrever etnográfico envolva uma reflexão sobre o poder no seu nível mais microscópico, isto é, uma reflexão sobre a política acadêmica e editorial, as práticas cotidianas dos antropólogos nos departamentos das universidades, nos simpósios, conferências e encontros científicos. Em suma, propõe que o debate sobre a prática etnográfica contemporânea seja compreendido, também pela via de uma sociologia da prática antropológica, no campo e nos departamentos.

Marcus também parece seguir esta mesma linha de raciocínio no seu curto "Afterword". Ali ele articula a tendência experimental com aquela experiência que constitui a identidade do antropólogo: a elaboração de uma dissertação para a obtenção do grau de doutor, uma credencial profissional básica. Vista, então, no contexto das carreiras profissionais, Marcus argumenta que tal tendência pode ser compreendida, em parte, como uma reação à experiência de treinamento inicial, geralmente conservadora, que resulta numa dissertação de doutoramento.

O que não fica claro é se tal reação é decorrente de insatisfações teóricas, existenciais, estéticas ou se é apenas parte de uma estratégia geral de ascensão profissional. Não fica claro porque, tanto o ensaio de Rabinow,

## Que Barulho é esse, o dos Pós-Modernos?

quanto o de Marcus apenas sugerem a necessidade de uma sociologia do campo intelectual sem, no entanto, realizá-la. Embora não seja aqui o espaço para tal sociologia, desejo relembrar alguns fatos: a partir dos anos 60, a antropologia tem crescido muito nos Estados Unidos, formando uma comunidade de tamanho suficiente para a emergência de um mercado editorial específico (Stocking, 1983:8). Atualmente, as universidades americanas formam mais doutores por ano do que sua capacidade de absorvê-los. Um dos últimos números do Newsletter da Associação Americana de Antropologia retrata o perfil do antropólogo padrão dos anos 80: mulher, tendo os Estados Unidos como área de interesse, trabalhando fora do circuito acadêmico. Estes fatos, associados com o ditado *publish or perish*, que está cada vez mais em evidência, se o caso é a obtenção de *tenure*, nos conduzem a um quadro claro: sendo a academia o local privilegiado para a atuação profissional dos antropólogos e havendo mais antropólogos do que vagas nos departamentos, a conclusão é que o mercado profissional está muito apertado, havendo uma intensa competição para o preenchimento das poucas vagas abertas nas universidades.

Seria um tanto leviano concluir que o experimentalismo prevalecente nas etnografias de hoje é uma estratégia para ascender numa carreira que oferece poucas oportunidades de trabalho. Seria ainda mais leviano prosseguir dizendo que toda a ênfase na interdisciplinaridade (algo que anda lado a lado com o experimentalismo) não passa de um movimento tático para os antropólogos ocuparem espaço e vagas em outros departamentos. Contudo não creio que seja leviano afirmar que as condições do mercado de trabalho, os símbolos de prestígio no interior da "cultura antropológica" e o conjunto de direitos e deveres decorrentes das relações estabelecidas pelos antropólogos na sua prática cotidiana são elementos a serem levados em conta, se se quer compreender o experimentalismo hoje em voga na elaboração das etnografias. Isto não quer dizer, de modo algum, que uma sociologia do campo intelectual esgote totalmente esta questão, mas sem ela toda outra forma de resposta é incompleta.

Uma maneira de compreender mais completamente a virada hermenêutica-experimental em voga em alguns setores da antropologia americana é tomar como foco a economia política da academia. Attali argumenta que, nas sociedades capitalistas pós-industriais, "a crise não é uma ruptura . . . , mas uma diminuição na eficiência da produção de demanda, um excesso de repetição" (1985:127). Este excesso de repetição conduz, fatalmente, a um fluxo redundante, o que significa dizer, uma perda na significação dos objetos e relações. Num mundo onde objetos e relações estão sempre ameaçados pelo sem sentido, embora continuem a ser reproduzidos nesta ausência, a produ-

ção de demanda é pouco eficiente. De fato, há uma diminuição da demanda por respostas funcionalistas a questões antropológicas contemporâneas, e o mesmo pode ser dito das respostas providas dos outros “ismos”. Afinal de contas, elas são de antemão conhecidas. Mas o que significa, exatamente, uma pouca demanda por respostas? Quer dizer, creio eu, pouca demanda por livros, por professores, por alunos, por simpósios. . . Em suma, pouca demanda por profissionais que comungam um mesmo universo de valores, idéias, símbolos e discursos; e pouca demanda por este universo em si mesmo. Portanto, a emergência de uma tendência experimental deve ser compreendida a partir de uma academia em crise, definida nos termos acima. A hermenêutica e a experimentação alimentam a economia política da academia, reduzindo, temporariamente, os problemas com a diminuição da eficiência na produção de demanda, através de uma quebra da repetição, isto é, pela introdução de uma novidade aparente. Vista deste modo, a crise da representação estaria ligada à sociologia da academia, sendo, pois, inadequado compreendê-la como puramente abstrata e epistemológica.

De fato, *Writing Culture* carece de uma perspectiva sociológica. Embora este último grupo de ensaios articule a problemática do texto etnográfico com condições de poder e dominação, tanto a nível macroscópico quanto a nível capilar, resta ainda ir além da articulação em direção ao esmiuçamento detalhado e substantivo da prática social dos antropólogos. Talvez este esmiuçar em detalhes nos levasse a compreender a crítica quase impedosa de Crapanzano a Geertz como uma busca por ampliar os espaços de atuação ou, voltando à metáfora segmentária, como uma emergente fissão no clã interpretativo, levando, conseqüentemente, à fundação de novas “aldeias” e ao recrutamento de novos seguidores e aliados. Mas, ainda resta sempre a versão psicológica do assassinato simbólico do pai.

Dando prosseguimento ao que penso ser limites de *Writing Culture*, retomo a questão da autoridade autorial. Ela é denunciada como retórica e decomposta em autoridades do pesquisador de campo, do narrador e da ciência. Sua constituição nos textos etnográficos é analisada em detalhes, sua articulação com as condições de poder é afirmada, mas fica em mim um sentimento de frustração. Tento expô-lo. A questão da autoridade é examinada com o intuito de mostrar os limites de um saber que se pretende objetivante. Os ensaios de Crapanzano e Clifford chegam a afirmar a parcialidade da verdade da antropologia e o caráter ficcional das etnografias. Contudo, a ênfase na questão da autoridade autorial me parece uma forma de evadir-se da questão central: a possibilidade de uma objetividade em antropologia. Já firmei, anterior-

## Que Barulho é esse, o dos Pós-Modernos?

mente, que os temas da verificação e do julgamento se fazem presentes pela ausência. O tema paralelo da objetividade, infelizmente, também se ausenta pela evasão fácil da discussão da autoridade.

Frustração maior fica ainda no que se refere à forma e estilo em *Writing Culture*. Com exceção do ensaio de Tyler, todos os outros são formalmente organizados da mesma maneira: uma introdução na qual o tema central é mencionado, a leitura de duas ou mais obras (geralmente etnografias) como corpo do ensaio, uma breve seção conclusiva. Após a leitura dos três primeiros ensaios, descobre-se o código formal e o livro começa a tornar-se repetitivo. Não fiz uma detalhada leitura do *Writing Culture*, mas sinto-me seguro para afirmar um lugar comum: tem o estilo sóbrio e bem comportado de um texto erudito, com uma leve ênfase nos recursos evocativos, o que diminui sua força analítica. Das cinco técnicas-táticas estilísticas mencionadas no ensaio de Fischer, encontro, com frequência, apenas a transferência e a interferência. Sem mais detalhes, Geertz é quase sempre o objeto da primeira e os autores do livro, os da segunda. Daí, ser surpreendente um livro que advoga a experimentação formal e estilística na construção do texto etnográfico se mostrar como extremamente certinho, quadrado, careta mesmo. Com a exceção dos aforismos em Tyler e de alguns momentos no texto de Fischer, em que há o jogo entre a história de sua interpretação e ela própria, não acontece em *Writing Culture* praticamente nada a este nível. Nem mesmo o recurso ao humor irônico, proposto por Fischer, é posto em prática, excetuando-se, talvez, uns poucos *puns* antropológicos insossos, inodoros, incolores e inaudíveis (ver o ensaio de Crapanzano: 68-9).

Como é óbvio, *Writing Culture* é um livro, um texto, e como tal não pode ir além dos limites de si mesmo, não pode realizar-se no novo espaço do pós-texto que os antropólogos pós-modernos propõem nos seus textos. Aliás, este ponto é bem colocado por Rabinow, que critica os pós-modernistas por sua incapacidade de pensar a sua situação e a própria situacionalidade (:252), sem, no entanto, atentar para este problema no contexto do texto coletivo do qual é um dos autores. Chupar cana e assobiar ao mesmo tempo sempre foi um problema.

Porém, pode ser argumentado que o experimentalismo advogado no livro é para as etnografias, e só para elas. Nisto *Writing Culture* não é claro. A concepção do que vem a ser uma obra etnográfica é bastante abrangente, incluindo Ladurie, Goethe, Catlin e outros autores não reconhecidos, tradicionalmente, como etnógrafos. Isto é saudável, creio eu, mas apresenta um dificuldade de definição. A etnografia é pensada como um texto, um gênero literá-

rio, o que significa dizer que é diferente do romance, do conto, da novela e mesmo da crônica de viagem. Mas, ao mesmo tempo, ela também é afirmada como semelhante a alguns destes outros gêneros (ver o ensaio de Pratt). É a questão da identidade e da diferença que também está presente, pela ausência, em *Writing Culture*. Mas esta é uma questão menor. De maior importância é a relação que fica implícita entre teoria e descrição, entre etnologia e etnografia. Se for o caso de a experimentação ser advogada apenas para as etnografias, fica então clara a existência de um abismo entre o espaço da teoria e o da etnografia, que acabaria levando a um divórcio entre elas, o que é advogado por Sperber (1985). Creio que tal divórcio é, no mínimo, litigioso, se não impossível. Creio ainda que os autores de *Writing Culture* são totalmente opostos a esta idéia mas a incapacidade deles de pensarem sua situação e seu texto leva, inevitavelmente, ou a assumi-la como uma consequência lógica, ou a confessar o fracasso parcial do projeto experimental.

Apesar de todas estas qualificações, algumas mais justas do que outras, *Writing Culture* merece e deve ser lido. É provocante, intrigante, novo, mas como um produto do homem vivendo na era da repetição (cf. Attali), redundante às vezes, repetitivo quase sempre. Talvez seja uma obra mais importante para o leitor americano do que para o brasileiro, porque a consciência literária tem estado historicamente presente no antropologizar de Antônio Cândido (cf. Peirano, 1987), de Gilberto Freyre, de Sérgio Buarque de Holanda e tantos outros. É verdade que Sapir foi um poeta interessante, mas sua poesia nunca adentrou sua antropologia. Reafirmo, *Writing Culture* é importante, se por nada mais, por trazer uma consciência estética e ética para a antropologia e por advogar etnografias menos aborrecidas. Mas nem sempre é necessário fundamentar a experimentação. Experimente apenas. Não sei exatamente a decibragem do barulho que os pós-modernos andam por aqui a fazer, mas na antropologia americana ela é, por certo, alta. Por isto, eu quero concluir afirmando que não devemos nos assustar com tal barulho, se for o caso de ele existir. Repito, *Writing Culture* faz mais sentido nos Estados Unidos; na realidade, ele é um produto da academia americana em crise causada por problemas na produção da demanda. Embora pareça apontar para questões gerais da Antropologia e, de certo modo, assim o faz, devo lembrar que o mais saliente e o mais real (ista) é afirmar a existência de antropologias. E aquelas feitas no Brasil, Índia, Nigéria, México . . . não são exatamente idênticas e não dividem as mesmas questões daquela feita na América do Norte. Temos sempre que perguntar até onde chegou o pós-moderno.

## BIBLIOGRAFIA

- ASAD, Talal. 1983. Anthropological conceptions of religion: reflections on Geertz, *Man*, vol. 18, nº 2:237-59.
- ATTALI, Jacques, 1985. *Noise: The Political Economy of Music*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- CLIFFORD, James e George E. MARCUS (orgs.). 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- GEERTZ, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. Nova Iorque: Basic Books.
- PEIRANO, Mariza G. S. 1987. "O Pluralismo de Antônio Cândido". *Trabalhos de Ciências Sociais*, Série Antropologia nº 58. Universidade de Brasília.
- SINDZINGRE, Nicole. 1986. L'Anthropologie: une structure segmentaire? *L'Homme*, vol. XXVI, nº 1-2:39-61.
- SPEERBER, Dan. 1985. *On Anthropological Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STOCKING, George W. 1983. "History of Anthropology: Whencewhither" In *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*. (G. W. Stocking, org.). Madison: The University of Wisconsin Press.
- TAYLOR, Charles. 1979. "Interpretation and the Sciences of Man" In *Interpretative Social Science: A Reader*. (P. Rabinow e W. M. Sullivan, orgs.). Berkeley: University of California Press.





## A Antropologia e o Nihilismo Filosófico Contemporâneo

JOSE JORGE DE CARVALHO

### *A Era do Nihilismo*

Seja em suas versões mais rasantes e simplificadoras, seja na sua forma mais qualificada e menos destrutiva, pode-se sustentar que o nihilismo é uma atitude que caracteriza, no momento presente, uma boa parte do universo intelectual ocidental. Suas raízes podem ser buscadas de diversos modos, dependendo dos fatores que decidamos priorizar como básicos, dos momentos específicos da história européia considerados cruciais para o seu surgimento ou dos locais específicos do continente onde se supõe que ele foi gerado. Teorizar o nihilismo, é bom observar, parece já uma saída criativa dentre as poucas que ainda restam para o pensamento filosófico ocidental neste final de milênio, conforme procuraremos discutir.

Pretendo, então, primeiramente, fazer uma avaliação crítica dessa postura nihilista e das suas conseqüências para a relação entre Filosofia e Antropologia, focalizando a obra de Gianni Vattimo, *El Fin de La Modernidad* \* que, acredito, deverá ganhar um grande destaque no panorama filosófico moderno. Em uma segunda parte polemizarei, também, com outros antropólogos e filósofos, buscando avaliar, principalmente, se na era chamada pós-moderna essa relação entre as duas disciplinas pode ser colocada de maneira mais frutífera e mais afirmativa.

Segundo algumas interpretações correntes, o nihilismo poderia estar relacionado, simplesmente, ao surgimento do capitalismo; segundo outras, à ace-

---

\* VATTIMO, Gianni. 1986. *El Fin de la Modernidad. Nihilismo y Hermenéutica en l Cultura Posmoderna*. Barcelona: Gedisa, 160 pp.

leração do processo de industrialização no século dezenove, que impôs à natureza abusos e desequilíbrios de proporções “planetárias”, como disse Heidegger; ao império da atitude científica, que desrespeitou quaisquer segredos e conhecimentos arcanos, instaurando o que poderíamos chamar de insaciabilidade gnoseológica, bem ilustrada na tragédia do Fausto de Goethe<sup>1</sup>; com o momento da “grande transformação”, segundo Polanyi, quando os mercados passaram a controlar a sociedade humana; com a intensificação do processo de urbanização e a moderna divisão do trabalho que, ao desfazerem os laços comunitários tradicionais, trouxeram consigo a anomia social, o isolamento e a solidão individuais; e sobretudo, com o declínio da religião (a secularização da sociedade), que provocou o debilitamento dos grandes sistemas tradicionais de explicação do universo, da sociedade e da natureza humana. Acrescenta-se a tudo isso uma crise interna, específica (ainda que certamente não isolada) do pensamento filosófico europeu sistemático, resultado das críticas surgidas ao sistema hegeliano de filosofia.

Para resumir essas várias abordagens possíveis do problema do niilismo, poderíamos utilizar a metáfora tantas vezes citada por Weber (1979): o desencantamento do mundo.<sup>2</sup> O que se tem como consenso mínimo é que, a partir sobretudo da segunda metade do século passado, começou-se a experimentar uma crescente perda de significado do mundo, expressa principalmente numa desconfiança no carácter transcendente da existência e da obra humanas. Para esse processo de “descida” ao nível mais terrestre da vida, a atitude científica jogou um papel decisivo. Paralelamente a esse desencantamento do mundo ruiu também um ideal clássico de cultura, dando lugar ao surgimento da cultura de folhetim até a ascensão da cultura de massa e do *kitsch* nas primeiras décadas do século XX. Outra decorrência desse complexo movimento de transformações (deflagrado sobretudo pelo capitalismo) foi a dissolução de uma suposta consciência universal do homem – a qual parecia um legado perene do iluminismo e da Revolução Francesa – e que levou

- 
1. Robert Hollinger fala das “crises gêmeas da civilização ocidental moderna: cientificismo e niilismo, que são na verdade as duas faces da mesma moeda” (1985:x).
  2. Apesar dessa expressão ser bem conhecida, chamo a atenção para um trecho de uma carta de Schiller a Goethe datada de 27 de agosto de 1799: “A censura é sempre um assunto mais rico que o louvor, o Paraíso Recobrado é bem menos recebido que o Paraíso Perdido e o Céu de Dante muito mais enfadonho que o seu Inferno”. Embora escrita por alguém que defendia um ideal de estética e liberdade, detecto nesta carta a consciência de que já então se tornara difícil a afirmação do modelo tradicional do sagrado. Inferno, Paraíso Perdido e Censura (ou Desconfiança) formam o vocabulário básico do mundo desencantado (Schiller, 1923:11-12).

## A Antropologia e o Nihilismo Filosófico Contemporâneo

ao surgimento da alienação, esse conceito tão moderno, cunhado por Schiller nas *Cartas para a Educação Estética do Homem* e retomado mais tarde por Marx nos *Manuscritos Filosóficos e Econômicos* de 1848.

Por mais que se queira qualificar de renovadora essa passagem para a modernidade, é inegável que uma idéia de decadência perpassa essas várias construções do moderno nihilismo ocidental. E foi no bojo desse complexo processo histórico, dessas transformações sociais, econômicas e de perspectiva filosófica, que a Antropologia se desenvolveu. Vale a pena compreender a natureza propriamente filosófica desta disciplina que, apesar de acenar com uma dimensão heterodoxa e renovadora em muitos sentidos, é a disciplina “européia por excelência, por seu conteúdo”, como bem diz Kolakowski (1980:3). Mais ainda, resulta significativo que a Antropologia tenha começado a desenvolver-se como uma disciplina independente (com Tylor e James Frazer) simultaneamente à formação mais acabada dessa posição filosófica nihilista, que pode ser encontrada nos vários escritos de Nietzsche, os quais voltaram a assumir uma importância e uma contemporaneidade ainda maiores a partir dos estudos de Heidegger sobre eles.

Gianni Vattimo é justamente um exegeta de Nietzsche e de Heidegger, sendo também tradutor das obras deste último (bem como das obras de Gadamer) ao italiano. Dos filósofos contemporâneos ligados à hermenêutica e à ontologia existencial, é quem se dispôs a discutir com mais detalhe as relações da Antropologia com essas posições filosóficas. Como um pensador tipicamente pós-moderno, Vattimo apresenta um número de questões num formato não dogmático, sem substantivar princípio algum, sem ancoradouro, não essencialista, com um estilo despojado de metáforas e de imagens, e expressa-se em geral um tanto descrente das soluções existentes. Sua reflexão se dirige basicamente a preparar o pensamento filosófico atual para a entrada plena no que Nietzsche chamava de “nihilismo consumado” e que Vattimo identifica com o abandono completo do programa da modernidade. Este projeto, entendido como uma progressiva “iluminação” da cultura e do pensamento, e que às vezes se efetua através de “retornos” e “renascenças”, tem na categoria de superação sua maior identidade. Daí que o *pós-moderno*, ao despedir-se da modernidade, não deve ter a intenção de superá-la criticamente, a partir do desenvolvimento de um novo fundamento, pois isso implicaria numa mera renovação do projeto modernista. Vattimo explica que a modernidade se intensificou como negação das estruturas estáveis do ser, para as quais o pensamento deveria atentar na sua procura de “fundar-se” em certas menos precárias. Superar e refazer fundamentos seria colocar-se ainda

dentro do curso da história, aceitar a visão naturalista e de alguma forma evolucionista do curso do mundo. Simples tarefa não há de ser, pelo exposto, encontrar uma nova dimensão de questionamento filosófico que de verdade se desvencilhe da sutil malha de referência da modernidade.<sup>3</sup> Mais do que oferecer já, em potência, um projeto de entrada na existência pós-moderna, Vattimo quer desvelar, nas várias áreas da produção cultural e da reflexão filosófica, as características da “modernidade tardia, como o lugar no qual se anuncia para o homem uma possibilidade diferente de existência” (:18).

Vivemos nós no período que ele chama de pós-histórico (expressão de Gehlen, 1959), que indica que não há, no presente, uma história unitária, portadora da essência humana, mas “várias histórias, os diversos níveis e modos de reconstrução do passado na consciência e na imaginação coletiva” (:16) e é no seio dessa pós-historicidade que nos enfrentamos de cheio com esse legado maior da modernidade tardia: o niilismo. A expressão “niilismo consumado” foi cunhada por Nietzsche há exatamente um século e foi redefinida em meados do século vinte por Heidegger. Várias são as maneiras pelas quais esses dois filósofos o conceituaram. Vejamos algumas delas, utilizadas por Vattimo como equivalentes.

Para Nietzsche o niilismo ocorre na medida em que o homem abandona o centro e se coloca em um ponto x qualquer; quando ocorre a desvalorização dos valores supremos; quando se proclama a morte de Deus; quando o mundo é convertido em fábula e se atribui à fábula a antiga dignidade metafísica do mundo verdadeiro; ou quando a experiência perde a autenticidade e se emancipa de quaisquer valores últimos. No niilismo consumado (isto é, que não é nem passivo nem reativo) não se efetua a passagem de uma experiência inautêntica para uma experiência “já autêntica”. Como explica Vattimo, “esta experiência (da conversão da verdade em fábula) não é já autêntica porque a autenticidade – o próprio, a reapropriação – pereceu ela mesma com a morte de Deus” (:29). Com a eliminação de valores transcendentais, Nietzsche elimina também qualquer sombra de platonismo que sempre ressurgiu nas várias formas de oposição entre mundo verdadeiro e mundo aparente. Outra forma nietzscheana de expressão do niilismo seria a renúncia a um eu estável e à imortalidade da alma; nessa negação de qualquer valor transcendente, o eu passa então a ser visto como um mero feixe de almas mortais. Com isso, en-

---

3. Tão árdua é esta empresa que há quem negue suas pretensões de conquista. Rouanet, por exemplo, argumenta, apoiado em Habermas, que ainda não saímos da modernidade (1987:26).

## A Antropologia e o Nihilismo Filosófico Contemporâneo

tra em crise também o humanismo que, segundo Nietzsche e Heidegger, é metafísico, pois postula uma autoconsciência para o sujeito que pressupõe estabilidade, continuidade do ser. De todas essas várias maneiras nietzscheanas de colocar a questão, a mais sintética e fecunda filosoficamente é, a meu ver, a idéia da morte de Deus. A que mais se aparenta com a atitude antropológica, porém, poderia ser, conforme discutiremos mais adiante, a de nivelação e equiparação de todos os valores.

Vattimo apresenta ainda a fórmula heideggeriana básica de definição de nihilismo: o ser se aniquila na medida em que se transforma completamente em valor. Mais ainda, unindo as visões dos dois filósofos, pode-se dizer que o nihilismo seria a transformação do valor de uso em valor de troca. Resistir ao nihilismo seria, para Vattimo, falando como exegeta de Heidegger, "isolar e defender uma zona ideal do valor de uso, isto é, um lugar no qual não se dê a dissolução do ser no valor" (:26). A crise do humanismo coincide com a etapa final da metafísica ocidental e ambos projetos, segundo Heidegger, devem ser abandonados na etapa presente do pensamento para que ele possa enfrentar-se agora com outra questão, de conseqüências planetárias para o homem: o domínio da técnica em escala mundial.

Vattimo passa então a avaliar o estado atual de outras esferas de expressão cultural (é dizer, o que restou nelas do projeto da modernidade), onde ele é capaz de identificar esse mesmo nihilismo de fundo. É esse estado presente, concebido como pós-moderno, que supostamente nos liberaria de todos os "ídolos" (parafrazeando Bacon) de nossa percepção passada. É assim que fala, por exemplo, da morte da arte (idéia, por sua vez, já expressa por Hegel antes de Nietzsche) na era da metafísica cumprida, quando o fenômeno do estético deixou de existir no mundo ocidental como um fenômeno capaz de acenar para algum mundo verdadeiro, oposto ao mundo aparente, e foi dialeticamente superado numa estetização geral da existência que, para pensadores como Adorno e Horkheimer, não foi mais que uma banalização da experiência estética. O que fica de uma arte que certamente já não poderia ser definida de nenhuma forma tradicional, ou bem se apresenta como *kitsch*, isto é, como cópia de um modelo sem a "aura" benjaminiana, ou como pouco mais que silêncio (entendido como uma recusa elitesca a aceitar a arte como um mero produto aprazível a ser degustado pelas massas). Mais ainda, já nem sequer se pode falar de experiência da arte propriamente dita. Na época da reprodução das obras de arte – a célebre intuição de Benjamin – o processo estético também se desintegra na estratégia calculante da técnica e a arte

deixa então de ser um domínio, um "reino do ser", como diria Santayana, para tornar-se um simples invólucro da vida na era da cultura massificada.<sup>4</sup>

Idêntico raciocínio apresenta Vattimo sobre a palavra poética, que segundo ele se partiu, pois se é próprio da poesia fundar mundos, isto é, "apresentar possíveis mundos históricos alternativos do mundo existente" (:63), esta se rompe "como se rompe a palavra profética no momento em que se realiza a profecia" (:64). Em outras palavras, não há mais utopias a serem formuladas no momento presente. O que se diz da poesia pode ser dito da arquitetura (que vem a ser o mero resíduo, algo que dura porque já nasceu morto) e mesmo da idéia mais geral da revolução artística. Fazendo analogia ao trabalho de Kuhn sobre a estrutura das revoluções científicas, Vattimo argumenta que a própria história das ciências e das artes foi estetizada, o que reforça o niilismo subjacente à estetização geral da existência acima mencionada. Em suma, nem a poesia, nem a obra de arte, nem a arquitetura, nem a própria dinâmica das transformações artísticas são capazes de fundar o momento presente. Desfeita a história, a essência humana e a utopia transmitida pela arte, o único valor que restou da modernidade é o valor da novidade: "a fé no processo histórico, cada vez mais despojada de referências providenciais e meta-históricas, se identifica pura e simplesmente com a fé no valor do novo" (:91). Entrar na era pós-moderna seria, então, desvencilhar-se da perspectiva moderna de sempre querer ver o ser sob o signo do novo (:148).

Vattimo desenvolve seus argumentos sobre as relações entre Antropologia e Hermenêutica de forma análoga a essa abordagem da produção artística contemporânea e são esses argumentos que me interessa discutir mais criticamente. Vale ressaltar, de início, que dos vários filósofos contemporâneos que têm procurado dialogar com a Antropologia (diálogo que implica, em um certo nível, em procurar defini-la, delimitar seu universo e seu ângulo específico de visão), Vattimo é o que penetra, em minha opinião, em dilemas e aporias verdadeiramente cruciais para sua apresentação como uma disciplina científica no quadro do pensamento ocidental contemporâneo. Seu texto, embora breve, vale por uma conceituação completa e bastante original do assunto e pode inspirar aos historiadores da disciplina idéias novas sobre as relações entre Antropologia e modernidade.

---

4. Já Foucault considera a possibilidade de uma estética da existência (e não apenas uma estética dos objetos e das formas) como liberadora, na medida em que dissolve o caráter especializado da arte e nos permitiria, como permitiu aos gregos antigos, fazer da vida mesma uma obra de arte (1983:235-236).

## A Antropologia e o Nihilismo Filosófico Contemporâneo

### *O Nihilismo na Antropologia*

O ponto de partida de Vattimo é claro: se a finitude e a relativização dos valores é o que caracteriza o momento intelectual presente, não há mais propósito em se fazer Antropologia Metafísica, no sentido de uma “descrição de estruturas universais do dar-se do fenômeno homem” (:130), tal como o faziam os filósofos tradicionais. Portanto, só poderíamos desenvolver o discurso sobre o homem atualmente nos termos da Antropologia Cultural, por ele entendida como interessada na “história natural”, que supostamente não toma em conta nenhuma historicidade metafísica.<sup>5</sup> Vattimo cai nessa consideração da Antropologia por uma consequência do estado de contingência existencial a que Heidegger reduz o ser humano de hoje em sua famosa análise do Dasein em *Ser e Tempo*. Com seu nihilismo implícito, há pelo menos uma consequência que se pode considerar positiva dessa filosofia de Heidegger e é que ela retira qualquer estatuto especial ou privilegiado do homem ocidental: se se está agora fora de uma perspectiva histórica transcendental, então pelo menos não se lhe pode atribuir nenhuma peculiaridade que seria de tipo metafísico. O que se consegue, nesse modelo pós-moderno, é um nivelamento rasantemente de todas as culturas humanas que, apesar de não equivaler exatamente à noção de relativismo cultural manejada pelos antropólogos, pelo menos, ajuda a desfazer qualquer imagem de superioridade ou qualquer espécie de “destino especial”, hegelianamente construído, da sociedade europeia. Contudo, ainda que Heidegger aceite a diferença, recusa-se a reduzi-la a qualquer tipo de oposição conhecida, tal como sociedades totêmicas e sociedades históricas, individualistas e holistas, abertas e fechadas, pensamento mítico e pensamento científico, etc.<sup>6</sup>

Além dessa conexão com a ontologia existencial, Vattimo encontra uma afinidade ainda maior entre a Hermenêutica (principalmente nas obras de Gadamer e Rorty) e a Antropologia, e no esforço interpretativo inerente ao discurso sobre outras culturas, o antropólogo é então visto pelos filósofos como

---

5. Este termo foi empregado por Habermas (1982:352), autor com quem Vattimo dialoga. Na verdade, Habermas quer livrar-se do “status empírico” dessa “história natural”. Rorty, polemizando com ele, contesta que “Antropologia Cultural (num sentido amplo que inclua a história intelectual) é tudo de que precisamos” (Rorty 1979:381). Todavia, nem Habermas nem Rorty levaram realmente adiante, pelo menos até o presente, um debate com a Antropologia tão minucioso como o que Vattimo faz.

6. Neste sentido a investigação de Habermas (1984), opondo a compreensão mítica à compreensão moderna do mundo é ainda tradicional.



“aquele que vai o mais longe possível”, conforme a expressão de Guidieri (1980). Dentro desse panorama, Vattimo vê duas formas principais de apresentação do discurso antropológico. A primeira delas seria entendê-lo como um discurso sobre o Outro, sobre o irredutivelmente diferente. Com rigor e propriedade ele faz lembrar que “esta alteridade está de alguma maneira regulada, ou, se se prefere, exorcisada pela apelação – de origem metafísica – a uma humanidade comum, a uma essência supra-histórica dentro de cujos limites entram todos os fenômenos humanos, por diferentes que sejam seus modos de manifestação” (:131). Aqui, a parcela de positividade que se havia conseguido anteriormente com a horizontalidade de valores e a relativização do destino histórico ocidental, propiciados pela analítica existencial de Heidegger, é desfeita e a necessidade de postular uma humanidade comum torna a Antropologia de novo uma variante do discurso humanista (essencialmente metafísico), que deve ser negado.<sup>7</sup>

Na segunda forma de discurso antropológico (na verdade não mais que um corolário da primeira), a cultura forânea poderia ser considerada como primitiva ou arcaica: “a essência humana comum só torna a ser encontrada se nos remontamos de alguma maneira além das diferenças históricas que nos separaram dessa essência: (:131). Aqui cairíamos do Outro radical ao Mesmo original, pois o que ele quer implicar é que “as outras culturas são simplesmente fases mais antigas da única e verdadeira civilização humana, que é a civilização dos povos na qual a Antropologia Cultural adquire pela primeira vez a dignidade de um discurso científico” (:131). Vattimo não parece interessado em enxergar o etnocentrismo profundamente evolucionista (e obviamente obsoleto) dessa segunda posição: de novo, a civilização ocidental se distingue das demais e é ao mesmo tempo sua versão mais atualizada. Nada poderia ser mais “moderno” que uma visão como esta.

### *Antropologia e Hermenêutica*

Vattimo se apóia a seguir na distinção proposta por Rorty entre o epistemólogo, detentor da “epistême” platônica, aquele que pretende ver tudo, mesmo o que os outros não vêem, porque conhece o contexto primordial que gera as ações humanas – a linguagem, a mente, as idéias, etc. – e o hermeneuta, “o intermediário socrático entre vários diálogos”, que tenta extrair sentido de

---

7. Ver a rejeição de Heidegger ao caráter metafísico inerente ao projeto humanista na sua *Carta Sobre o Humanismo*: “Todo humanismo funda-se ou numa Metafísica ou ele mesmo se postura como fundamento de uma tal” (1973:351).

## A Antropologia e o Nihilismo Filosófico Contemporâneo

discursos ainda incomensuráveis – (Rorty 1979:317-320). Extrai daí que a Antropologia se identifica plenamente com a postura hermenêutica – um discurso sobre outra cultura. E este discurso revela que a descrição neutra de prejuízos é ilusória, pois mesmo repudiando o eurocentrismo vulgar, contido na segunda posição resumida acima, a descrição de outra cultura “põe em primeiro plano, como elementos básicos da descrição, estruturas e relações que são fundamentais em *nossa* cultura e *nossa* experiência” (:132). Não poderia ser melhor expresso, realmente, esse lema hermenêutico básico para a Antropologia: o que fazemos todo o tempo é uma operação de tradução cultural, uma interpretação das outras culturas através das categorias de nossa própria cultura (obviamente, tornadas autoconscientes), e ilusórias são as pretensões de se construir uma meta-linguagem “científica” para a Antropologia, isto é, uma epistemologia nos termos de Rorty, que não esteja baseada nos padrões e valores próprios de nossa cultura.

Dentro deste contexto, Vattimo sugere uma linha realmente interessante de investigação para os historiadores da Antropologia. Primeiro explica que a teoria hermenêutica passa a ser uma disciplina específica na cultura européia exatamente quando, “com a ruptura da unidade católica da Europa, o problema do *Missverstehen* (mal-entendido) assume proporções decisivas no plano da sociedade e da cultura” (:133). Em outras palavras, com a Reforma já não existe uma única visão cristã do mundo válida (a católica romana), e daí surge a necessidade de disciplinar o mal-entendido entre as várias visões através de uma atividade científica ou sistemática. Logo sugere que esse mesmo mal-entendido (que afetou também a relação com a cultura clássica, a qual entrou em declínio a partir dessa época) é próprio da ontologia hermenêutica contemporânea. De novo, com Heidegger, esse mal-entendido é condição própria do ser e um dos modos em que se verifica a sua presença é precisamente na situação interpretativa – “o dar-se do texto ou do outro em geral, como alteridade” (:134). Em resumo, “não há outra experiência, outro modo de dar-se o ser (e o próprio ser não é além disso nada mais que este mesmo dar-se) que não seja o choque do *Missverstehen* inicial que se experimente em face da alteridade” (:134).

Daqui, Vattimo endossa a sugestão de Rorty de que há na hermenêutica uma vocação para dissolver-se na Antropologia. A existência é uma atividade interpretativa estimulada pelo mal-entendido face a alteridade, e como a Antropologia não é mais que a radicalização desse processo existencial (pois o antropólogo está disposto a enfrentar-se com o Outro, por mais distante que ele esteja), a Hermenêutica se converteria numa instância particular da atividade

antropológica – enfim, uma espécie de Antropologia restrita a textos escritos, de uma forma ou de outra “fixados” por algum autor, enquanto a etnografia – a descrição da cultura – seria a interpretação de um texto redigido pelo próprio antropólogo a partir de textos não só escritos, mas sobretudo orais, visuais, gestuais, simbólicos, materiais, coreográficos, etc., apreendidos de grupos humanos distintos, em alguma medida, do seu próprio.

Vattimo dá então, como exemplo dessa atividade hermenêutica que não é mais que Antropologia, o famoso diálogo de Heidegger com um japonês, publicado no livro *Aproximação à Palavra* (1971). Ao tentar discutir o termo japonês *Iki*, Heidegger parecia implicar que tudo era desviado para uma realidade – lingüisticamente produzida – puramente européia. A desconfiança, então – e que para Vattimo ameaçaria o projeto da Antropologia – seria a de uma ocidentalização do mundo, processo que, segundo Guidieri, “está hoje consumado”. Em vez do rico mal-entendido, da tensão intelectual que deu seus frutos nos estudos clássicos e na Antropologia, teríamos assim pouco além de um pobre e desmaiado mal-entendido da redução do mundo ao universo do pensamento ocidental. A Antropologia se tornaria então ciência, parte do projeto metafísico ocidental – já desencantado – de reduzir o mundo à objetividade mensurável. Vattimo parece querer dizer que quando a Antropologia finalmente consegue compreender, só compreende um mundo que já passou pelo empobrecedor processo da ocidentalização – não compreende o que é maravilhoso, senão o que é decomposto. Esta decomposição, para ele, já obra desde o começo mesmo da disciplina antropológica, e com isso “o que se traduz numa série de conteúdos de consciência do antropólogo e da cultura objeto de estudo é mais que nada o contexto da relação política (colonial, pós-colonial, etc.)” (:133). Vattimo crê que esta foi a condição – de desigualdade e de dominação, da qual a própria relação de Heidegger com os japoneses que vieram estudar com ele pode ser um equivalente – na qual de fato a Antropologia trabalhou sempre, e por sua causa “a situação de dever encontrar algo “totalmente outro” se revela como uma condição ideal ou ideológica *tout court*” (:136).

Tanto a Hermenêutica como a Antropologia seriam, no fim das contas, um falso ideal: a condição de encontro com a alteridade cultural radical “é, na realidade, um ideal carregado de condicionamentos ideológicos” (:137). Ou seja, pelo lado da Antropologia, primeiro ocidentalizamos as outras culturas e depois tentamos apreendê-las num encontro ideológico de dois desiguais, onde aquele que provoca o encontro domina o horizonte de significado do próprio

## A Antropologia e o Nihilismo Filosófico Contemporâneo

encontro.<sup>8</sup> Pelo lado da Hermenêutica, se bem é provocada pelo sentimento de alteridade (o mal-entendido surgido na Reforma), ameaça-a a dimensão de mesmidade, discutida por Heidegger, que estaria no fundo de todo diálogo, sobretudo porque a Hermenêutica “como teoria filosófica, se desenvolve numa época não de alteridade radical, mas principalmente na época da desvelada unificação metafísica, científica e técnica do mundo” (:138).

### *A Ocidentalização do Mundo*

Apesar de sua generalização sobre a ocidentalização do mundo ser basicamente equivocada, como espero discutir mais adiante, é certo que Vattimo aponta para um problema que em muitos casos foi dramaticamente real: a metafísica ocidental, isto é, o projeto de construir um quadro racional de interpretação do homem e sua historicidade, foi declinando e se fragmentando na mesma medida em que muitas das chamadas “culturas primitivas” foram perdendo sua vitalidade simbólica autóctone, como consequência da expansão destruidora da civilização ocidental. Sou tentado a sugerir que, em alguns casos, o movimento da Antropologia parece ter sido exatamente o inverso do esperado: na época em que as “outras culturas” eram realmente plenas (no sentido de distintas, independentes da presença ocidental), não havia maior interesse por conhecê-las – o pensamento ocidental simplesmente se satisfazia com o seu quadro interno de referência e massacrava qualquer fascínio em relação ao “primitivo” com o tipo de prejuízo e até racismo dos quais Hegel seria o exemplo máximo.<sup>9</sup> Quando o interesse mais especificamente antropológico surge – a partir do iluminismo e sobretudo com o romantismo – impregna-se de uma sensação apocalíptica, de decomposição ou perda de autenticidade.

- 
8. Sem querer ser amargo, poderia observar que foi preciso que o Japão primeiro sofresse o impacto da cultura ocidental, a ponto de mandar seus intelectuais estudarem Filosofia na Alemanha, para que Heidegger se interessasse por estética japonesa.
  9. Qualquer antropológico, seja ele um relativista radical ou não, preparado como está para defender a integridade e o direito à diferença das diversas culturas humanas, não pode menos que chocar-se com o rígido quadro evolucionista da Filosofia da História de Hegel, com sua visão inequivocamente racista em relação às sociedades africanas, aos índios, etc. Enfim, com sua valoração negativa das culturas não-européias. Todos – chineses, hindus, persas, judeus, etc. – são mental e culturalmente inferiores quando contrastados com os gregos e com o mundo europeu moderno visto como “o último estágio da História” (ver principalmente a Introdução e o final da Parte I, Transição ao Mundo Grego). Todavia, o filósofo que faz a Introdução da edição de 1956, elogia a sua visão da história, que qualifica de extraordinária (J. C. Friedrich, em Hegel 1956).

dade das culturas. É a idéia de Herder de resgatar as “vozes dos povos” antes que desapareçam por completo ou o discurso nostálgico, “pastoral” do século XIX discutido por Raymond Williams (1973), que se contrapõe afirmativamente (apesar de sua grande dose de negatividade implícita) ao desprezo hegeliano pelas culturas não-ocidentais. Ficamos, assim, filosoficamente, entre duas negações: ou o primitivo e não-ocidental nada vale (Hegel e os filósofos que o seguem), ou já se encontra em processo de extinção (pastoralismo, evolucionismo do fim do século XIX e até Lévi-Strauss em *Tristes Trópicos!*). Tal quadro só vem trazer suporte ao argumento presente da ocidentalização irrecuperável.

De qualquer forma, é matéria ainda sujeita a investigações mais detalhadas identificar as origens da Antropologia dentro do complexo de idéias do pensamento ocidental moderno. Desejo ressaltar apenas que ela se desenvolveu no início do século XIX bastante à margem das discussões filosóficas que se seguiram à dissolução do sistema filosófico hegeliano e mostrou mais afinidade com os estudos clássicos sobre as instituições dos mundos antigo e primitivo (com Bachofen, Maine, Bastian, Robertson Smith, Morgan, etc.). Esta pouca afinidade de origem da Antropologia com os temas debatidos pelos grandes filósofos do século passado poderia explicar, pelo menos parcialmente, o fato de que um filósofo, em geral tão sutil e sofisticado como Vattimo, ao dispor-se a estabelecer um diálogo com a Antropologia, não se detenha na produção de nenhum grande antropólogo e se apóie basicamente num único trabalho de Guidieri (1980) que, por mais interessante que seja, não representa a complexidade do pensamento antropológico contemporâneo. Talvez seja esse isolamento que ainda existe entre as duas disciplinas que leva Vattimo a apresentar um quadro tão desesperador da Antropologia: por um lado, argumenta ele, trata-se de um projeto impregnado de uma idéia metafísica de ciência já que, embora de maneira encoberta, ela pretende fazer uma “descrição científica das constantes da cultura humana” e portanto descartável no momento presente caracterizado pelo abandono desses subprodutos do projeto da modernidade; por outro lado, é uma expressão visível, a nível disciplinar, do projeto de dominação ocidental do planeta. Ainda mais remota seria a sua pretensão de ser um local privilegiado para o encontro autêntico com o outro, pois a alteridade radical deixa de existir para quem crê, como Guidieri, que a ocidentalização do mundo já se consumou.

Mas consultemos todo o trecho de Guidieri citado por Vattimo: o que a etnologia “tem ante seus olhos é sobretudo um conjunto de derivados contem-

porâneos da primitividade, formas híbridas, sobrevivências contaminadas pela modernidade, margens do presente que abarcam as sociedades do terceiro mundo e os guetos das sociedades industriais” (:141). Além disso, ela supostamente continua “idealizando o fantasma do primitivo puro que forjou e imaginou como portador dos valores que ela mesma nutre e define (e que, de fato, faltam ao Ocidente): medida, ordem, segurança, parcimônia, bem-estar, etc.” (:141). Vattimo sintetiza então sua posição própria, com elementos de Nietzsche, Heidegger e Guidieri, colocando as várias dificuldades e limitações do encontro antropológico e hermenêutico do homem ocidental consigo mesmo e com o resto da humanidade: “O que encontramos não é a organização total do mundo de acordo com rígidos esquemas tecnológicos, mas um enorme depósito de sobrevivências que, em interação com a desigual distribuição do poder e dos recursos do mundo, dá lugar ao acréscimo de situações marginais que são a verdade do primitivo em nosso mundo. A ilusão hermenêutica – mas também antropológica – de encontrar o outro, com todas as suas ênfases (sic) teóricas, tem que se enfrentar com uma realidade mista onde a alteridade se consumiu, não a favor da sonhada organização total, mas de uma condição de difundida contaminação” (:141).

Se contaminação e homogeneização são os horizontes dessa pretensa ocidentalização do mundo, desaparecem tanto a alteridade radical quanto a mesmidade autêntica e, como no diálogo de Heidegger com o japonês, há que buscar um caminho lateral, onde pontuem sinais débeis e imprecisos, o que se apresenta como inevitável frente a esse pensamento com tão poucas alternativas e que deseja se contrapor “ao pólo inautêntico da desertificação do mundo levada a cabo pelo Ocidente” (:142). Essa desertificação é vista por Vattimo, pelo lado da hermenêutica etnográfica (a abordagem antropológica), como um primitivo pobre. E do lado da hermenêutica clássica, constata-se que os grandes textos da tradição (os famosos “clássicos” ocidentais) “perdem progressivamente sua vigência de modelos e entram eles também no grande depósito das sobrevivências” (:143). Em outros termos, a contrapartida nihilista para o primitivo pobre, na época da acabada ocidentalização do mundo, é o arcaico pobre na época da cultura massificada, do império do *Kitsch*.

É esse, pois, o quadro final do mundo nietzscheano e heideggeriano apresentado por Vattimo: “o nihilismo realizado, onde o ser tem uma chance de voltar a dar-se como autêntico, só na forma do empobrecimento” (:143). E a Antropologia, então “se recolhe em sua forma de diálogo com o arcaico, mas

no único modo em que a *arché* pode dar-se na época da metafísica cumprida: a forma de sobrevivência, da condição marginal e da contaminação” (:144).<sup>10</sup>

*Imperfeições do argumento niilista*

Como dialogar com um quadro de idéias que já alcançou um tal grau de descrença nas possibilidades da afirmação? Uma primeira dificuldade, própria desse tipo de pensamento, é que ele é omniexclusivo por definição: quem não é niilista é “ainda” metafísico e essa posição, que deveria justamente suscitar o confronto, acaba por torná-lo desnecessário ou irrelevante, na medida em que já se definiu a metafísica como uma posição superada. Se vencemos esta dificuldade inicial, contudo, podemos perguntar-nos: para um pensamento que prescindir de ancoradouros, de pontos firmes de sustentação, não parece por demais etnocêntrica essa noção de empobrecimento geral do mundo? Afinal, por que a era da metafísica terminada, da perda de autenticidade e de sentido histórico do ser, que são processos próprios e internos do Ocidente, têm que coincidir (ou até mesmo causar) necessariamente com a desintegração das outras culturas? Onde está a garantia de que a mera leitura do relógio da história do Ocidente já é suficiente para se compreender a situação interna de todas as demais sociedades do mundo? É igualmente paradoxal sustentar, por um lado, a idéia de pós-história de Gehlen e defender agora – de novo – uma visão isocrônica da sociedade humana, mais eurocêntrica e achatadora que o próprio evolucionismo hegeliano.

Este problema liga-se diretamente à pretendida “ocidentalização do mundo”. Um olhar minimamente treinado na discussão etnográfica seria suficiente para pôr em dúvida a profundidade dessa ocidentalização, naqueles lugares onde de fato ocorreu. Mesmo aquelas tradições que estiveram por séculos em contato com o mundo ocidental ainda mantêm sua personalidade bastante diferenciada. A Índia, por exemplo, após duzentos anos de império britânico, continua sendo Índia, em suas línguas, religiões, organização social, culinária, etc. O mesmo pode-se dizer de todas as demais tradições – chinesas, japonesas, africanas, indonésias, etc. A única parte do globo onde efetivamente se

---

10. Como bem diz Vattimo, esta situação lembra a genial intuição de Nietzsche sobre o abuso de história na cultura ocidental, o que fez com que o homem do século XIX não conseguisse mais desenvolver uma personalidade própria, limitando-se a vestir as “máscaras” ou “os trajes teatrais” das épocas passadas (1957:28-30). Uma leitura do seu ensaio revela inequivocamente como Nietzsche antecipou as discussões sobre a cultura pós-moderna.

deu um processo sistemático de ocidentalização, ainda que conflitivo, foi no continente americano.

O que Vattimo e Guidieri não estão distinguindo, portanto, são as dimensões ou níveis nos quais se deram esses processos de transformação. É inclusive uma característica do momento presente o surgimento de movimentos restauradores em diversas partes do globo, através dos quais muitas sociedades, expostas por longo tempo à influência dominante do Ocidente, voltam de novo, num movimento consciente, a enfatizar seus elementos próprios e revitalizar os componentes não-ocidentais de suas identidades. E seria enganador considerar esses componentes como no nível de mera sobrevivência, na verdade, trata-se de verdadeiras reacomodações frente aos primeiros sinais de debilitação da fé ocidental nos próprios princípios que lhe deram hegemonia mundial (ciência, imperialismo, cristianismo, etc.). Para compreender este processo, talvez seja necessário distinguir dois aspectos diferentes do que normalmente chamamos de ocidentalização. Embora tenha havido certamente um projeto de englobar as outras sociedades num sistema mundial de trocas e forçá-las, portanto, a ocidentalizar sua fachada externa ao homogeneizar os termos em que estas trocas se efetuam (e poucas são as sociedades, como algumas da Nova Guiné, que ainda não passaram por essa experiência), soa extremamente simplista afirmar a ocorrência, em todos os casos, de uma absorção profunda da cultura ocidental. Pelo contrário. Frequentemente os etnógrafos comprovam que as sociedades que estudam continuam tão enigmáticas quanto antes e os obstáculos para sua compreensão não têm diminuído com o tempo. Tomando alguns casos clássicos da Antropologia, supostamente conseguimos entender alguns elementos essenciais da cultura dos Trobriandeses e dos Nuer. Essas duas sociedades estão certamente em contato com o Ocidente, mas não passaram à condição de mera sobrevivência, apesar de que as trouxemos ao “diálogo da humanidade”. Ou seja, a percepção antropológica intensa bem situada nos conduz muito além do quadro anterior das duas negatividades (o etnocentrismo ofensivo, hegeliano e o pastoralismo ingênuo).

Outra análise a meu ver simplificadora de Vattimo é a da exposição das outras culturas aos mídias eletrônicas ocidentais. Nem sequer a presença dos meios de comunicação de massa significa uma homogeneização e uma desistorização das experiências culturais particulares, como o crê Vattimo. No máximo, a disponibilidade cada vez maior dos mídias permitirá a edificação de uma linguagem comum (de cunho ocidental, pelo menos em princípio) a partir do qual as várias tradições culturais possam expressar suas profundas dife-



renças. Ocidentalizar-se então pode chegar a ser, para uma boa parte das culturas não-ocidentais, não muito mais que aceitar um diálogo (desigual, desonesto, mas não fulminador) imposto pelo Ocidente.<sup>11</sup>

Sobre a alteridade, que é a outra dúvida lançada por Vattimo, a hipótese de uma sociedade totalmente outra em relação ao Ocidente é, de acordo com ele, descartada teórica e praticamente pela Antropologia, pelo próprio fato de que ela é uma disciplina hermenêutica. A interpretação de outra cultura, como já disse, passa sempre pela etapa do mal-entendido (a *Missverstehen*). Ora, o próprio mal-entendido implica em algum grau de mesmidade entre a cultura do antropólogo (quase sempre, a Ocidental) e a cultura estudada. Só essa mesmidade sustentaria, no encontro, a "fusão de horizontes" (expressão de Gadamer) que permite a compreensão. Ernest Gellner discute essa pretensa alteridade radical de uma forma contundente ao argumentar que nenhum antropólogo conhecido jamais regressou do campo afirmando dos nativos estudados que "seus conceitos são tão alheios que é impossível descrever seu sistema de propriedade da terra, seu sistema de parentesco, seus rituais . . ." (Gellner, 1982:185). O que se constata, na prática antropológica, são gradações ou intensidades de alteridade, mas nunca a alteridade absoluta que, caso existisse, viria a romper qualquer projeto de construção de uma humanidade comum, o qual, por mais frágil ou qualificado que seja, sempre está presente, como meta, na Antropologia e na Hermenêutica.<sup>12</sup>

- 
11. Note-se bem que não pretendo negar ou minimizar as conseqüências desastrosas do impacto do Ocidente sobre muitas regiões do mundo. Pelo contrário, a consciência do lado destruidor da expansão ocidental é condição básica para qualquer análise da situação do mundo moderno. Contudo, surpreende-me que, num mundo onde circula tanta informação sobre a diversidade cultural, autores como Guidieri mantenham ainda uma fé tão cega na superioridade da cultura ocidental sobre todas as outras, como se bastasse ao Ocidente existir para automaticamente dominar e abafar qualquer outra tradição cultural. Mesmo aceitando como legítimas suas simpatias para com as sociedades não-ocidentais (principalmente com as do Terceiro Mundo), não deixa de ser uma expressão de arrogância essa incapacidade de ver as demais culturas do mundo em seu vigor próprio, sem que sejam uma mera extensão, já descaracterizada, da cultura ocidental. Se na época do colonialismo a arrogância ocidental era assumida, agora, nos estereótipos da descolonização, ela se reveste de simpatia e consciência de culpa.
  12. Geertz também colocou com elegância essa relação com a alteridade ao definir o projeto antropológico em termos de "como o que é profundamente diferente pode ser profundamente conhecido sem tornar-se menos diferente" (1983:48); ou ainda: "como as criações de outros povos podem ser tão completamente suas e tão profundamente parte de nós" (:54). É igualmente oportuna a maneira como Gombrich (1987) recoloca a perspectiva universalista das Ciências Humanas, criticando a corrente de nihilistas que pretendem dispensar a noção de humanidade.

É o desencantamento do mundo – processo interno da cultura ocidental – que se torna aqui a lente através da qual Vattimo e Guidieri vêem a situação das outras culturas. Por exemplo: como o Ocidente parece não possuir mais utopia, conclui-se que nenhuma outra cultura a possui mais; porque os europeus e americanos aguardam a hecatombe nuclear, assumem que todos os povos do mundo também a aguardam com o mesmo desespero.<sup>13</sup> Os efeitos desse desencantamento, porém, alcançam um tal grau de nihilismo que assistimos a um verdadeiro seqüestro dos termos de afirmação, como se atrás de cada visão integradora, afirmativa, estivesse, disfarçado, um discurso de dominação, de imperialismo, de universalismo massacrante. Ou então, na melhor das hipóteses, uma visão afirmativa seria nostálgica, regressiva, ingênua, conservadora, obsoleta, desavisada. No quadro do pensamento nihilista, toda a linguagem está preparada para um discurso da negação, da desesperança, do dilaceramento, da desconfiança, do desenraizamento, do nomadismo, da ruptura, da dessubstancialização. Se a novidade é um valor fortíssimo no momento presente, conforme vimos acima, ela se apresenta quase que invariavelmente sob formas de negação ou de desconstrução: a busca de novas áreas onde a decomposição ainda não tenha chegado.<sup>14</sup> Pode-se afirmar, realmente, que com esse mundo ocidental desencantado sobrevém a perda da capacidade de assombro, e a descrença num possível encontro com o extraordinário, com o maravilhoso, ou mesmo com o monstruoso, com o espantoso, principalmente dentro da tradição filosófica. E esta perda dificulta o diálogo dos pensadores nihilistas com os antropólogos, sempre preparados para fascinar-se pelas criações humanas com as quais se põem em contato.

Talvez o assombro e o fascínio que a Antropologia promove correspondam justamente à expressão de que se toca algum núcleo onde a alteridade

---

13. Como disse Naipaul, o problema número um, para muitas sociedades africanas, ainda é como controlar as forças destrutivas da bruxaria. Para muitos grupos étnicos latino-americanos a auto-afirmação, cultural e social, face a um estado de tipo ocidental, discriminador e racista, é o problema crucial. Salvo excessões, a maioria dos problemas definidos mundialmente sob a rubrica de “crises do mundo moderno” não passam ainda de questões que só afetam diretamente as sociedades do mundo ocidental.

14. Vale registrar aqui o peso retórico de considerações com que somos constantemente bombardeados e que preconizam um suposto “fim” das coisas que deveríamos conceituar. Por exemplo, Beaudrillard fala do fim do social; Gehlen, do fim da história; Deleuze, Guattari, Foucault, do fim do político; Heidegger e Rorty, do fim da filosofia; Vattimo, do fim da arte da poesia; Benjamin, do fim da narração e da tradição; Adorno e Horkheimer, do fim da cultura clássica; Derrida, do fim do homem; Heidegger, do fim do humanismo; Foucault, do fim do sujeito; etc. Faltaria apenas que se anunciasse o fim da Antropologia!

existe, senão de forma completamente radical, pelo menos provocadora do mal-entendido interpretativo. E, vale a pena lembrar, a alteridade não enquanto propriedade essencial de qualquer cultura não-européia vista desde a Europa, mas como uma relação que é constantemente recolocada, inclusive entre representantes de subculturas dentro de uma mesma tradição, ocidental ou não. Mais ainda, o crescimento da Antropologia tem trazido consigo um aprimoramento da nossa capacidade de identificar diferenças anteriormente não percebidas, aprimorando uma sensibilidade quase inesgotável para a alteridade. E é bom ressaltar que nem todas as diferenças são vistas necessariamente como positivas e nem todo assombro conduz ao elogio da cultura que o suscita. Keesing, por exemplo, numa introdução a uma coletânea sobre rituais de masculinidade na Nova Guiné, afirma que tais sistemas rituais "são expressões de crueldade, desumanidade, opressão e erro, além de expressões de criatividade cultural" (Keesing, 1982:37).

#### *Relativismo e Nihilismo*

O exemplo de Keesing sugere uma reformulação das questões da alteridade radical e da ocidentalização do mundo e se desdobra numa alternativa para as posições de Guidieri e Vattimo. Este último, por exemplo, pergunta se o próprio discurso antropológico não acaba por achatar as diferenças, exorcisá-las com leis gerais de explicação e com o método comparativo para, finalmente, em nome do relativismo cultural, afirmar o Mesmo triunfante, conforme também acusa Rabinow (1983). Está implícita nos argumentos de Vattimo e Rabinow a crítica de que a afirmação da alteridade é um momento apenas de um movimento disciplinar que termina por reforçar uma mesmidade que é inevitavelmente vestida com as roupas simbólicas do Ocidente. Contudo, pode-se mostrar que esse nihilismo é muito mais aparente do que afirma Rabinow e essa padronização simbólica do relativismo cultural, uma grande ilusão. Alcida Ramos, por exemplo, num artigo recente (1987), discute as várias imagens de exotismo e animalidade primitiva inerentes aos escritos de alguns antropólogos norte-americanos e franceses sobre os Yanomami, às quais ela acrescenta também as imagens distintas, ligadas a uma "vida préstina, posta em perigo pelo expansionismo capitalista" (1987:301), colocadas pelos antropólogos brasileiros. Apesar dessa variedade de percepções da alteridade Yanomami, algo que se mantém é a noção de que eles não são, de forma alguma, uma sobrevivência, mas uma cultura nitidamente não-ocidental. Analogamente, Stuchlik (1974) mostra as variações dos estereótipos que a sociedade branca

chilena construiu sobre os Índios Mapuche ao longo de quatro séculos de contato. Mesmo em versões mais negativas e preconceituosas, mantém-se a radical diferença da sociedade Mapuche para a sociedade chilena de origem européia. Os exemplos poderiam ser multiplicados. Apesar do fantasma do relativismo cultural que parece tanto marcar externamente a Antropologia, a energia continua sendo colocada na direção da diferença, que constantemente desafia a temporária mesmidade conquistada.

De fato, e apesar da relevância que a questão da alteridade tem para a Antropologia, foi só recentemente, a partir de uma preocupação maior com a epistemologia da disciplina, que ela ganhou um espaço privilegiado em textos de teoria. Seria interessante investigar, inclusive, a partir de quando a noção de "outro" genérico começa a ter esse destaque, que certamente não possuía entre os autores clássicos. Sugiro que essa conversão das inúmeras sociedades humanas à categoria única de "outro" já indica, por si, um grau de influência do nihilismo filosófico sobre a disciplina. O conceito de outro genérico introduz uma abstração que desfaz a singularidade da relação que cada antropólogo mantém com a sociedade por ele estudada. Se chamo os membros do culto xangô, os ingleses e os Kayapó indistintamente de "o outro", falsifico minha experiência como antropólogo, pois deixo de enfatizar que a relação que mantenho com os ingleses é distinta da que mantenho com os membros do xangô e com os Kayapó.

Se regressarmos agora ao trabalho acima citado de Rabinow (1983), vemos que ele recusa uma boa parte da antropologia cultural norte-americana, nas suas vertentes do relativismo cultural de Boas e Herskovits e da antropologia interpretativa de Geertz, por entender que todas elas reduzem toda e qualquer diferença à mesmidade. Sua avaliação, me parece, é simplista justamente porque toma uma definição puramente epistemológica, descarnada, das posturas teóricas dos autores (que, diga-se de passagem, ele chama de nihilistas) e não se detém no conteúdo dos seus trabalhos mais etnográficos. Rabinow está muito mais interessado na "construção do outro" do que nas interpretações específicas que Boas, Herskovits ou Geertz fizeram das várias sociedades por eles estudadas. Caso contrário, veria que nem todas as diferenças foram eliminadas e nem todos os valores colocados no mesmo plano.<sup>15</sup>

---

15. No caso de Herskovits, seu relativismo cultural foi uma arma retórica contra a intolerância, o autoritarismo, a discriminação e não um achatamento de todos os valores. Isso fica claro (e relevante) numa conferência que proferiu na Bahia em 1941, quando defendeu

A questão do relativismo cultural é extremamente complexa e é comum observar na literatura antropológica uma aparente inconsistência de pontos de vista a respeito de sua utilização. Por exemplo, a Antropologia reage, por um lado, a toda e qualquer versão do bom selvagem rousseauiano. A imagem romanceada do nativo onde o social é só uma extensão de uma harmonia supostamente natural e inocente produz no antropólogo uma reação que já se tornou típica: este argumento que a imagem de equilíbrio decantada é falsa ou ingênua, fruto da má observação e, principalmente, uma mera projeção de fantasias etnocêntricas, pois, se quem a enunciou tivesse observado melhor, certamente se depararia com as clivagens e tensões próprias da estrutura social, com suas conflitantes dimensões de política, parentesco, regras de matrimônio, relações econômicas, etc. O antropólogo terá apelado para o relativismo cultural para corrigir os excessos de etnocentrismo "pastoralista" do autor.<sup>16</sup>

Por outro lado, o antropólogo costuma reagir com idêntica veemência contra a visão, hoje em dia menos freqüente, que quer converter as sociedades "primitivas" em bárbaras, onde as relações sociais, políticas, econômicas, etc., seriam em tudo piores, quando não inferiores, às da nossa própria sociedade. Em tais casos ele pode muito bem invocar de novo o relativismo cultural, defender a integração da sociedade comentada e atacar o novo tipo de etnocentrismo (deletério, ou pejorativo) do intérprete. Como bem o esclarece Bernstein (1985:72), uma coisa é o relativismo (a admissão de que não há parâmetros seguros nem constantes para julgar, seja sobre moral ou sobre o conhecimento) e outra o niilismo (o achatamento ou nivelamento de todos os valores e fontes de verdade). O que ressalta da aparente inconsistência descrita acima é que a Antropologia é fundamentalmente relativista, mas quase nunca niilista. Parece-me que Rabinow foi incapaz de distinguir estas duas posições ao criticar Herskovits e Geertz. Enfim, o relativismo cultural é esse maleável instrumento argumentativo, usado com grande eficácia como corretor das deformações de visão da cultura do intérprete sobre a cultura interpretada. Assume o aspecto de um discurso aparentemente reativo quando

---

o candomblé dos ataques da elite cristã que o tachara de patológico e, portanto, nocivo (Herskovits, 1941). Quanto à avaliação que Rabinow faz de Geertz, ela é, no mínimo, parcial em relação ao conjunto de sua obra: "não há nada de específico para se aprender de outras culturas; eles nada têm para nos ensinar", eis o que conclui Rabinow (1983:67-68).

16. Raymond Williams (1973) discute esse tema da nostalgia pela vida autêntica, integrada, expressa em termos do idílio pastoral, vivo desde a antiguidade até o presente. Também Gombrich (1987) recolocou o tema num trabalho recente.

detecta uma carência de auto-estima do tipo pastoral (“eles vivem bem e nossa sociedade anda mal”); ou se apresenta como um discurso compensatório quando constata uma exagerada manifestação de superioridade, do tipo depreciativo (“nós vivemos bem e a sociedade deles é ruim”). É este recurso relativista que caracteriza a Antropologia como uma “ciência reformadora”, para usar a apta expressão formulada por Tylor há tanto tempo atrás (Tylor, 1871, II:410). Guardemos, é claro, as devidas diferenças do quadro evolucionista vitoriano para o nosso: enquanto a reforma para Tylor passaria por detectar as “sobrevivências” (preconceitos, superstições) que impediam o livre desenvolvimento científico da humanidade, a reforma para o relativista consistiria numa revisão constante da maneira como se coloca uma cultura em relação à outra, recusando *a priori* tanto a igualdade como a desigualdade radicais entre as sociedades humanas e procurando gerar um clima de equilíbrio no discurso de umas sobre as outras, meta que é também, como a de Tylor, simultaneamente moral e intelectual.

Ainda outra questão. Se bem é certo, como disse Gellner (1982), que nenhum antropólogo jamais admitiu fracasso completo em seu encontro com outras culturas, pontos de extrema dificuldade ou mesmo de irredutibilidade da diferença alheia ao mesmo ocidental são colocados com frequência em muitas etnografias modernas.<sup>17</sup> Além disso, há que mencionar também o caso de antropólogos que simplesmente renunciaram a colocar em linguagem disciplinar práticas que observaram em outras sociedades, optando por apresentá-las através de uma linguagem indireta de senhas ou marcas, (enfim, “modos de significação não metafísicos”, tão caros a Heidegger), deixando-as em sua radical diferença, aquém da tensão racional do jogo hermenêutico do mal-entendido. Tal é o caso do trabalho de Stoller (1984) sobre a feitiçaria Songhay, que preserva o assombro e afirma um mundo encantado onde a retórica do nihilismo pós-moderno consumado perde totalmente a sua força.<sup>18</sup>

### *Antropologia e Filosofia*

Conforme discutido antes, algumas das dificuldades do diálogo entre Antropologia e Filosofia podem ser consequência do distanciamento que se ob-

---

17. Ver a coletânea de Gilbert Herdt (1983), por exemplo, sobre rituais de masculinidade em sociedades da Nova Guiné, que trazem à tona a perplexidade dos analistas.

18. Também algumas etnografias sobre o candomblé buscam preservar deliberadamente o caráter iniciático, não disciplinar, da experiência dos autores. Juana Elbein dos Santos (1976), por exemplo, limita seu discurso, enquanto antropóloga, deixando de fora aspectos irredutíveis à racionalidade da disciplina.

serva entre as duas disciplinas desde o século passado. Períodos ou movimentos específicos de uma não coincidiram com os da outra e isso gerou uma incomunicação entre elas visível até hoje, e às vezes bastante curiosa. Vimos, por exemplo, como Heidegger discutiu, por seu lado, o problema da tradução de conceitos de uma cultura distante da sua sem referir-se a nenhum dos vários antropólogos que têm colocado esta mesma questão a partir de suas pesquisas. Além desta dificuldade específica face a Filosofia, porém, há também uma questão mais geral da posição da Antropologia dentro das Ciências Humanas: a questão do trânsito constante do antropólogo entre dois mundos. Crapanzano já chamou a atenção para o fato de que o antropólogo escreve para uma audiência dividida: parcialmente para os membros da sociedade que estudou e parcialmente para seus colegas. Além dessa dualidade de audiência, quero ressaltar que o antropólogo experimenta também uma dualidade de perspectiva, de fonte de discurso. Se, por um lado, participa dos debates travados no seio da tradição intelectual ocidental (dialogando com correntes sociológicas, filosóficas, psicológicas, de crítica literária, de história, etc.), por outro lado, ele fala também, irrevogavelmente, a partir da perspectiva específica e singular da sociedade estudada tal como ele a apreende num momento particular da sua história, com seus debates internos próprios. E essa dualidade de perspectivas é complicada, pois elas se relacionam de um modo inteiramente fortuito. Uma primeira alternativa seria considerar seus próprios parceiros do mundo intelectual como um grupo de "semi-nativos", próximos e bastante familiares, e situar-se num espaço próprio, intermediário entre as teorias ocidentais e as teorias das sociedades que conhece. Sem esse ponto de mira intermediário, como poderia ele equacionar, por um lado, o ceticismo que aboliu os valores transcendentais, que aboliu Deus e desencantou o mundo na sua sociedade de origem e, por outro lado, a vitalidade da crença e o apego a valores inquestionados na comunidade que estuda?

É esse complexo trânsito entre o horizonte das Ciências Humanas, que funciona como um cronômetro do presente histórico do Ocidente, e o horizonte da sociedade pesquisada, que muitas vezes vive um "fuso histórico" absolutamente particular e distinto, que cada antropólogo deve procurar resolver a seu modo. Já em franca oposição a essa perspectiva tão escindida, os filósofos Vattimo e Guidieri, por exemplo, falando sempre exclusivamente da perspectiva de sua sociedade, podem colocar com extrema simplicidade a situação na qual devem mover-se as duas disciplinas: vivemos todos na era pós-histórica, da metafísica cumprida, carentes (ou isentos) de utopia e de valores transcendentais e o próprio projeto filosófico do humanismo foi aban-

donado; quanto às culturas não-ocidentais, objeto de interesse da Antropologia, elas são agora meros produtos marginais, sobrevivências fragmentárias de uma etapa anterior à ocidentalização do mundo, hoje consumada. Um ranço evolucionista impregna tal postura e sua única diferença em relação aos autores evolucionistas da fase clássica reside na ausência do tom triunfalista que os caracterizava. Contrária é a visão do antropólogo, descrente da descrença, pois detecta mundos simbólicos vivos e autônomos em lugares onde uma visão generalizadora do empobrecimento cultural os negaria. E estes mundos que o antropólogo revela nada têm de *arché* ou de sobrevivência, como crêem nossos filósofos nihilistas, mas indicam que a mesma vitalidade e força simbólica que os pensadores ocidentais costumam projetar nos gregos antigos podem ainda ser projetadas em muitas comunidades que convivem com a “ocidentalização” do mundo.<sup>19</sup>

Tudo se passa como se o mesmo desencantamento do mundo que gerou o nihilismo filosófico ocidental a partir de Nietzsche tivesse gerado também a curiosidade antropológica pelas culturas do mundo, mantendo viva uma capacidade de assombro que é em si mesma uma resposta a esse nihilismo sem esperança. Neste sentido, podemos abrir um diálogo mais fácil com Guidieri, que sugere que “todo o Ocidente pensa o passado sob a forma de pesar e o presente sob a forma de decadência” (1980:52). Segundo esta linha de argumentação, vivemos sob um terror muito particular na era moderna da sociedade de consumo e o que nos fascina nas outras culturas (todas entendidas, segundo ele, de uma forma ou de outra, sob a égide do “arcaico”, do “distante”, do “primitivo”) é aquilo que nelas, “preserva, nos limites cada vez mais estreitos, uma existência condenada, como se seus testemunhos pudessem confortar nossa recusa à uniformização” (:61). Guidieri aponta nesse argumento para a origem romântica da Antropologia, a qual deveria ser melhor investigada na história da nossa disciplina, em lugar de se enfatizar sobretudo sua herança do pensamento iluminista.<sup>20</sup>

- 
19. Esse mito da vitalidade dos gregos, elaborado por inúmeros pensadores ocidentais, foi uma estrutura que reforçou, a um só tempo, o pior do sentimento ocidental de superioridade (nenhuma outra cultura humana suplantou a forma de vida dos gregos, plenamente assentada em torno do mito, do ritual, do cosmos, da pólis, da filosofia, etc.; no máximo, igualou-os em aspectos específicos), mas também predisps positivamente a tentativa de compreensão das culturas “primitivas”: justamente porque a vitalidade máxima pertence ao passado, são outras culturas que poderão substituir, ainda que parcialmente, aqueles modelos de vitalidade agora sem corpo.
20. Evans-Pritchard, por exemplo, coloca Montesquieu como o fundador da Antropologia. Também Lévi-Strauss, Marvin Harris, Voget, entre outros, priorizam abertamente as



Se ainda não perdemos a capacidade de assombro, é porque ainda insistimos na “busca de uma contraparte histórica de nossa condição intolerável, é dizer, uma busca pelo primitivo”, como diz Diamond (1981:120). Esta “condição intolerável”, cheia da conotação política da alienação e da artificialidade da vida na sociedade industrial, não é mais do que a perda da condição natural, o incômodo causado pela “antinaturalidade de nossas relações, situações e costumes”, como dizia Schiller (1985:84), no auge daquele movimento romântico de recobrar, no plano moral, uma liberdade e simplicidade que a sociedade havia feito o homem perder no plano natural. Assim, a Antropologia seria perfeitamente assimilável ao conceito schilleriano do “sentimental”, como oposto ao de “ingênuo”: “O poeta, como disse, ou é natureza ou a buscará” (:91). Vista deste modo, a Antropologia só faria sentido num contexto em que se deixou de ser natureza e se instaurou um movimento de ordem moral com a intenção de recuperá-la.

Insisto pois em que esse movimento de expansão da Antropologia a partir do século passado – a ponto de que seu interesse abarca hoje o encontro com o primitivo ou o natural perdido tanto dentro como fora do Ocidente, no presente ou no passado – torna-a uma disciplina, não só típica do mundo ocidental moderno, como diz Kolakowski, mas crucial para o momento presente dessa civilização, pois é justamente o que a abre para além das fronteiras de sua própria cultura, oferecendo-lhe a possibilidade de uma renovação constante em suas propostas intelectuais e políticas. E é o que a faz diferir da Filosofia que, limitada às questões internas da cultura ocidental, exauriu quase por completo sua capacidade de entusiasmar e de gerar perspectivas positivas para o homem ocidental contemporâneo.

### *O Diálogo Intercultural e o Humanismo Antropológico*

É possível que a flexibilidade própria da atividade interpretativa na Antropologia possa insuflar uma nova dose de entusiasmo a essa descrença e quase apatia do filosofar de hoje. Todavia, haveria que separar nas posições dos filósofos que discutimos um tipo de niilismo negativo, ou desconstrutivo, de um niilismo afirmativo, ou construtivo.<sup>21</sup> Do niilismo negativo poder-se-ia

---

fontes iluministas na formação da disciplina. Ver Soares (1987) para uma visão equilibrada da relação entre as duas influências.

21. Vale observar que esta distinção que proponho é bastante diferente, em intenção e substância, da polaridade proposta por Nietzsche, na *Vontade de Potência*, entre o niilismo ativo e passivo, positivo e negativo (1966:111).

mostrar sua limitação, pois ele milita contra o assombro, contra a curiosidade humana e seu poder renovador ou restaurador. Um exemplo desse nihilismo seria o de Vattimo, que já de saída nega a possibilidade de uma alteridade autêntica ou íntegra do Outro, o que conduziria, num outro plano, mais pedestre, àquilo que se poderia chamar de um desânimo gnoseológico: para que procurar conhecer o que já se sabe de antemão que não vale a pena?

Há porém, um nihilismo afirmativo, característico dos filósofos que Rorty chama de “edificantes” (tais como Kierkegaard, Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger), os quais, “sem formar uma ‘tradição’, parecem-se uns aos outros na sua desconfiança da noção de que a essência do homem é ser um conhecedor de essências” (Rorty 1979:367). Nessa sua atitude antimetafísica (na qual poderíamos incluir a ontologia existencial de Heidegger e Sartre e a ontologia hermenêutica de Gadamer, além do próprio interesse de Rorty no diálogo horizontal sem essências ou absolutos) está a motivação para voltar-se outra vez à compreensão do mundo histórico, humano, finito. “Mundo é o lugar de nascimento e morte, crescimento e declínio, alegria e dor, o movimento das estações, o ritmo misterioso do tempo humano”, diz John Caputo ao colocar as posições de Heidegger (Caputo 1985:266). Há, nesse regresso à dimensão da finitude e do cotidiano, um correlato filosófico do interesse antropológico pelos modos de viver de todos os povos. E essa filosofia, apesar de minimalista quando contrastada com a pretensão da filosofia clássica ou tradicional, não elimina a questão para mim crucial: a possibilidade de reencantar-se com o mundo. Como diz Rorty, “os filósofos edificantes desejam abrir um espaço para a sensação de assombro que os poetas às vezes causam – assombro de que há algo de novo sob o sol, algo que *não* é uma rerepresentação precisa do que já lá estava, algo que (pelo menos por agora) não pode ser explicado e apenas pode ser descrito” (1979:370).

Lembramos acima o caráter minimalista do projeto filosófico nihilista afirmativo. Em contraste, a Antropologia ainda se sente à vontade para colocar as grandes questões sobre a natureza humana (apesar de reconhecer-se, já de saída, incapaz de produzir qualquer resposta definitiva). Neste sentido, gera constantemente um campo aberto para se recolocar, sempre com o interesse renovado, discussões sobre ética, racionalidade, ideologia, consciência, crença, autenticidade, etc. Pode inclusive pretender instaurar ainda um novo humanismo, na medida em que não renunciou à pergunta pelos universais da espécie humana; pelo menos, não se cansa de “delinear um imenso quadro das possibilidades humanas”, como o diz Duvignaud (1980:401). É claro que não pode esperar muito além de um resultado meramente provisório desta

busca de universais, pelo fato de que, mesmo que fosse possível descrever exaustivamente todas as sociedades humanas e formar então uma espécie de assembléia geral dos princípios fundamentais da diversidade cultural, essas mesmas sociedades poderiam imediatamente transformar-se, ou os próprios etnógrafos poderiam encontrar ainda ângulos de alteridade até então inexplorados. Ambos movimentos demandariam uma revisão contínua dos resultados de tal assembléia da cultura humana. De qualquer forma, a Antropologia reforça a proposta de Rorty de se manter aberta uma linha de conversação entre os saberes humanos, na qual nenhuma das partes pretenda posição de primordialidade, mas onde todos justamente se equiparem, numa pluralidade de discursos regidos pela hermenêutica. Em outras palavras, é possível visualizar a Antropologia trazendo a dimensão intercultural da famosa “conversação da humanidade”.<sup>22</sup>

Todorov também coloca a importância do “diálogo das culturas de nosso tempo” e que seria “encarnado pela etnologia, ao mesmo tempo filha do colonialismo e prova de sua agonia: um diálogo onde ninguém tem a última palavra, onde nenhuma das vozes reduz a outra ao status de um mero objeto, e onde se tira vantagem de sua exterioridade ao outro” (1983:246). Confiante em que “a posição do etnólogo é fecunda”, pois se distingue do “ecletismo e do comparatismo” esvaziados de sentido, próprios da cultura ocidental contemporânea, Todorov afirma que “a heterologia, que faz soar a diferença das vozes, é necessária” (:247).<sup>23</sup>

E aqui colocamos o dilema ético-político enfrentado pelo antropólogo de nossa parte do mundo: mais do que simplesmente monitorar um diálogo entre

---

22. Paul Rabinow condena, por niilista, o fato de que, para ele “a proposta conversação da humanidade tem lugar não em muitos idiomas, mas em apenas um” (1983:61). Em princípio, pode-se responder que nem só em inglês se faz Antropologia e Filosofia. Em segundo lugar, justamente como consequência das diversas tradições culturais e disciplinares, essa conversação, ainda que precária no momento, está longe de ser tão homogênea ou colonizadora como ele quer implicar e cada vez o será menos, na medida em que antropólogos e filósofos de um número crescentemente maior de países dela participarem. Enfim, Rabinow parece disposto a ver a dominação do Ocidente sobre o resto do mundo ainda maior do que ela efetivamente é.

23. A preocupação com a comunicação está presente em inúmeros filósofos contemporâneos (de Wittgenstein, Sartre, Heidegger a Gadamer, Harbermas, Rorty, Perelman, etc.). Curiosamente, só muito recentemente têm os antropólogos se dedicado a debater mais intensamente esse tema central de sua atividade. Ver Cardoso de Oliveira (1987) para uma revisão da corrente hermenêutica na Antropologia e sua utilização das idéias de Bakhtin sobre polifonia e heteroglossia. Ver também Soares (1987) para uma discussão geral do problema da pertença à linguagem nas tradições hermenêuticas.

## A Antropologia e o Nihilismo Filosófico Contemporâneo

iguais, é muitas vezes chamado a intervir diretamente para denunciar ou mesmo desfazer uma situação de supressão de vozes nativas. Em tais casos o papel do antropólogo é falar por aqueles que não podem expressar-se por si mesmos. A mera tolerância, o ecletismo de palavra ou liberalismo *tout court* que soam um tanto simplificadoros em muitos autores que prescrevem a dialogia, costumam não ser suficientes. Como argumenta Soares (1987), esse suposto diálogo entre as culturas se dá quase sempre num clima agonístico e a tomada de um ponto de partida até mesmo beligerante é fundamental para o antropólogo. Mais do que um exercício, portanto, a dialogia é por enquanto apenas um horizonte e nossa atividade mais comum é ainda participar de uma grande luta para alcançá-la. Pelo menos esta é a realidade na qual opera, já não o primitivo na época de uma suposta ocidentalização do mundo, mas o antropólogo oriundo da região dos primitivos.

Eis o ponto em que a Antropologia talvez possa contribuir para a formação de uma utopia muito adequada a nossos dias – a superação da comunicação distorcida e a instauração de um canal verdadeiramente igualitário de expressão mútua entre as sociedades humanas, além das mediações coloniais, pós-coloniais ou de quaisquer outras formas de ressentimento ou dominação.<sup>24</sup> E onde há utopia, não há lugar para o nihilismo paralisante.

Por esta via, sugiro, é possível aprofundar um diálogo entre as duas disciplinas, recuperando o muito de positivo de iniciativas como a de Vattimo. Se, como disse Guidieri, o antropólogo é realmente aquele que vai o mais longe possível, é válido sustentar que o filósofo é aquele que “vai o mais fundo possível”. Unir profundidade e amplitude de interesses pode ser uma excelente forma de renovar o repertório de temas e intensificar a criatividade de ambas as disciplinas.

### BIBLIOGRAFIA

- BERNSTEIN, Richard. 1985. “Philosophy in the Conversation of Mankind” in *Hermeneutics and Praxis* Robert Hollinger (ed). Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- CAPUTO, John. 1985. “The Thought of Being and the Conversation of Mankind” In *Hermeneutics and Praxis* R. Hollinger (ed). Notre Dame: University of Notre Dame Press.

---

24. Talvez uma definição mínima, provisória, de humanismo não seja muito mais que isso: o postulado da existência de uma capacidade de percepção, ainda que meramente prática, contingente, sem uma defesa ético-filosófica absoluta, das condições ideais para que se dê o encontro e o diálogo entre grupos humanos.

- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1987. A Categoria de des(ordem) e a pós-modernidade da Antropologia, *Trabalhos em Antropologia*, nº 1, UNICAMP.
- DIAMOND, Stanley. 1981. *In Search of the Primitive. A Critique of Civilization*. New Brunswick: Transaction Books.
- DUVIGNAUD, Jean. 1980. "Les Sciences Humaines" In *Philosopher Les Interrogations Contemporaines* Christian Delacampagne & Robert Maggiori (eds). Paris: Fayard: 393-403.
- FOUCAULT, Michel. (1983). "Afterword" In *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Hubert Dreyfus e Paul Rabinow), 229-252. Chicago: The University of Chicago Press.
- GEERTZ, Clifford. 1983. "Found in Translation: On the Social History of the Moral Imagination" In *Local Knowledge*. Nova Iorque: Basic Books: 36-54.
- GEHLEN, Arnold. 1959. *Man in the Age of Technology*. Cambridge: The MIT Press.
- GELLNER, Ernst. 1982. "Relativism and Universals" In *Rationality and Relativism* (M. Hollis e S. Lukes, orgs.). Oxford: Basil Blackwell: 181-200.
- GOMBRICH, Ernst. 1987. They Were All Human Beings . . . So Much Is Plain, *Critical Inquiry* 13(4):686-699.
- GUIDIERI, Remo. 1980. "Les Sociétés Primitives Aujourd' hui" In *Philosopher. Les Interrogations Contemporaines* (Christian Delacampagne & Robert Maggiori, eds.). Paris: Fayard: 51-64.
- HABERMAS, Jurgen. 1982. *Conhecimento e Interesse*. Rio: Zahar.
- \_\_\_\_\_ . 1984. *Reason and the Rationalization of Society*. Boston: Beacon Press.
- HEGEL, G. W. F. 1956. *The Philosophy of History*. Nova Iorque: Dover.
- HEIDEGGER, Martin. 1971. "A Dialogue on Language" In *On The Way to Language*. Nova Iorque: Harper & Row: 1-54.
- \_\_\_\_\_ . 1973. Carta sobre o Humanismo. In *Conferências e Escritos Filosóficos*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.
- HERDT, Gilbert. 1982. *Rituals of Manhood*. Berkeley: University of California Press.
- HERSKOVITS, Melville. 1941. *Pesquisas Etnológicas na Bahia*. Salvador: Publicações do Museu da Bahia.
- HOLLINGER, Robert (ed.). 1985. *Hermeneutics and Praxis*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- KEESING, Roger. 1982. "Introduction" In *Rituals of Manhood* (Gilbert Herdt, ed). Berkeley: University of California Press.
- KOLAKOWSKI, Leszek. 1980. As Ilusões do Universalismo Cultural. *Cultura; Suplemento Especial d'O Estado de São Paulo*, Ano I, nº 23, dom., 26 nov:2-6.
- NIETZSCHE, Friedrich. 1957. *The Use and Abuse of History*. Nova Iorque: Bobbs-Merrill.
- \_\_\_\_\_ . 1986. *Vontade de Potência*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro.
- RABINOW, Paul. 1983. "Humanism as Nihilism: The Bracketing of Truth and Seriousness in American Cultural Anthropology" In *R. Bellah, N. Hann, P. Rabinow & W. Sullivan (eds), Social Science as Moral Inquiry*. Nova Iorque: Columbia University Press: 52-75.
- RAMOS, Alcida. 1987. Reflecting on the Yanomami: Ethnographic Images and the Pursuit of the Exotic, *Cultural Anthropology* 2(3):284-304.
- RORTY, Richard. 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- ROUANET, Sérgio Paulo. 1987. *As Razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia de Letras.
- SANTOS, Juana Elbein. 1976. *Os Nagô e a Morte*. Petrópolis: Vozes.
- SCHILLER, Friedrich. 1923. *Correspondence entre Schiller et Goethe, 1794-1805. vol. 4* (Trad. Lucien Herr). Paris: Librairie Plon.

## A Antropologia e o Nihilismo Filosófico Contemporâneo

- . 1985. *Sobre Poesía Ingenua y Poesía Sentimental*. Barcelona: Icaria.
- SOARES, Luís Eduardo. 1987. *Hermenéutica e Ciências Humanas*. (Artigo a ser publicado no nº 1 da Revista do CPDOC, Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro).
- STOLLER, Paul. 1984. Eye, Mind and Word in Anthropology, *L'Homme*, jul-dec, XXIV, (3-4), 91-114.
- STUCHLIK, Milan. 1974. *Rasgos de la Sociedad Mapuche Contemporánea*. Santiago: Ediciones Nueva Universidad.
- TODOROV, Tzvetan. 1983. *A Conquista da América*. São Paulo: Martins Fontes.
- TYLOR, Edward Burnett. 1871. *Primitive Culture*. Vols. I, II. Londres: J. Murray.
- VATTIMO, Gianni. 1986. *El Fin de la Modernidad, Nihilismo y Hermenéutica en la Cultura Posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- WEBER, Max. 1979. *O Político e o Cientista*. Lisboa: Editorial Presença.
- WILLIAMS, Raymond. 1973. *The Country and the City*. Nova Iorque: Oxford University Press.



## A Antropologia Xamanística de Michael Taussig e as Desventuras da Etnografia\*

CARLOS FAUSTO<sup>1</sup>

*Shamanism, Colonialism and the Wild Man* de Michael Taussig (1986) é antes de tudo um belo livro e deve ser lido como tal. O leitor seduzido saberá percorrer com alguma destreza os tortuosos caminhos discursivos que Taussig trilha na rota do terror e da cura xamânica no sudeste colombiano. Ao contrário, o leitor que, como Ulisses, resistir ao canto das sereias, arrisca a perder-se no meio do caminho.

O autor nos convida a um duplo mergulho – mergulho na lama da floresta e nas visões produzidas sob o efeito alucinógeno do *yagé*. Duas rotas alternativas, embora complementares, que constituem partes distintas do livro – este mosaico inacabado onde os pedaços e fragmentos dialogam entre si numa polifonia generalizada. Dupla linguagem também: o discurso brutal do terror e o discurso finamente nuançado do xamanismo. No meio deles e por meio deles, o discurso do antropólogo busca uma forma de existir na própria impossibilidade de atingir plenamente seu objeto: “um modo de explanação que solapa seu ponto de partida, enquanto o ponto de partida leva inelutavelmente a seu solapamento” (:465). Para compor esta colagem épica que é *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*, Taussig recusa a preeminência da mão direita; é com a mão esquerda que ele recorta os pedaços e fragmentos para montar uma das mais bem-sucedidas monografias no conjunto das experiências renovadoras que vem caracterizando certa antropologia americana.

---

1. Agradeço a Otávio Velho e Eduardo Viveiros de Castro pela leitura cuidadosa que fizeram do texto e por seus comentários valiosos. A Ruth Cardoso pelo empréstimo do livro e a Bárbara Sette, pela revisão das traduções.

\* TAUSSIG, Michael T. 1986. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: Study in Terror and Healing*. Chicago: The University of Chicago Press, xxix + 517 pp.



O livro é fruto do encontro de uma herança crítica do marxismo da Escola de Frankfurt com um rico material de campo acumulado ao longo dos quase cinco anos que o autor passou no sudeste da Colômbia entre 1969 e 1985 – uma experiência que se inicia num sonho romântico do aluno da London School of Economics de prestar serviços médicos à guerrilha, atravessa a região agroindustrial de Puerto Tejada sob inspiração marxista e alcança maturidade mais ao sul, no sopé das montanhas do Putumayo, pelas mãos de Walter Benjamin e de Santiago Mutumbajoy, índio-xamã. Este percurso pessoal e intelectual deixa seus rastros no texto: explicitamente, pois parte do livro é escrita na primeira pessoa e Taussig não busca elidir sua presença; e implicitamente, nas citações dos seus autores preferidos, nos pequenos comentários, enfim, na própria construção do texto forjado pelo entrecruzamento de discursos e histórias pessoais que se encontram e se separam num processo de montagem onde o montador-Taussig inclui sua própria história e seu próprio discurso. Saber qual o estatuto e qual o papel deste montador é um problema que deixarei para discutir mais adiante.

O livro está dividido em duas partes: a primeira tem por objeto a questão do terror e da violência que mutilou e vitimou milhares de índios nas terras baixas do Putumayo, ao longo da fronteira com o Peru, durante o ciclo da borracha na Amazônia. A segunda parte trata da cura xamânica, cura das chagas da história colonial, na região de transição entre a floresta amazônica e a encosta oriental dos Andes. Se o primeiro tema depende de fontes históricas, no segundo Taussig faz uso de sua experiência de campo, nas longas noites que passou com Santiago e outros xamãs sob o efeito do *yagé*. Nestas sessões de cura e na relação xamã-paciente, o autor encontra um paradigma para a construção do seu texto, um modo de *contra-representação* do terror. Pois, afinal, é disto que o livro trata: da mediação do terror através da narração e do problema de se escrever efetivamente contra ele (:3) – tarefa crítica que exige um novo modo de representação, uma nova poética capaz de subverter a cultura do terror, e que Taussig vai encontrar em vários lugares, no “discurso” xamânico, na poesia épica, na dramaturgia de Brecht e Artaud, na alegoria barroca, no surrealismo e, principalmente, na obra de Benjamin.

Este “relativismo literário” é uma das inúmeras dívidas do autor em relação à Teoria Crítica. A antropologia em seu momento redentor deve trazer à memória as imagens da dor na história e apontar para sua transcendência, para um *outro* que não a dominação. Trata-se de “pentear a história a contrapelo”, resgatar o potencial libertário da história dos vencidos, libertar um imaginário de sofrimento e redenção que se mantém abafado pelas representações

das classes dominantes. Taussig não pode, contudo, recuperar a voz dos corpos despedaçados e silenciados sob a lama do Putumayo – voz sem registro e sem história. A cura xamânica torna-se, pois, o próprio *locus* de cura das chagas da violência colonial. Ela é o *outro* do terror, a cultura popular em seu momento de redenção: “do representado deve vir aquilo que subverte a representação” (:135).

Taussig, citando Silvia Bovenschen, fala em uma “apropriação experiencial do passado” (:367), forma anárquica pela qual a cultura popular se apropriaria de imagens-força do passado e as incorporaria às experiências e esperanças do presente. O trabalho do xamã seria, portanto, uma refiguração da fantasia histórica e social no interior da cultura colonial: faz uso do imaginário fornecido pela igreja e pela conquista, mas age contra ele por meio de sua fragmentação e da montagem destes fragmentos, abrindo um campo dialógico de possibilidades interpretativas. Um processo que deixa se seduzir e ao mesmo tempo resiste à simbologia da queda e da salvação, da autopiedade e do sofrimento como caminhos para a redenção.

Esta ambigüidade – sedução e resistência a uma simbólica judaico-cristã do mal e da salvação – não está presente apenas na cura xamânica, mas no próprio percurso do livro. No desenvolvimento do texto a temática da redenção, que aparecia de forma inequívoca no início, vai cedendo espaço a um discurso sobre a desordem e a descontinuidade – a salvação dá lugar ao carnaval, a um novo *axis mundi* que não sobe verticalmente do inferno ao céu, mas que oscila horizontalmente “entre a gargalhada e a morte em uma montagem de destruição e criação (:444). No processo de fabulação do xamanismo, paciente e xamã põem em marcha uma economia política da representação cortada por estes dois eixos transversais, onde se joga com o controle de imagens politicamente operativas. Na estória Cofán da origem do *yagé*, que Taussig opõe à simbologia da queda, vemos operar este jogo semiótico com os signos/imagens introduzidas pela conquista – foi Deus quem criou a vinha do *yagé* para os índios retirando com a mão esquerda um fio de cabelo de sua cabeça e plantando-a na floresta. Mas foram os índios que descobriram as propriedades miraculosas da planta e que desenvolveram seus rituais. Deus, então, incrédulo quanto aos poderes da vinha, pediu que lhe dessem o *yagé* fermentado para beber. Ao ingeri-lo Deus começou a tremer, vomitar, chorar e defecar. Na manhã seguinte ele disse: “é verdade o que os índios dizem. A pessoa que toma isto sofre. Mas esta pessoa se torna especial. É assim que se aprende, através do sofrimento” (:467).

Este processo de fabulação recíproca, de representações e contra-representações sustentando perspectivas alternativas e complementares, define o que Taussig chama de "cultura da colonização". Na sua ambigüidade intrínseca ela envolve colonizados e colonizadores, embora de formas diversas: "o colonizador proveu o colonizado com o presente de mão esquerda (*left-handed gift*) da imagem do homem selvagem – um presente a cujos poderes os colonizadores seriam insensíveis, não fosse pelo ato de reciprocidade do colonizado, trazendo junto na imaginação dialógica da colonização uma imagem que retira seu poder demoníaco da civilização" (:467).

A cura xamânica sintetiza, pois, um processo de refiguração do imaginário social que é, na sua forma, uma força contra-hegemônica à história burguesa da razão iluminista e do progresso e à simbologia cristã da salvação. Por um lado, pelo modo de representação descontínuo que vigora em sua própria desordem articulando imagens contraditórias, dissolvendo a narrativização, abrindo-se para uma visada nova e multifacetada; por outro, pelo caráter dialógico da relação paciente-xamã, terreno de constituição de um imaginário polifônico, de impressões não apenas de luz e cor, som e odor, mas de "impressões sensoriais de relações sociais" (:463). O terreno dialógico da cura é, para Taussig, um momento privilegiado de configuração de um conhecimento implícito das relações sociais operando intelectualmente através de intuições sensíveis, isto é, imagens-força, "o esquematismo *in vivo*" como ele diz<sup>2</sup>.

O livro de Taussig é uma tentativa de trazer para o fazer antropológico este modelo de representação e de conhecimento que ele crê encontrar na prática terapêutica dos xamãs do piemonte andino – algo como uma "antropologia xamanística" não apenas na forma, mas também em sua capacidade de cura. Se a polifonia das noites do *yagé* fornecem um modelo de produção do conhecimento, ela o faz por oposição a um outro modelo com o qual o autor se debate. O problema de Taussig não é apenas fornecer uma contra-repre-

---

2. O "esquematismo" é para Kant o procedimento do entendimento em que uma representação pura e, não obstante, ao mesmo tempo intelectual e sensível, faz a mediação entre as categorias puras do entendimento e os fenômenos (Kant, *Crítica da Razão Pura*, cap. I da "Analítica dos princípios"). A analogia visa indicar a capacidade de, na relação xamã-paciente, se articular distintos momentos do conhecimento num "processo socialmente ativo e reativo" (Taussig, 1986:463). O modelo polifônico do xamanismo opera com o que Taussig chama de "conhecimento social implícito" (*implicit social knowledge*) definido de várias formas ao longo do livro, mas sempre de maneira obscura. Aos interessados em adentrar esse emaranhado epistemológico, veja :366, :393-4 e :462-3.

sentação do terror mas, mais do que isto, uma contra-representação da ciência ocidental. Sua desconfiança em relação à razão iluminista, que ele compartilha com Foucault e Benjamin, leva-o em direção à idéia da montagem, do diálogo, da polifonia em oposição ao que ele identificaria como uma antropologia da ordem preocupada em submeter o caos produtivo e libertário da vida cotidiana à ordem ascética da ciência. Até aí, muito bem. Resta saber se para além da forma, isto é, para além do modo de construção do texto (que como disse, causa um impacto estético-intelectual fundamental), Taussig é capaz de fornecer idéias e dados (por que não?) que nos permitem avançar na discussão de algumas questões antropológicas. Neste momento creio que, como Ulisses, devemos tapar os ouvidos, resistir ao irresistível canto das sereias, e aguçar nosso sentido crítico.

Abandonemos a cura para encarar a violência, pois se a primeira encarna um modo de produção do conhecimento, a segunda desafia a possibilidade de ser conhecida. O terror no Putumayo sintetiza na sua forma mais brutal o código de sedução e violência que recorta a história da conquista; é um épico da perversidade que envolve negros, índios e brancos, ligados por um círculo esquizofrênico de violência e contra-violência e separados por um espiral hermenêutico de incompreensões. Este (des)encontro etnocida opera imerso em uma ambigüidade fundamental: a violência levada ao paroxismo caminha ao lado da sedução, não apenas como técnica de conquista, mas como experiência humana. Sedução ao índio pelo espanhol, sedução do conquistador pelo selvagem. Jogo de sedução perverso pois inseparável da violência – como o de Marlene e Guillermo onde tudo começa e onde tudo termina: “é por isto que este livro é realmente dela, e de Guillermo” diz Taussig no último parágrafo.

Mas vamos aos fatos. A extração da borracha numa região de difícil acesso como a da floresta tropical era feita por meio da exploração da mão-de-obra indígena sob o domínio de um *conquistador* que normalmente estava ligado a um grande negociante, dono de uma “estação da borracha”. Este organizava as *correrias* com objetivo de *conquistar* indígenas ainda “selvagens”. Esta palavra *conquistar* foi objeto de longa discussão na Câmara dos Comuns britânica que havia instaurado um inquérito na primeira década deste século para apurar as denúncias de atrocidades no Putumayo (os ingleses estavam ligados à comercialização da borracha). Para alguns, as *correrias* não passavam de ataques cruéis a populações indefesas com o objetivo de fazer escravos. Para Julio César Arana, dono da maior “estação” da região, havia nisso tudo um exagero: “*porque esa palabra conquistar, que según me*

*han dicho en inglés suena muy fuerte, nosotros la usamos em español para atraer una persona, conquistar sus simpatias*" (:28). Mais do que um problema de tradução, o fato é que a verdade não estava nem na idéia da pura violência, nem da pura sedução. Violência havia muita; sedução, talvez menos. Mas quem conhece a exata receita?

O padre Grindilla relata um episódio por ele presenciado em 1912, quando milhares de índios foram à estação de "La Occidente" para entregar a borracha coletada: durante cinco dias houve uma grande dança. Então a borracha foi entregue e os bens ocidentais adiantados"<sup>3</sup>. Havia, contudo, um índio que se recusava a receber fosse o que fosse, dizendo já ter tudo o que precisava. Diante da insistência dos brancos ele finalmente cedeu:

- "Eu quero um cachorro preto!", disse.
- "E onde vou achar um cachorro preto, ou mesmo um branco, se não há cachorros em todo o Putumayo?", replicou o gerente da "estação".
- "Você me pede borracha", respondeu o selvagem, "e eu trago borracha. Se eu peço um cachorro preto você tem que me dar um" (:72).

Um sistema complexo de crédito e débito – produtos adiantados como "pagamento" antecipado da borracha a ser coletada – funcionava, assim, unindo brancos e índios num sistema aparentemente transparente que Tausig denomina *debt-peonage*: "tudo no sistema", diz, "depende da aparência de comércio (*trade*) onde o devedor não é nem escravo nem um trabalhador assalariado, mas um comerciante (*trade*) com uma obrigação férrea de pagar o adiantado. Porque esta ficção de comércio (*fiction of trade*) deveria exercer tanto poder é uma das excentricidades da economia política" (:63); excentricidade que encontra sua razão de ser na comparação com o "fetichismo da mercadoria": "num sistema construído ao redor da ficção do comércio e não da mercadoria, é a dívida que é fetichizada" (:70).

Esta explicação – explicação na acepção iluminista (*Erklärung*) – é um dos poucos momentos em que o autor abandona sua técnica de montagem e recorre a um marxismo pouco sensível às ambigüidades da interpretação. O "fetichismo da dívida" parece explicar o funcionamento do *debt-peonage system*, mas não explica porque os índios recém-contatados teriam que compreender a linguagem da troca mercantil. Que sentido podem ter "dívida", "pagamento", "adiantamento", "crédito" em sociedades que desconhecem o funcio-

---

3. O sistema funcionava aparentemente na forma da "dívida contraída". Os brancos sempre "adiantavam" os produtos que seriam no futuro repostos pela borracha coletada.

namento do sistema capitalista? Ora, se é possível falar em “ficção de comércio” como uma das formas pelas quais os “conquistadores” entendiam a relação com o indígena, não me parece legítimo estender este conceito para explicar a mecânica da dominação – as categorias da economia burguesa são “cachorros pretos” para o indígena. Isto não quer dizer que a “dívida” não fosse operativa no interior da relação de dominação, mas sim que o problema todo está em se determinar o que é a “dívida” no contexto – afinal, ela é a mesma coisa para os brancos e para os índios? É uma “ilusão objetiva” que vigora na própria relação, ou são várias coisas existindo nas interpretações diversas de seus autores? (Pois se há ficção politicamente eficiente ela deve valer para os dois lados). Resta também explicar porque esta ficção opera com as categorias da economia burguesa quando o *debt-peonage system* é descrito como o produto do encontro da economia capitalista com a economia da dívida (:128): não estaria havendo uma inadequação das categorias em relação ao fenômeno? Não estariam elas expressando antes a representação que os brancos faziam do sistema – *white understanding of Indians understanding of whites* – do que a sua mecânica própria?

Creio, assim, que falar em “fetichismo da dívida”, onde um homem vale sua dívida e uma dívida é um homem (:70), não nos ajuda muito a compreender o que se passava no Putumayo. Por que os conquistadores se engajavam nesse jogo complexo quando já se impunham pelo terror? Por que os indígenas participavam desta relação quando, do nosso ponto de vista, só tinham a perder? O conceito de fetichismo aplicado a essa situação fornece aquilo que Sartre chamou acidamente de “interpretação *passe-partout*” que liquida a particularidade pela sua recusa inflexível de diferenciar<sup>4</sup>. Este tipo de reducionismo, é bem verdade, está praticamente ausente de *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*, embora intervenha em momentos importantes, como no capítulo “The Book of Magic”, onde ouvimos ecos das teses de seu livro sobre as crenças no demônio na América do Sul (Taussig, 1980) e na passagem da teoria indígena sobre as causas da doença para a idéia de “história como feitiçaria” (*history as sorcery*). Voltarei a isto.

A extensão das atrocidades cometidas no Putumayo deixam qualquer leitor perplexo – índios queimados vivos, cadáveres que serviam de comida para os cães, tortura, decapitação e mutilações, violência sexual. Pelos moti-

---

4. Sartre, registremos esta irônica coincidência, compara esta atitude intelectual ao terror: “o método identifica-se com o Terror pela sua recusa inflexível de diferenciar” (1966:44).

vos mais frívolos matava-se um índio, degolava-se uma criança, inseria-se ferro em brasa na vagina de uma mulher. Em poucas décadas o genocídio estava completo “e isto”, completa Taussig, “numa economia política supostamente definida pela escassez de força de trabalho” (:46). A lógica do terror não se submete aos modelos clássicos da economia política; perguntar-se pela sua utilidade é esquecer que mais do que um instrumento de dominação ele é um fim em si mesmo, “uma forma de vida, um modo de produção e, de várias maneiras, seu principal produto consumido” (:100). Um modo de produção onde, para usar um outro conceito marxista, o processo dominante é o do “consumo produtivo”, com a diferença que aqui não se consome a energia dos homens, mas os próprios homens. Uma “economia da destruição produtiva”, destruição de corpos e destruição de sentido.

Se o terror desafia a compreensão quanto à sua utilidade econômica, seu “excesso” – “excesso” que lhe é essencial e não um acidente – conduz à interrogação sobre a sanha etnocida do conquistador. Pois, se como quer Pierre Clastres (1982), o etnocídio é a negação do *outro* (negação positiva em comparação com o genocídio) por meio da aplicação de um princípio de identificação ao *mesmo*, o genocídio/etnocídio (pois todo genocídio é também, em alguma medida, etnocídio) dos índios de Putumayo implica não apenas “identificação” mas “alteração”<sup>5</sup>: “não devemos considerar também”, pergunta Taussig, “que os rituais de tortura da companhia afirmavam também um mundo e o faziam de uma forma dependente do entendimento que o colonizador fazia do entendimento que os índios tinham dos rituais de canibalismo” (*the colonist's understanding of Indian understanding of rites of cannibalism*) (:107).

Pois sedução também havia no interior da própria violência: sedução do conquistador pelo seu antieu, sem lei, sem estado, sem religião; sedução do ocidental pelas forças devoradoras do selvagem e da floresta. Como dizia o padre Gaspar de Pinel na década de 20, era mais provável que o homem civilizado se tornasse selvagem ao misturar-se com os índios, do que estes se civilizarem pela ação do primeiro. Frase que esconde a perversidade contida na “selvageria” dos brancos no Putumayo, selvageria marcada, como diz Taussig, “pela paixão erótica de devorar o devorador” (:105). Nas “estações da borracha”, perdidas em meio à lama da floresta, o branco leva a representação do seu antieu ao paroxismo no interior do próprio eu, vai ao limite da identidade ocidental numa devoração simbólica (e quase literal) de outro ser humano. O representante da sociedade etnocida lança-se em direção à repre-

---

5. Sobre o uso deste conceito em outro contexto ver Viveiros de Castro, 1986.

sentação da alteridade – não lhe basta negar o *outro*, é preciso devorá-lo; mas a devoração é a marca máxima da alteridade do selvagem canibal.

No esgrimir com a **representação** do *outro*, o conquistador assume o que lhe parece mais grotesco e o que mais teme no selvagem, de tal forma que o canibalismo fornece uma alegoria da própria colonização (105). Alegoria politicamente eficiente e manipulada pelos brancos: nos ataques a grupos indígenas ainda não “conquistados”, faziam uso dos *muchacho de confianza*, índios treinados e armados pelas companhias, famosos pela sua fúria canibal (afinal, eram canibais com Winchesters na mão!). Quando os brancos importaram negros de Barbados para supervisionarem o trabalho indígena, trataram logo de espalhar a notícia de que se tratava de ferozes antropófagos. Difícil saber, contudo, se a figura do canibal realmente atemorizava os índios, ou se antes servia para ressaltar a imagem que os conquistadores faziam de sua própria ferocidade, amenizando, assim, o temor que tinham de serem eles mesmos devorados.

Resta, no entanto, a questão: o que diferencia esta violência da violência presente nos ataques e rituais canibais tão comuns nas sociedades indígenas da Amazônia? Será que o padrão de violência do terror só se afasta da “violência primitiva” pela sua maior capacidade de matar, isto é, pelos meios tecnológicos? Ou será que estamos falando de fenômenos de natureza diversa cujo único elemento comum é o seu produto mais concreto – o cadáver? Podemos seguir adiante e nos perguntar se no Putumayo não estaria operando com uma verdadeira “estrutura sacrificial” presente não apenas nos poros da produção, mas existindo como modo de produção e destruição. Em outras palavras, se não se trata do encontro do sacrifício com a infinitude da produção capitalista cujo principal produto seria o genocídio.

Lévi-Strauss distingue a tortura “primitiva” que visaria sancionar, segundo as normas admitidas pela cultura, o esforço da vítima em elevar-se acima de si mesma, da tortura praticada nas sociedades “civilizadas” “cujo efeito moral é envilecer a vítima violando todas as regras morais” (1986:141). Temos portanto a distância entre, em termos durkheimianos, uma prática normal (e sagrada, pois visa fazer com que o indivíduo se eleve acima de si mesmo) e uma prática anômica onde se desrespeita as regras morais da sociedade. No primeiro caso a violência é interna ao social, no segundo ela lhe é externa: é um acidente indesejável. Quando se fala em “tortura ritual” está-se marcando justamente esta imanência. Mas vejamos: seria a tortura no Putumayo exterior à coleta da borracha? Podemos pensar como Roger Casement, enviado do



governo britânico, que a violência no Putumayo era um acidente produzido pela irracionalidade dos espanhóis no trato das relações comerciais?

Nesse sentido, a de sua imanência em relação ao sistema, talvez se possa falar como faz Taussig em “rituais de tortura”, mas evidentemente não em “tortura ritual”, e talvez aí esteja toda a diferença. A violência da empresa de extração da borracha na Amazônia é, do ponto de vista da mecânica do sistema, constitutiva e necessária, mas do ponto de vista dos atores envolvidos (brancos principalmente) necessária mas não constitutiva. Mais do que isto, a “ritualização” se dá nos poros da prática social, é o efeito da violência recorrente, não sua causa e principal motor. Finalmente, é um encontro de dois atores separados por universos culturais muito distintos onde não há regra moral comum para se seguir ou para se violar – a violência no Putumayo se estabelece no espaço intercalar do encontro etnocida que se alimenta, como diz Taussig, da destruição do sentido. Entre o prisioneiro Huron e seus captores iroqueses, entre o cativo e o matador Tupinambá não existe este hiato: a tortura e o festim canibal “fazem sentido” para ambos (talvez como o suplício punitivo na Europa pré-moderna fizesse sentido para o indivíduo suplicante, o carrasco e os espectadores). A violência do terror no Putumayo tem a marca da esquizofrenia das grandes explosões de violência na sociedade moderna – uma verdadeira ode à banalidade do mal.

Mas nem só da violência vive o livro de Michael Taussig; como vimos, é da sua terapêutica que ele trata. Cura das chagas coloniais, contra-representação do terror. Cura dos males da ciência ocidental, contra-representação do iluminismo. Em que medida *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* oferece uma alternativa viável para a etnografia clássica que estamos acostumados a fazer?

É no fazer etnográfico – no etno-grafar – que estão a maior virtude e o maior defeito do livro. Pois se ele acompanha as preocupações legítimas de certa antropologia americana com a questão da autoridade do etnógrafo e com o modo de construção do texto, esquece-se contudo de uma velha aula inaugural de Marcel Mauss em que ele afirmava: “o maior mal, senhores, no meu entender, é ainda menos esses erros do que as informações vagas ainda tão frequentes nas obras etnográficas”, pois, completa mais adiante, “enquanto todos os outros males podem ser reparados através da crítica, a imprecisão é quase irreparável” (1979:55). E é esta imprecisão que marca a etnografia do xamanismo colombiano no livro de Michael Taussig – se a sua hipótese do xamanismo como *lucus* da cura da violência colonial e da sua contra-representação é sugestiva e interessante, ela deixa a desejar, no entanto, naquilo

que a pesquisa etnográfica tem de mais concreto – os *dados* (sim, os dados, para horror dos antropólogos “pós-modernos”). É verdade que o texto está perpassado por informações dos xamãs e pacientes sobre suas *pintas*, suas histórias de desgraças e fortunas, seus percursos terapêuticos..., mas elas existem em função da técnica de montagem que preside à construção do texto.

Talvez eu esteja pedindo aquilo que o autor procurou evitar: a ordem. Contudo, parece-me essencial para que a própria tese do livro possa ser questionada internamente, a apresentação mais completa possível, por exemplo, de uma “teoria etiológica nativa”. Não se trata de submeter a desordem do discurso popular à camisa-de-força da ordem científica, mas de traduzir para uma outra linhagem um saber e uma cosmologia desconhecidos. É evidente que esta tradução possui limites e condicionantes – seria ingênuo supor que o etnógrafo fosse uma espécie de supercondutor da fala do *outro* (nem mesmo Malinowski, em que pesem as considerações em contrário, acreditava nisto); mesmo porque a antropologia não é uma simples técnica cara de paráfrase do discurso nativo (para o que os gravadores modernos estão bem mais aptos).

Também não se trata de mera escolha pessoal, pois a ausência de uma etnografia segura do xamanismo não é sem conseqüências. Vejamos. Em várias partes do livro encontramos referências aos poderes patogênicos que causam a doença: *sorcery*<sup>6</sup>, *magia*, *mal de ojo*, *mal de aires*, etc. *Sorcery* e *magia* parecem depender de uma ação ativa de um agente humano motivada pela inveja (*envídia*). *Mal aires*, ao contrário, não estaria associado a uma ação consciente de um sujeito humano – é o produto da ação dos “espíritos” dos mortos pagãos, dos mortos em acidentes e de seres da floresta que provocam o *susto*. O *mal de ojo* (não há muitas informações) parece ser, por sua vez, independente de um sujeito que inflija a doença, e mais uma condição geral de um mundo marcado pela inveja<sup>7</sup>. Isto é tudo, ou quase, pois do fato de que os espíritos ligados aos *mal aires* podem ser os dos *infiéis*, os mortos pagãos pré-conquista, Taussig chega a conclusões pouco justificáveis do ponto de vista etnográfico: para ele este fato demonstraria que o mal de *mal aires* não é impessoal e associal em sua origem, e que, portanto, os mortos pa-

---

6. Mantenho o termo em inglês porque não há no livro um termo nativo que corresponda exatamente a *sorcery*. Este é um problema que reaparecerá na distinção entre *magia* e *sorcery* (em português traduz-se geralmente por feitiçaria).

7. Veja a distinção que Otávio Velho (1986) faz entre “mau olhado” e “olho mau”, categorias importantes no meio rural brasileiro, em que retorna esta diferença entre ação consciente e propriedade inconsciente.

gãos pré-conquista funcionariam como “imagens dialéticas”, desconstruindo as categorias conscientes dos vivos, escarhecendo da distinção entre *sorcery* e *mal aires*. *Mal aires*, conclui, “pode ser visto como um tipo de feitiçaria (*sorcery*) empregada pela história para enfeitiçar os vivos e criado pelo tipo de acordo que também enfeitiçava obsessivamente Benjamin; este acordo secreto (de redenção) atando gerações passadas a esta” (:373).

Ora, para quem gosta de “benjaminadas” a conclusão pode ser sugestiva, mas para chegar a ela Taussig foi obrigado a um verdadeiro contorcionismo etnográfico. Em primeiro lugar, esqueceu-se de todos os outros tipos de *mal aires* que Santiago Mutumbajoy lhe havia relatado – *sacha cuca waira* que vem da floresta, *yaco cuca waira* que vem do rio e aparece na forma de um duende, *anima waira* que está associado às *ânimas* (espíritos dos mortos em outras partes da Colômbia, traduz o autor) e *yaco ânima waira* que vem dos espíritos dos afogados<sup>8</sup>. De todos estes, Taussig pinça o “espírito dos infieis” que passa a definir a categoria como um todo. Em seguida, descarta sem cuidado a diferença explícita que os informantes parecem fazer entre *mal aires* e *sorcery* como produto de uma ilusão da consciência a ser desfeita pelo crítico. Finalmente, conclui destes dados, burilados pela crítica, que a “história da conquista adquire o papel de feiticeiro (*sorcerer*)” (:373) e que o *mal aires* é o tipo de feitiço por ela empregado.

Mas não é só neste caso que a ausência de uma etnografia cuidadosa se faz sentir. O mesmo problema reaparece quando Taussig distingue *magia* do tipo de poder envolvido na cura xamânica. *Magia* estaria associada a um pacto com o diabo e ao uso de “livros de magia” que podem ser comprados – seria, pois, um ato individualista e anônimo de aquisição de um conhecimento padronizado no mercado. Por meio da figura do demônio lidaria com um mal abstrato e onipresente – as forças do mercado? – e retiraria seu poder da mágica inerente à função monológica da dominação. Concluindo, a compra da *magia* seria, nas palavras do autor, uma prefiguração mítica não apenas da mercantilização da magia (*commoditization of magic*) como da magia da mercantilização (*magic of commoditization*) (:261).

---

8. Falta aqui, como alfas em todo o livro, uma perspectiva comparativa. *Mal aires* é uma categoria bastante difundida na América espanhola e possui especificações particulares de acordo com os diferentes contextos. Há que se considerar, também, o lugar das cosmologias pré-hispânicas na formação deste conceito. Entre os Otomi (Mesoamérica), por exemplo, o “ar”, “sopro”, é um dos componentes da pessoa; após a morte do indivíduo volta a fazer parte de uma circulação cosmológica mais geral à qual estão associados os *mal aires* (J. Galinier, comunicação pessoal).

A *magia*, portanto, ficaria do lado do fetichismo da mercadoria, do monólogo e da dominação; enquanto a cura xamânica estaria ligada à refiguração do imaginário, ao diálogo e à libertação. Lembremos da tese de *The Devil and Commodity Fetishism in South America* que Taussig repete aqui: “o demoníaco floresce ali onde a rápida formação de uma classe de trabalhadores assalariados expõe e extrai a magia implícita no fetichismo da mercadoria da cultura capitalista...” (1980:238). As crenças no demônio e na magia a ela associada por meio do contato seriam, assim, uma resposta à superação do fetichismo tradicional pelo fetichismo da mercadoria, uma forma de dizer que o “novo sistema sócio-econômico não é nem natural, nem bom. Ao contrário é não-natural e mau, como ilustra o simbolismo do demônio” (1980:18).

Não pretendo discutir a tese em si, pois precisaria ser posta no contexto etnográfico do livro anterior – para mim, entretanto, ela é inconvincente, fruto antes de um sistema de crenças do autor, do que de um sistema de crenças nativo. Pretendo apenas perguntar se esta *magia* é do mesmo tipo da que aparece uma centena de páginas depois, quando Taussig faz uma breve referência aos meios mágicos através dos quais uma pessoa invejosa pode tentar infligir algum mal: *chonta* para os índios das terras baixas; *magia* e *capacho* para os índios das terras altas do Sibundoy; *magia*, *sal* e *malefício* lançado contra Santiago por Esteban, um xamã invejoso, era de outro tipo, uma *magia* mais dialógica?<sup>9</sup>

Para além das brincadeiras, restam as questões. Não posso, porém, tentar respondê-las, pois como diz Mauss, “a imprecisão é quase irreparável”.

Um último ponto em relação à terapêutica. O xamanismo (a relação dialógica xamã-paciente) fornece a Taussig não apenas um modelo de contra-representação do terror, como também de contra-representação do “ritual acadêmico de explicação do ritual” (:460); “ritual” cuja eficácia consistiria em atar o conceito de ritual a um imaginário da ordem (identificada ao sagrado) e em obstruir uma apreensão do ritual em sua própria desordem.

Desrespeitando os tabus acadêmicos, o ritual xamânico no Putumayo permaneceria, ao contrário, fiel ao princípio da montagem, à sua estrutura anárquica e não domesticada pelo imaginário repressivo da classe dominante

---

9. Pequenas referências a temas importantes no estudo do xamanismo também se perdem por falta de elementos. Exemplo: ligação do xamã com o *tigre* (jaguar), sua associação com a caça, a relação que estabelece com os animais e com os seus donos (pois é dito que cada classe de animal tem seu dono com quem o xamã deve negociar *yagé* ou cerveja em troca da caça) e assim por diante (:400). O desconhecimento da etnologia sul-americana é, sem dúvida, prejudicial ao livro como um todo.

– uma espécie de *id* freudiano com *superego* inibido operando na palavra e na representação.<sup>10</sup> Carnaval, fragmentação, mão esquerda, desordem, gargalhada, *wildness*, desequilíbrios; são algumas das imagens que o autor utiliza para caracterizar o ritual do *yagé* em oposição às análises de Turner da estrutura dos rituais de passagem e à famosa, porque única, análise que Lévi-Strauss faz de um ritual xamânico sul-americano em “A eficácia simbólica”. O elemento comum que permite reunir estes dois autores num só paradigma é, para Taussig, um mesmo desejo de ordem: o ritual seria para ambos um processo de transformação do caos (identificado com as trevas e com o mal) em ordem (identificada com a luz e o sagrado); se em Lévi-Strauss esta não é uma dicotomia ética, ela é epistemológica – diferença entre o que é obscuro e o que está iluminado.

Embora a crítica vise o aparelho conceitual da disciplina como um todo, não pretendo abordar senão alguns pontos do problema, já espinhoso, da teoria do ritual. Trata-se tão-somente de avaliar em que medida a crítica identifica uma crise de paradigma e em que medida aponta para um instrumental teórico novo no estudo dos rituais.

Em primeiro lugar, está claro que o grande alvo das críticas de Taussig é uma herança difusa do pensamento durkheimiano e do funcionalismo britânico. Quer desvincular a noção de sagrado da noção de ritual e a noção de ritual da noção de função social. Parece incontestável que este paradigma se esgotou enquanto tal – preservá-lo de maneira global seria incorrer num reducionismo pouco justificável, diante da massa de dados etnográficos que colocam em xeque qualquer revivalismo neodurkheimiano (principalmente os que dizem respeito às sociedades indígenas da América do Sul tropical). Isto não significa, contudo, que todos os seus instrumentos analíticos devam ser descartados – a temática da ordem e da solidificação do social não são meras ilusões de uma ciência da dominação, mas fatos sociais.

Em segundo lugar, falar em paradigma estruturalista no domínio do ritual seria no mínimo curioso dada a pouca atenção que Lévi-Strauss dispensa ao tema. O artigo que Taussig cita não permite, pois, uma crítica mais global do pensamento do autor. Cumpriria, pois, saber em que medida é possível desenvolver uma teoria do ritual a partir da herança estruturalista, isto é, em que medida podemos estender a análise das ordens concebidas às ordens vividas sem alterar irremediavelmente a ordem das razões em Lévi-Strauss. A ques-

---

10. Note que o autor não dá muita atenção aos aspectos pragmáticos do ritual, pois se detém quase que exclusivamente em seus aspectos expressivos.

tão consistiria, como observou Eduardo Viveiros de Castro,<sup>11</sup> em saber o que a passagem ao ato acrescenta às ordens concebidas. Mas mais ainda, importa saber se estas duas ordens são de natureza absolutamente heterogêneas e como uma reage sobre a outra. Talvez o que Taussig queira dizer com “esquematismo *in vivo*”<sup>12</sup> seja justamente isto: o ritual seria um mediador entre o que ele chama de “conhecimento social implícito” e a prática social – dois domínios heterogêneos articulados por meio de um “esquema ritual”.

Para Taussig, contudo, na noite da ciência todos os gatos são pardos. Contra eles sugere a idéia da montagem, não apenas como modo de representação próprio ao ritual xamânico, mas como o modo de sua descrição por parte do antropólogo. Talvez quem tenha levado mais longe este princípio da montagem – articular imagens inusitadas e contraditórias de modo a quebrar a continuidade dos eventos e as aparências do mundo visível – tenha sido Sergei Eisenstein. No entanto, nada mais difícil de se encontrar do que um diretor que tenha sido tão rigoroso e geométrico como ele no processo de montagem de filmes. A montagem não é o oposto da ordem nem da estrutura. E Taussig, como bom montador que é, sabe disto.

Se há, portanto, uma ordem e uma estrutura no ritual xamânico no Putumayo – e creio que o que Taussig chama de desordem poderia ser chamado de “improvisação” (restando saber em que medida esta “improvisação” pode chegar ao ponto de alterar a estrutura)<sup>13</sup> – a posição crítica de Michael Taussig, ainda que nos obrigue à reflexão, não avança efetivamente na solução do problema. Talvez fosse essa mesma a intenção do autor ao anunciar já na primeira frase que o livro “*takes little for granted and leaves even less in its place*”, uma bravata dispensável pois de um bom livro como *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*, algo sempre permanece, nem que sejam boas perguntas; mas quem espera ouvir todas as respostas?

---

11. Comunicação pessoal.

12. Veja nota 1.

13. Sahlins vai muito mais adiante na consideração destes problemas com o conceito de “estruturas performativas” que põe em xeque a dicotomia rígida entre as ordens concebidas e as ordens vividas, a estrutura e a prática social. O erro de Taussig consiste no fato de difundir, como diz Sahlins, um *sistema aberto* com a ausência de sistema: “as improvisações (reavaliações funcionais)”, lemos em *Islands of History*, “dependem de possibilidades herdadas de significação, quando menos porque seriam de outra forma inteligíveis e comunicáveis” (Sahlins, 1985:X).

**BIBLIOGRAFIA**

- CLASTRES, Pierre. 1982. "Do Etnocídio" In *Arqueologia da Violência*. São Paulo: Brasiliense.
- KANT. 1974. *Crítica da Razão Pura*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1975. "A Eficácia Simbólica" In *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- \_\_\_\_\_. 1986. "Canibalismo e Disfarce Ritual" In *Minhas Palavras*, São Paulo: Brasiliense.
- MAUSS, Marcel. 1979. "Ofício de Etnógrafo, Método Sociológico" In *Mauss*. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática.
- SAHLINS, M. 1985. *Islands of History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- SARTRE, 1966. *Questão de Método*. São Paulo: DIFEL.
- TAUSSIG, M.T. 1980. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- \_\_\_\_\_. 1986. *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: a Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- VELHO, Otávio. 1986. O Cativo da Besta Fera. *Religião e Sociedade* 13/4
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 1986. *Araweté: Os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Zahar.

## Deuses, Canibais e Antropólogos

ROQUE DE BARROS LARAIA

ARAWETÉ: Os Deuses Canibais\*, de Eduardo Viveiros de Castro, antropólogo do Museu Nacional, foi o trabalho premiado como a melhor tese de doutorado no "I Concurso de Teses Universitárias e Obras Científicas" promovido pela Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS). A tese foi defendida no Museu Nacional, em 1984, o Concurso realizou-se em 1985, e nós tivemos a satisfação de ter participado dos dois eventos como membro da Banca Examinadora e do Júri de Premiação. Por isto, nossa resenha tem como objetivo a reafirmação dos méritos de um trabalho, agora transformado em livro, que faz justiça a uma carreira brilhante, marcada por um rígido respeito aos parâmetros acadêmicos e um firme compromisso político com os destinos das populações estudadas. Além disto, o livro significa, como já tivemos outras ocasiões de afirmar, um notável enriquecimento da bibliografia antropológica sobre os povos Tupi.

Mas, antes de continuarmos, é necessário dizer que a nossa satisfação em discorrer sobre o livro de Viveiros de Castro prende-se, também, ao fato de que, nos meados dos anos 60, parecíamos ser um dos poucos exemplares de uma espécie em extinção, a dos estudiosos dos grupos Tupi. Nessa ocasião, a etnologia brasileira era dominada pelos pesquisadores dos grupos Jê, que se davam ao luxo de organizar reuniões na Universidade de Harvard e, também, na velha Universidade de Oxford. Os tupinólogos que nos antecederam já não mais faziam trabalhos de campo e eram ainda adolescentes os novos antropólogos que iriam reativar os estudos sobre os povos Tupi. Entre estes, surgiu Eduardo Viveiros de Castro, que foi convertido às nossas lides,

---

\* VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *ARAWETÉ: Os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Zahar/ANPOCS, 744 pp.



após andar pelas terras estranhas dos Yawalapiti, dos Kulina e dos Yanomami.

Mais do que uma resenha, este trabalho é uma comparação dos Araweté com os outros grupos Tupi-Guarani da imensa região mesopotâmica situada entre o Tocantins e o Xingu. Mas, como ainda assim é uma resenha, colocaremos as nossas críticas que expressam concordâncias e discordâncias com o trabalho de Viveiros de Castro. Algumas destas últimas referem-se a certos pontos sobre os quais insistimos em continuar em desacordo.

A nossa tendência inicial foi a de estranhar os Araweté que, à primeira vista, parecem tão diferentes dos demais Tupi-Guarani da região. O autor aponta em seu livro elementos que indicam as diferenças dos Araweté com os demais grupos Tupi-Guarani, embora na página 23 afirme que os mesmos não apresentam “nenhuma particularidade ou anomalia importante, que os destaque da fisionomia comum dos outros grupos Tupi-Guarani do Leste Amazônico”. Essas diferenças são a pobreza cerimonial quando comparada aos outros grupos; a pouca importância que atribuem à mandioca como alimento (:47); e a sistemática ausência de seres sobrenaturais tão importantes como Mahyra e Tupã, compensados, é verdade, por um panteão de inimaginável grandeza. Tais fatos poderiam ser as anomalias que negam a afirmação inicial do autor. Por outro lado, e isto pode lhe dar a razão, os Araweté são muito semelhantes aos demais Tupi-Guarani em algumas das caracterizações básicas que lhes são atribuídas. Assim é, por exemplo, que na página 184, pode-se verificar que os homens foram abandonados à sua própria sorte em função de um insulto, praticado pela mulher de uma divindade contra o seu esposo que, agastado, condena os homens ao trabalho e à morte. O autor deixa de esclarecer dois pontos: se a mulher era uma mortal, e exatamente qual a natureza da ofensa.<sup>1</sup> Mas a mitologia Tupi-Guarani, coletada por nós entre os Kapapor, por Nimuendaju entre os Tembé, e por Wagley e Galvão entre os Tenehara, é bastante esclarecedora:

De manhã, Mahyra mandou que a esposa colhesse o milho que plantara na véspera. “Você está doido – respondeu a mulher – plantou ontem e já quer colher hoje!” Mahyra ficou zangado e foi embora.

Assim, o primeiro ponto em comum entre os Araweté e os demais grupos Tupi-Guarani é a existência de uma Eva Tupi, cujo pecado foi a racionalidade, responsável pela mortalidade dos homens.

---

1. Diz o autor: “a natureza do insulto (*ikirã*), que a mulher de Aranami lhe fez é-me especialmente enigmática. Ela jogou fora as pegadas dele – ou seja, desfez os sinais dos pés da divindade nas pedras. Não entendi por que isto foi uma ofensa”.

## Deuses, Canibais e Antropólogos

Na página 189, o autor registra a afirmação dos Araweté de que, antigamente, só havia dia e o mundo era terrivelmente quente. Para os Kaapor, a primeira missão de Mahyra foi a de semear os vegetais, ele que nasceu de um pé de jatobá, em um mundo calcinado por um incêndio universal.

Na página 285, Viveiros de Castro nos mostra que, apesar da disposição confusa da aldeia, tão diferente da organização cartesiana da aldeia Tupinambá, existe, de fato, um pátio, importante para as atividades cerimoniais, como acontece nos demais grupos.

O autor ressalta o alto grau de solidariedade entre os membros do grupo de *siblings* (:413). Em uma análise que fizemos do parentesco Tupi, esta relação nos pareceu ser a mais importante dentro da estrutura social dos mesmos. E fica, também, evidente (:438) que a regra de descendência Araweté é tão patrilinear quanto nos demais grupos Tupi.

Enfim, utilizando o livro de Viveiros de Castro, poderíamos continuar *ad infinitum* mostrando que as similaridades confirmam a sua afirmação a respeito da não existência de anomalias a diferenciar os Araweté, apesar de sua insistência em buscar estas anomalias. Assim é que, apesar de, na página 23, como já mencionamos, fazer referência à acentuada redução da vida cerimonial, ele se contradiz e, assim fazendo, enriquece o livro com excelentes descrições de formas cerimoniais, como o "banquete místico" (:234), os rituais que envolvem a cauinagem, o xamanismo do jabuti, os *opirahé*, sem contar uma intensa atividade xamanística. Enfim, uma vida cerimonial que nada fica devendo aos demais Tupi.

A pouca importância atribuída à mandioca perde a sua consistência quando se refere (:264) à preocupação das famílias em estocar a farinha de mandioca, que possibilita aos Araweté aguardar que o milho esteja em ponto de colheita. Aliás, sempre estranhamos a grande importância que os Tupi-Guarani atribuem atualmente à mandioca quando, no mito de origem, foi o milho a planta cultivada por Mahyra.

A ausência de Mahyra é compensada por um número infinito de Mair, o que, de alguma forma, torna mais inteligível uma certa passagem de nosso diário de campo entre os Kaapor, que tomamos a liberdade de transcrever:

Tikupã não soube afirmar como surgiu Tupã, disse que era apenas outro Mair. Então existem dois Mair? perguntamos. Muitos, respondeu Tikupã, Mair, Tupã, Kapiwan, Karó-Atã, Irapitã, Tapii-sin, muitos. . .

Refletindo sobre este texto e sobre os Deuses Canibais, só nos resta perguntar se não teria ocorrido um erro na etnologia brasileira, do qual somos

cúmplice, de ter individualizado um ser que, na verdade, é toda uma categoria sobrenatural?

O autor considera um “viés africanizante” falar de culto aos antepassados. Acreditamos que, quando se pensa em culto aos antepassados entre os Tupi-Guarani, não se espera encontrar formas religiosas tão elaboradas como as existentes entre povos asiáticos, mas busca-se apenas a explicação das relações que existem entre os vivos e os mortos – estes quase sempre antepassados – do gênero daquela que o próprio autor descreve na página 51:

Mais raramente – o que significava uma ou duas vezes por semana, para cada xamã ativo – o clímax da canção-visão noturna trazia o xamã para fora de sua casa, para o seu pátio. Ali dançava curvado, com o charuto e o aray, batendo fortemente o pé direito no chão, ofegante, sempre cantando – era a descida à terra das divindades, trazidas por ele, o xamã, de sua viagem aos outros mundos. E com elas vim a saber depois, vinham os mortos Araweté, esplêndidos como os próprios deuses passear no solo que uma vez pisaram.

Embora se utilize constantemente da uxorilocalidade como uma categoria explicativa da organização social Araweté, afirma na página 96 não crer no valor explicativo das categorias referentes às regras de residência. Por outro lado, tanto nas páginas 315 como 316, diz que a uxorilocalidade é uma regra temporária, ou apenas de aplicação política. Já que grande parte dos antropólogos não são tão céticos a respeito do valor explicativo das regras matrimoniais, resta a pergunta: se a regra apontada é temporária, qual é a permanente? São os velhos Araweté que respondem quando afirmam que, tradicionalmente, os rapazes iam residir na seção ou aldeia da mulher, e que só após o nascimento do primeiro filho é que podiam voltar à aldeia de origem. Chamamos a isto de matri-patrilocalidade, uma forma de residência provisória que leva à patrilocalidade definitiva.

Do ponto de vista estrutural, o sistema de relações Araweté é compatível com as regras do parentesco encontradas nos outros grupos Tupi-Guarani, e o mesmo parece ocorrer com as regras matrimoniais. Existem, entretanto, neste caso, dois pontos que merecem esclarecimentos. Não sabemos quais as razões que impedem o casamento do “irmão da mãe” real com a “filha da irmã”, principalmente, quando o autor afirmou, por diversas vezes, a ocorrência do matrimônio oblíquo. O outro ponto está relacionado com a dúvida de Viveiros de Castro quando, na página 411, afirma não conseguir entender por que as uniões entre Im/fi e iP/FI reais são consideradas impróprias. Concordamos com a dúvida relativa à primeira equação matrimonial, mas acredita-

## Deuses, Canibais e Antropólogos

mos que existe um meio de desfazer a dúvida referente à segunda equação. Lembramos que, desde o início do livro, o autor expressa uma pouca consideração pelo valor de algumas categorias explicativas tradicionalmente utilizadas pelos antropólogos. Já fizemos referência às regras de residência, agora é a vez das regras de descendência, cuja aplicação pode explicar a dúvida relativa à segunda equação matrimonial (iP/Fi). Esta é, sem dúvida, uma consequência do que Radcliffe-Brown costumava denominar de unidade do grupo de *siblings*. Aplicando o princípio de descendência patrilinear aos dois gráficos apresentados (:409), torna-se mais evidente e mais simples a razão pela qual a segunda união é considerada imprópria. Ou seja, o casamento dos indivíduos 23 e 24 não constitui incesto, como no caso de 5 e 6. De qualquer forma, não conseguimos entender a afirmação da existência de um paralelismo compatível com o direito sexual-conjugal da “irmã do Pai” sobre o “Filho do Irmão”, conforme consta da página 417.

Concordamos com Viveiros de Castro quando, na página 74, classifica o livro de Francis Huxley (1963) como “complacente, etnocêntrico e superficial de molde a irritar muitos leitores”. Quando estivemos entre os Kaapor, verificamos que muitas das informações contidas no referido livro divergiam da realidade observada. Os Kaapor explicavam essas divergências alegando que Huxley acreditava demais em seu intérprete, Chico Tembê que, provavelmente, corrigia as informações Kaapor, de acordo com os cânones culturais Tembê.

É bastante interessante a afirmação da página 195, quando se refere a um período mítico, ocasião em que diversas personagens subiram ao céu, sem passar pelos trâmites da morte. Em uma comunicação nossa, procuramos demonstrar que este é um ideal Tupi: atingir o outro mundo sem atravessar os caminhos tenebrosos, o que seria possível, como narra Hélène Clastres, “chegar à terra sem mal, sem perder a sua natureza, sua forma humana: isto é, ereto, em posição vertical”. Para os Araweté, esta possibilidade, que foi concreta em suas gestas, torna-se possível – ao que nos parece – quando, devorados pelos Deuses, ressuscitam em uma forma diversa daquele abominável, de cadáver, que a morte lhes conferiu.

É preciso salientar que o mundo sobrenatural dos Araweté, apesar de sua imensa complexidade, foi muito bem analisado pelo autor, mas, apesar disto, surgem contradições, como a que ocorre na página 577, quando descreve o céu Araweté como um mundo sem inimigos, sem outros. Como coadunar esta afirmação com a da página 566, que se refere aos cantos das al-

mas masculinas, que falam de lutas nos céus contra perigosos espíritos canibais – outros que os Mai-heté?

O título do livro nos remete, fatalmente, ao problema da antropofagia Tupi e, conseqüentemente, aos rituais Tupinambá. O material dos cronistas é comparado com a experiência Araweté sobre o tema, experiência esta que em todo o decorrer do trabalho limita-se a discursos referentes ao plano cosmológico. Mas o autor está certo, apesar da ausência de relatos concretos, de que os Araweté, com certeza, praticaram a antropofagia. Parodiando o filósofo grego, temos que convir que Deuses Canibais são a expressão de crenças da mesma natureza. A discussão de Viveiros de Castro sobre o tema é brilhante, cativante, mas ainda é o alfa, a chave que abre novos caminhos (que estão sendo seguidos pelos seus alunos) e sugere um continuado repensar sobre este insondável rito que extrapola os limites do mundo dito “primitivo”, do mundo “clássico” tão bem demonstrado neste livro pelas práticas dionisíacas, e chega até nós com Cristo: “Comi e bebi, esta é a minha carne e este é o meu sangue”. Neste ato simbólico, a relação Araweté é invertida: eles se transformam em Deuses porque são devorados, nós porque devoramos.

A epígrafe escolhida para o capítulo final é a expressão de Anhambebe, citada por Hans Staden, justificando a antropofagia: “Eu sou um jaguar”. Tal afirmação desperta-nos uma questão: se os Bororo são araras, se os gêmeos Nuer são pássaros, o que são os Tupi? Jamais um de nossos informantes respondeu como Anhambebe, mas, não há dúvida que existe uma relação muito estreita entre o homem Tupi e a onça. O matador de uma onça passa pelos mesmos rituais expiatórios realizados pelo matador de um homem. Na mitologia Kaapor as onças são homens no mundo subterrâneo, que é o inverso do mundo Kaapor. No mundo subterrâneo vivem os Aé, perigosos canibais, que, na superfície, se transformam em onças. Em suas aldeias são como os homens e existem relatos de mulheres Kaapor que se tornaram esposas de Aé. As onças matam para comer, fazem como os Tupi que não comem os seus mortos, diferentemente dos povos necrofágicos. Mesmo uma caça, quando encontrada morta na floresta, é abandonada aos urubus.

Utilizando-se de uma citação de Anchieta, o autor faz referência à tendência endogâmica do grupo local, como capaz de exorcisar o perigo de se tornar vítima da antropofagia. Tal tendência, a nosso ver, expressa o desejo dos homens de não se casarem fora. É apenas a expressão de um ideal, porque é inviável a existência de uma sociedade sem afins. É interessante notar que todos os relatos Kaapor sobre a antropofagia citam sempre as vítimas como homens que vivem no regime uxorilocal (talvez provisoriamente). Todos

## Deuses, Canibais e Antropólogos

foram mortos pelos irmãos de suas esposas. A uxori-localidade aparece, então, como um mal, pois pode transformar seu participante numa vítima do sacrifício.

Para o autor – e mais uma vez concordamos com ele – tanto a vítima como o matador são partes integrantes de um mesmo sistema cultural. Em outras palavras, o inimigo também fazia parte da sociedade Tupinambá. A pergunta que colocamos é como imaginar tudo isto sem pensar em um sistema de facções agnáticas que, ao mesmo tempo, una e separe cada grupo local.

Permita o leitor que esta resenha termine com um exercício de história conjectural (tão abominada por Radcliffe-Brown): em um tempo não muito distante, um grande grupo Tupi se segmentou em uma região qualquer da Amazônia paraense. Não foi o processo de segmentação normal que desde o undécimo século vinha ocorrendo no litoral brasileiro, permitindo a grande expansão geográfica dos Tupinambá. Foi um processo diferente, com uma terrível variável interveniente, o homem branco. Após esta segmentação (presente na lembrança mítica dos remanescentes), os grupos subseqüentes buscaram reconstruir o modelo original, daí, as semelhanças que encontramos entre eles. A ocorrência desta cisão foi como a dispersão de milhares de peças de um imenso quebra-cabeça. Eduardo Viveiros de Castro reencontrei muitas das peças-chaves. Muitas das perguntas que fizemos (e, com certeza, outros estudiosos dos Tupi fizeram), diante de nossos dados tão fragmentários, estão agora respondidas e foram estabelecidas as pistas que, no futuro, conduzirão a outras respostas. Em um livro extenso, mas com um elegante manejo do vernáculo, o autor conseguiu ao mesmo tempo estabelecer uma visão da cosmologia e da pessoa Tupi-Guarani e decifrar velhos enigmas. Ao invés do clássico “decifra-me ou te devoro”, fez como os Deuses Araweté: devorou os enigmas e os tornou mais brilhantes.

### BIBLIOGRAFIA

- HUXLEY, Francis. 1963. *Selvagens Amáveis*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, Série Brasileira, vol. 316.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Araweté: Os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Zahar/ANPOCS.



## Identidade e Etnia

ROQUE DE BARROS LARAIA

O livro de Brandão\* foi originariamente escrito para fazer parte de uma coleção, imaginada por Júlio Cezar Melatti, com a finalidade de proporcionar material didático adequado aos estudantes dos cursos de graduação em Ciências Sociais, mais especificamente em Antropologia.<sup>1</sup> Daí o seu caráter didático que possibilita o preenchimento de uma lacuna na ainda escassa bibliografia, em língua portuguesa, colocada à disposição dos estudantes e interessados em Antropologia. Assim é que este livro deve ser pensado: como escrito mais para um público de leigos do que para profissionais. E este é justamente o seu principal mérito, o de ser capaz de traduzir para uma linguagem mais acessível o produto de várias pesquisas realizadas sobre os índios brasileiros, principalmente no que se refere ao contato interétnico.

O autor confessa nunca ter estado entre os índios mencionados, mas omite o fato de que não é um estranho ao tema, pois o esquema teórico utilizado nas pesquisas sobre os índios foi o mesmo utilizado por Brandão para estudar o relacionamento entre negros e brancos em Goiás Velho. O resultado dessa sua pesquisa foi uma tese de mestrado, defendida na Universidade de Brasília e mais tarde transformada em livro (1977). O conhecimento teórico adquirido então permitiu a realização do trabalho atual, enriquecido pela experiência didática acumulada pelo autor em sua carreira docente, sendo atualmente professor da Universidade Estadual de Campinas.

---

1. A desistência da Editora Universidade de Brasília de publicar a referida coleção fez com que os volumes da mesma se dispersassem por várias editoras. Além deste livro foram publicados: RAMOS, 1986; OLIVEN, 1985 e LARAIA, 1986.

\* BRANDÃO, Carlos Rodrigues. 1986. *Identidade e Etnia*. São Paulo: Editora Brasiliense, 173 pp.



Quem realiza um trabalho desta natureza sabe que o importante é selecionar alguns tópicos que sejam, ao mesmo tempo, significativos do ponto de vista teórico ou etnográfico e dotados de valor didático, ou seja, textos que explicitem facilmente o que se pretende demonstrar. Parodiando Lévi-Strauss, poderíamos dizer: “textos que são bons de ser aprendidos”. Não resta dúvida que a seleção realizada pelo autor preenche este objetivo.

Brandão inicia o livro discutindo o conceito de pessoa, tema que tem merecido uma grande atenção por parte da moderna antropologia brasileira, principalmente após a realização, em 1978, no Museu Nacional, de um simpósio sobre “A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas”. É a partir de então que surgem estimulantes trabalhos que utilizam os *“insights”* de Marcel Mauss sobre o assunto. No capítulo “Papéis, Personagens e Pessoas”, o autor retoma a discussão de Mauss e a utiliza com os exemplos de Maria Manuela Carneiro da Cunha sobre os índios Krahô (1979). A sua preocupação é responder questões tão cruciais como “o que é a pessoa?” Na busca desta resposta, remete o leitor aos autores da escola antropológica americana denominada “Cultura e Personalidade”, na qual, através de uma de suas figuras exponenciais (Margaret Mead), a idéia de pessoa está fortemente associada à experiência social vivida pelo indivíduo. Mas, como já dissemos, é em Marcel Mauss que busca a fundamentação necessária para o seu trabalho. Mostranos, então, como Mauss discute o fato de que “a idéia de pessoa não é inata no espírito humano, é uma produção social”. Uma produção social, que, como tal, difere de uma sociedade para outra e pode mesmo nem existir. Através da leitura que faz de Mauss pode o leitor começar a entender a difícil diferença que existe entre o indivíduo e a pessoa. Pode também entender como o processo de diferenciação ocorre a partir das máscaras rituais que determinavam os papéis sociais, confundindo, com uma única pessoa, os usuários das mesmas máscaras, confusão esta que culmina com a construção jurídica do conceito de pessoa e, mais especificamente, de cidadão. É o momento da libertação da dominação do clã que a todos iguala através da conquista dos direitos individuais. Em Roma, isto só se torna possível com o triunfo da *pólis*.

Teria sido bastante interessante se Brandão tivesse incorporado em seu texto a discussão de Dumont (1985) sobre sociedades que podem ser classificadas como holistas ou individualistas. Pois é esta dicotomia que tem o poder de clarificar, ainda mais, a discussão iniciada por Mauss. Em uma sociedade holista há uma valorização da totalidade social e uma negligência a respeito do indivíduo. A sociedade individualista é exatamente o contrário, pois

## Identidade e Etnia

privilegia o indivíduo, que se apresenta como uma forma de pessoa mais consciente de seus direitos e, principalmente, de sua unicidade.

Do conceito de pessoa Brandão chega ao de identidade. O título do segundo capítulo sugere ao leitor que esta passagem se faz através dos nomes (“Os nomes sociais dos tipos de pessoa: a identidade”). Mas neste ponto fica-se frustrado, porque apenas a metade da página 35 está dedicada a um tema com o qual o leitor comum tem pouca familiaridade. É verdade que a antropologia social tem produzido uma grande quantidade de excelentes trabalhos sobre nomenclatura, mas estes trabalhos referem-se às mais diferentes sociedades e geralmente fazem parte de textos que são considerados herméticos para os leitores leigos. O início do capítulo chegou mesmo a dar a impressão de que o tema seria tratado de uma maneira simples e dentro do nosso próprio universo social, o que teria sido bastante interessante.

O conceito de identidade passa então a ser discutido. Diferentes pessoas compartilham de uma mesma identidade étnica. É a este tipo especial de identidade que o livro se refere. Convém lembrar – como faz o autor – que este conceito, em sua forma mais abrangente, já era utilizado pela filosofia e psicologia muito antes da antropologia.

No caso brasileiro, foi somente na década de 70, a partir dos trabalhos de Roberto Cardoso de Oliveira, que o conceito de identidade associado ao de etnia passou a ser usado mais sistematicamente, tornando-se um instrumento analítico útil para explicar as relações decorrentes do contato entre grupos sociais extremamente diferenciados, como as sociedades indígenas e as diferentes frentes de expansão da sociedade nacional. Tal conceito, como todos sabem, mostrou-se muito mais eficaz para explicar os fenômenos referentes ao contato do que o anacrônico conceito de raça que privilegiava mais as diferenças biológicas do que as históricas e culturais.

No terceiro capítulo, utiliza-se de cinco histórias de contatos interétnicos, a partir dos dados de pesquisas realizadas por Roberto Cardoso de Oliveira, entre os Terena (sul do Mato Grosso) e Tukuna (noroeste Amazônico); de Júlio Cezar Melatti, entre os Krahô (norte de Goiás); de Roberto Da Matta, entre os Gaviões (sudeste do Pará); e de Roque de Barros Laraia, entre os Asurini (médio Tocantins). É interessante lembrar – o autor não o faz – que todas estas cinco pesquisas fizeram parte de um mesmo projeto “Estudos de Áreas de Fricção Interétnica no Brasil”, coordenado por Roberto Cardoso de Oliveira, que proporcionou a realização de diversos trabalhos de campo na década de 60. E não resta dúvida de que foi a partir das reflexões decorrentes da análise do material produzido pelo projeto, que Cardoso de Oliveira começou a se

preocupar com o conceito de identidade étnica. Assim, entende-se porque Brandão dedicou justamente este livro ao seu antigo professor.

Antes de iniciar com as "cinco histórias" o autor faz referências aos diferentes tipos de frentes pioneiras da sociedade nacional, seguindo um esquema elaborado por Darcy Ribeiro, em 1957. Decorridos 30 anos do trabalho de Ribeiro, devemos concordar com Brandão quando afirma que "hoje em dia os nomes e tipos de frentes precisam ser revistos" (:58). O autor poderia ter acrescentado às suas justificativas sobre a necessidade desta revisão o fato de Ribeiro ter considerado a "frente extrativista" como a menos nociva para as sociedades indígenas. Isto porque tais frentes não se interessavam em conquistar novas terras e nem em transformar o índio em mão-de-obra barata. Ribeiro estava certo quando fez tais ponderações, porque então a "frente extrativista" era constituída de garimpeiros isolados, caçadores de peles e extratores de castanha ou de borracha, perdidos na imensidão da floresta. Hoje a situação é bem diferente. A "frente extrativista" tornou-se muito ameaçadora, envolvendo milhares de homens, máquinas pesadas e gigantescos capitais. Os seus tentáculos já se estendem em numerosas reservas indígenas, sob o beneplácito da FUNAI. Poderosos órgãos de imprensa estão mobilizados para defender a atuação das mineradoras e esconder a sua ação predadora (como, por exemplo, o envenenamento dos rios) sob a cortina de fumaça de acusações fantasiosas. Defender os interesses dos índios pode acarretar a acusação de envolvimento em uma trama internacional para impedir que o Brasil se utilize de suas riquezas minerais. É óbvio que tal acusação não se refere a uma "trama internacional comunista", tão referida nos jargões repressivos da década de 70, pois isto seria incompatível com o discurso da Nova República. Mas agora, como antes, tornou-se comum ouvir que "o índio não pode ser um obstáculo ao desenvolvimento nacional".

Os cinco casos escolhidos por Brandão têm a capacidade de fornecer ao leitor uma idéia bem diversificada das situações de contato entre índios e brancos no Brasil. Os Terena ajudam a compreender uma longa história que resultou na urbanização de um significativo contingente da população indígena. É a história de uma das poucas sociedades indígenas segmentadas que entrou em contato com o branco no decorrer da Guerra do Paraguai. A seguir, passou por um longo período de desorganização seguido por uma fase de realdeamento e, finalmente, teve deslocada uma parte da população para centros urbanos (Campo Grande, Aquidauana, Miranda, etc.). Este processo de urbanização não significa, entretanto, o repúdio da identidade étnica e de muitos de seus padrões tradicionais.

## Identidade e Etnia

Os Krahô também têm uma longa história de contato, pois lutaram ao lado dos brasileiros na Guerra da Independência. Destacam-se, entretanto, por um forte apego às suas tradições, dando a impressão de um contato recente. Foram envolvidos pela “frente pastoril” que transformou os seus campos de caça em pastagens. Envolveram-se em muitos conflitos com os criadores e uma das conseqüências dessas disputas foi um importante movimento messiânico.

Os casos Gaviões e Asurini referem-se a dois dramáticos processos de contato com a “frente extrativista” de castanha-do-pará, que num dado momento ameaçou a sobrevivência biológica dos dois grupos. Ambos foram “pacificados” na década de 50 e as causas que os levaram a aceitar a aproximação dos brancos foram revezes sofridos em lutas intestinas.

Finalmente, os Tukuna são membros de uma sociedade bastante numerosa que foi envolvida pelo extrativismo da borracha. Muitos Tukuna foram reduzidos a um regime de trabalho escravo que perdurou até muito recentemente.

Apesar do valor didático da apresentação destes casos, existe um problema de temporalidade que não poderíamos deixar de mencionar. Mais de um quarto de século transcorreu desde que as pesquisas foram realizadas. Achamos que o autor deveria ter alertado o leitor para esta questão de uma maneira mais enfática, pois limitou-se, na Introdução, a referir-se às novas pesquisas e ao fato de que “raras foram as publicadas até hoje como artigo e livro e, portanto, o acesso a muitos trabalhos importantes é provisoriamente difícil”.

É necessário ter presente o lapso de tempo, pois o leitor corre o risco de se sentir confuso ao comparar as informações que recebe do livro com as que recebe quotidianamente. Como exemplo, citaríamos os Gaviões que não estão mais no local pesquisado por Da Matta, na década de 60. Hoje, ocupam o rico castanhal de Mãe Maria, onde conseguiram o controle da exploração da castanha. Graças às indenizações obtidas pela utilização de parte de seu território para a construção de uma linha de transmissão, passaram a viver de investimentos financeiros. Tal fato alterou a própria estrutura social de forma que se pode antever o início de um processo de estratificação.

É muito oportuno, considerando o público a que o livro se destina, o capítulo seguinte que trata do “sentimento de ser e de permanecer índio”. É quando fica bem claro o que é de fato uma identidade étnica, constantemente confundida pelos leigos com uma etapa da evolução ou um grau de instrução. “Ser índio” não é um estado de espírito, como pensavam os elementos de um certo movimento alternativo. É uma forte vinculação com um dado sistema

social. Como diz o autor, não é uma coisa dada, "ao contrário, são construções, são realizações coletivas motivadas, impostas por alguma ou algumas razões externas e internas ao grupo, mas sempre e inequivocamente realizadas como um trabalho simbólico dele, *em* sua cultura e *com* a sua cultura" (:110).

O caráter construtivo da identidade étnica é bem demonstrado pelo autor porque, como todos sabem, a necessidade de uma afirmação étnica só existe quando surgem os outros. "Ser índio" só faz sentido diante do confronto interétnico. Antes de se definirem como Terena, esses índios se identificavam como Xumonó ou Sukirikionó, nome das metades que dividiam o grupo. A identificação étnica somente era invocada quando necessária, ou seja, diante de outro grupo indígena ou do branco.

Enfim, o livro de Brandão é extremamente didático, como bem pretendeu o autor, e a sua divulgação é importante para que os leitores tenham um esclarecimento adequado a respeito de um tema bastante atual.

## BIBLIOGRAFIA

- BRANDÃO, Carlos R. 1977. *Peões, Pretos e Congos*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- \_\_\_\_\_. 1986. *Identidade e Etnia*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- CARNEIRO DA CUNHA, M.M. 1979. De Amigos Formais e Pessoas; de Companheiras, Espelhos e Identidades. *Boletim do Museu Nacional*. 72.
- DUMONT, Louis. 1985. *O Individualismo: Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.
- LARAIA, Roque de Barros. 1986. *Cultura: Um Conceito Antropológico*. Rio de Janeiro: Zahar.
- MELATTI, Júlio Cezar. 1972. *O Messianismo Krahó*. São Paulo: Editora Herder/EDUSP.
- OLIVEN, Ruben. 1985. *Antropologia dos Grupos Urbanos*. Petrópolis: Vozes.
- RAMOS, Alcida Rita. *Sociedades Indígenas*. São Paulo: Ática.

## **Dilemas da Razão Prática: Simbolismo, Tecnologia e Ecologia na Floresta Amazônica\***

MAURO W. B. DE ALMEIDA

O aspecto mais excitante desse livro é que ele trata de frente um fenômeno teórico curioso: a guerra que estruturalismo e materialismo cultural travam na floresta amazônica. É uma guerra com características tradicionais que não podem deixar de chamar a atenção do observador externo: nela, a existência do adversário é, parece, essencial para reafirmar a identidade de cada contendor, ao mesmo tempo que cada um deles é incapaz de reconhecer no seu interlocutor e adversário uma verdade sobre si mesmo.

Não admira que a floresta amazônica seja um terreno fértil para o estruturalismo. Contrariamente à previsão de um evolucionismo tecnológico, por exemplo, sociedades pequenas e tecnicamente rudimentares, vivendo em ambientes marginais como o cerrado, mostram a qualquer observador uma inesperada exuberância intelectual e sociológica. Nada mais natural, portanto, que tomá-las como evidência da autonomia da atividade simbólica que se expressa em classificações, mitos e construções de valor estético, requintes que os materialistas pensam estar acima das posses materiais desses povos pobres.

De fato, houve dois momentos na literatura materialista sobre a planície amazônica (as chamadas *lowlands*). No primeiro, o ímpeto ordenador de Steward procurou explicar as características culturais dos indígenas pela determinação ecológica. A linha geral do raciocínio é que as características ambientais da floresta tropical amazônica favoreceriam a agricultura itinerante e as práticas de caça e coleta; estas, por sua vez, permitiriam apenas formas

---

\* DESCOLA, Philippe. *La Nature Domestique: Symbolisme et Praxis dans l'Écologie des Achuar*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de L'Homme, 1986, 450 pp.

sociais simples, tanto social quanto culturalmente. Em contraste, o potencial agrícola intensivo do altiplano e da mesoamérica explicaria o desenvolvimento, nessas áreas, de civilizações. Duas exceções: uma, que já mencionamos, é a complexidade cultural de povos marginais (Brasil Central); a outra, a complexidade social atestada por sociedades estratificadas que, no passado, habitaram as margens do Amazonas. A explicação para essas exceções pôde ser então buscada em fatores intervenientes: difusão, empréstimos e sobrevivências, degradação e expulsão (Steward, 1963:751-2; Lathrap 1968:23-30).

Num segundo momento, passou-se à ofensiva. Esmiuçando-se o efeito do ambiente tropical sobre as sociedades indígenas, chegou-se à conclusão seguinte: a ecologia amazônica não seria tão limitativa como Steward acreditava, havendo margem de manobra para maiores agrupamentos de população (Carneiro, 1961:47-67). Seguiram-se vários refinamentos que visavam, analogamente, restabelecer a verdade do teorema inicial ("a ecologia reina"), seja redefinindo o "ambiente", como nas teses onde o foco da limitação ecológica passa da agricultura – calorias – para a caça – proteínas – (Gross, 1975:526-549); seja bipartindo a Amazônia em dois ecótipos distintos, a várzea e a terra firme, restringindo ao segundo ecótipo o papel de inibidor da evolução social (Meggers, 1977; Lathrap, 1970); seja bipartindo a própria várzea em dois momentos técnicos distintos (agricultura-pesca não intensivas, agricultura intensiva baseada no milho) para explicar as chefias e cerâmicas complicadas da várzea (Roosevelt, 1980). Tudo isso é feito em nome da ciência mas, ao mesmo tempo, tudo isso evoca os sintomas daquilo que Lakatos (1978) chamou de degeneração de um programa de pesquisa: conjetura, refutação da conjetura, reabilitação da conjetura pela redefinição do objeto mais reformulação do teorema inicial; nova refutação do teorema modificado, seguida de novo processo salvacionista. . .

Em contraste, a perspectiva estruturalista, quer aplicada aos povos marginais do Brasil Central, quer aos povos florestais da Guiana, do alto Rio Negro ou do sopé andino, moveu-se em terreno mais seguro. Sem avançar generalizações (e defendendo-se, assim, não *a posteriori* mas *a priori*, de refutações incômodas), concentrou-se em produzir alguns clássicos etnográficos onde a qualidade descritiva combina-se usualmente com a atenção minuciosa que é conferida à vida social e simbólica (mas há uma típica pobreza em dados quantitativos, que abundam, ao contrário, nas monografias materialistas), freqüentemente em diálogo implícito ou explícito com Lévi-Strauss. Às vezes, há um ataque antimaterialista claro: como no raciocínio de Pierre Clastres sobre os Tupi-Guarani, no qual não é a pobreza material (derivada de limitações

## Dilemas da Razão Prática

ecológicas) que explica a ausência de hierarquia política, mas é, ao contrário, uma cultura antipolítica, por assim dizer, que obsta o desenvolvimento tecnológico. Para que esses raciocínios funcionem são necessárias, é claro, demonstrações subsidiárias de que as sociedades amazônicas funcionam aquém das limitações impostas pelo ambiente (Lizot, 1977; Beckerman, 1979).

Resumindo: a discussão das relações entre natureza e cultura na Amazônia se processou até agora como um jogo de soma zero, onde o estruturalismo só ganha o que o materialista perde e vice-versa. Mostrar que um “enigma da cultura” não passa de uma resposta adaptativa a um desafio material é vitória para os materialistas e qualquer coisa a menos é sinal de fracasso. Apontar uma exceção aos teoremas materialistas é êxito, e aceitar qualquer uso prático para um fenômeno cultural é derrota humilhante para os idealistas.

Esses rótulos são de Daniel Gross (1984), que divide em duas categorias excludentes as principais etnografias publicadas recentemente sobre indígenas amazônicos. Para Gross, não se trata apenas de classificar em duas categorias etnografias consideradas, de resto, como de ótima qualidade (Bergman, 1980; Henley, 1982; C. Hugh-Jones, 1980; S. Hugh-Jones, 1980; Maybury-Lewis, org., 1979; Seeger, 1981). O ponto de Gross é que só os materialistas forneceriam o tipo de dado que se presta a generalizações, à construção de leis e à predição. A batalha seria então desigual, porque só os materialistas se exporiam ao combate. Contudo, como já sugerimos acima, o programa materialista mostra sintomas de mecanismos patológicos de defesa, que consistem em complicar indefinidamente as definições e as leis para se resguardar da refutação empírica. Se a doença dos “idealistas” é não aparecer para o combate (acusação feita em geral aos guerrilheiros), a doença dos “materialistas” é usar defesas tão sólidas que tiram ao combate qualquer relevância. Em outras palavras, ao contrário do que supõe o refutacionismo ingênuo que identifica ciência com o enunciado de teoremas que podem, em princípio, ser refutados por instâncias empíricas, “nenhum resultado experimental pode matar uma teoria: toda teoria pode ser salva, ou por intermédio de alguma hipótese auxiliar, ou por meio de uma reinterpretação conveniente de seus termos” (Lakatos 1978:32).

Qual é a alternativa que Lakatos propõe a um falsificacionismo ingênuo? Um falsificacionismo sofisticado. Neste, não são fatos que matam uma teoria (pois a teoria materialista, como se viu, é capaz de renascer como fênix de uma fogueira infinita de exceções), e sim *uma teoria mais poderosa*. Uma teoria é mais poderosa porque tem um excedente empírico em relação à anterior



(explica fatos novos, ou que eram proibidos por esta); porque engloba no seu seio os fatos da teoria anterior que não foram refutados; e porque alguns dos fatos novos que prevê são verificados (Lakatos 1978:32).

Segundo esse critério, o estruturalismo não é capaz de matar o materialismo cultural. O estruturalismo satisfaz o primeiro requisito (explica fatos novos) e responde ainda ao terceiro critério: é capaz de verificar alguns dos fatos novos que prevê (um exemplo é o exaustivo estudo do ritual do Jurupaari efetuado por Stephen Hugh-Jones (1980) que, além de ser uma etnografia autocontida, é uma verificação de "deduções transcendentais" (formuladas por Lévi-Strauss, corroborando algumas delas). Mas não satisfaz o segundo critério: englobar em seu interior os fatos não refutados do pensamento materialista. A questão, portanto, acaba sendo a da possibilidade de uma teoria capaz de matar tanto o estruturalismo como o materialismo cultural.

Os estudos empíricos orientados ecologicamente têm levado à constatação repetida de que as condições ecológicas, demográficas e tecnológicas não são utilizadas em sua plena capacidade pelos povos amazônicos (Bergman, 1980; Johnson, 1983). Há um excedente não utilizado. Mais gente poderia viver, mais trabalho poderia ser feito, mais recursos naturais poderiam ser extraídos.

Um dos primeiros a perceber a implicação da existência desses excedentes virtuais foi Sahlins (1968), ao participar de um simpósio sobre povos caçadores-coletores. A formulação de Sahlins tornou-se clássica: tais sociedades são as primeiras "sociedades da abundância". Elas são exemplos de sociedades tecnologicamente simples que, em vez de viverem no limite da miséria, vão bem em termos nutricionais e de trabalho, como Bergman (1980) diz para os Xipibo. Há, contudo, outra implicação: tais sociedades são dotadas de graus de liberdade para agir improdutivamente sem serem punidas pela seleção natural, isto é, sem afetarem sua própria capacidade reprodutiva. Na formulação mais radical de Bataille (1967), que antecipa a de Sahlins, se tais sociedades querem permanecer em equilíbrio estável, possuindo ao mesmo tempo esses excedentes virtuais, elas não têm escolha senão destruir o excedente de que dispõem através de guerra, infanticídio, tabu, sacrifício, festa, refinamentos culinários e outros atos perversos. São sociedades infantis, portanto, que não aprenderam ainda a direcionar suas energias para fins exclusivamente procriativos/produtivos, ilustrando na economia o polimorfismo perverso que Freud notou nas crianças civilizadas.

Na mesma época, porém, que Bataille lutava sozinho com a noção de *gasto*, com que queria fundar uma economia generalizada, um economista,

## Dilemas da Razão Prática

Piero Sraffa (1960), reabilitava de forma precisa a noção de excedente. Essa noção foi utilizada implicitamente por vários antropólogos, mas aparece explicitamente bem mais tarde (Gudeman, 1978). Não se retomou, porém, a noção que Bataille havia introduzido, que é a de um uso simbólico do excedente, sob a forma de gasto. Como se sabe, Lévi-Strauss foi o primeiro, em *O Pensamento Selvagem*, a mostrar que as classificações primitivas não são simplesmente funcionais como pensaria um durkheimiano. Elas são exageradas até os limites da neurose obsessiva, face às exigências sadias da adaptação biológica. Fiegras de parentesco e padrões estéticos, mitos e etiqueta apresentam essa mesma tendência delirante. Tudo isso, porém, é normalizado sob a hipótese estruturalista: o que seria perversão para os que vêem a cultura como instrumento puramente adaptativo é exercício inevitável do polimorfismo humano inato no campo do pensamento, polimorfismo caracterizado pela capacidade de gerar estruturas de tamanho e complexidade infinitas, gasto simbólico. Talvez polimorfismo e adaptação, liberdade e necessidade, não sejam inconciliáveis. Um grupo que vivesse no limite de suas capacidades, da mão para a boca, não teria estoque algum de alternativas imaginárias que pudesse converter em ação. Extinguir-se-ia sob o impacto de leves mudanças ambientais, se não “pensasse muito rápido”. O uso livre da capacidade de fabulação (Carneiro da Cunha, 1986), num grau limitado pela produtividade do trabalho gerador de excedente (virtual ou não) confere às sociedades humanas flexibilidade adaptativa.

Se é assim, destruir excedentes demográficos pela guerra ou pelo controle da natalidade; subutilizar recursos da fauna via tabus alimentares; desperdiçar o tempo com rituais de passagem; construir, em suma, catedrais intelectuais para organizar com prazer a destruição do excedente virtual – tudo isso encerra uma sabedoria profunda. Tal via evita o caminho da expansão ilimitada, da degradação da natureza, da exploração do trabalho do outro que marcam nossa ideologia na qual o jogo sem vencedores, o sexo sem reprodução, a comida com tabus e a mitologia parecem ineficientes. Mas não é esta a sabedoria em questão. Antes, tal sabedoria consiste em que, nas sociedades primitivas, as áreas de fabulação constituem o equivalente de nossa ciência pura, que sabemos ser um terreno de onde podem brotar aplicações imprevisíveis, e da qual nenhuma sociedade moderna pode se abster sob pena de estagnação.

O livro de Descola pertence a esse possível paradigma inclusivo que procurei delinear acima. Em primeiro lugar, a pesquisa em que é baseado trata dos fatos estudados pelo paradigma ecológico em seu próprio terreno. Estu-

dando os Achuar – um povo Jívoro da amazônia equatoriana – Descola reexamina, entre outras, três proposições típicas: a de que a disponibilidade de proteínas e/ou calorias constitui um fator limitativo do crescimento populacional de grupos indígenas na floresta tropical; a de que tais fatores operam diferencialmente na várzea e na terra firme, refletindo-se em competição pelo ecótipo mais produtivo; a de que o uso de recursos cinegéticos abaixo do ótimo tem funções adaptativas na medida em que regula o estoque de proteína animal. Os fatos são: a densidade demográfica dos Achuar está bem abaixo do nível em que se faria sentir a escassez de proteínas ou de calorias; como isso se verifica tanto na várzea como na terra firme, não se observam pressões competitivas sobre a várzea; os tabus de caça não obedecem às predições derivadas do modelo de maximização de proteínas.

Uma outra proposição típica é a que busca explicar o comportamento de indígenas não pela maximização – de população, de calorias, de proteínas – mas pela minimização do trabalho (em troca de um adequado grau de satisfação). Esse é o conhecido modelo de Chayanov, bastante popularizado entre antropólogos pela obra de Sahlins. Contrariamente ao que prevê o paradigma chayanoviano, porém, os Achuar parecem não contabilizar racionalmente o esforço que empregam em seus roçados contra o retorno que deles obtêm: seus roçados possuem em alguns casos dimensões desmesuradas face às necessidades familiares (Bergman, 1980; Johnson, 1983).

Em segundo lugar, o livro integra os “fatos” do paradigma alternativo. Mostra a competência técnica e cognitiva que arma a prática Achuar como indissociavelmente ligada a uma visão do mundo. Para os Achuar, por exemplo, roçados não são apenas fonte de comida ou de prestígio (variáveis quantificáveis e que podem ser maximizadas). São parte de um cosmo; são povoados de entidades com as quais suas mulheres se relacionam de forma especial; essas entidades são consangüíneas do grupo doméstico. Natureza e cultura distinguem-se aqui em grau e não em espécie e assim os animais da floresta que fica para além dos roçados, e com os quais lidam os homens, são ora inimigos, ora aliados. Em resumo, se os Achuar resolvem um problema material que é reproduzir uma população de maneira estável, eles o fazem simultaneamente ao uso de uma capacidade para pensar, aplicada tanto à sua prática quanto ao que está além das exigências imediatas desta.

Não se trata, então, de refutar teses de qualquer das teorias em competição (a refutação não mata teorias), mas de preservar os “fatos” bons de cada teoria (caráter estruturado do simbolismo; viabilidade adaptativa da prática Achuar) e, talvez, apontar para fatos novos.

## Dilemas da Razão Prática

A realização desse programa pareceria, à primeira vista, dificultada pela rarefação sociológica e mitológica dos Achuar do Equador oriental, agravada pela unidade de análise escolhida pelo autor: o grupo doméstico. Não exibindo uma cosmologia complexa e interligada e com sua estrutura social tratada à escala de famílias, os Achuar pareceriam mais adequados a retratar uma sociedade que se decidiu a fazer coisas da maneira mais simples possível. Para Steward, por exemplo, a estrutura social se rarefaz ao nível de unidades domésticas como resposta a condições ambientais (Steward, 1976) ou econômicas (Steward e Murphy, 1977). Descola, é verdade, descreve o grupo doméstico como uma unidade técnica (pessoas, territórios e objetos, envolvidos em práticas). Contudo, enfatiza que é na cosmologia Achuar que esses elementos são convertidos numa unidade discreta e fechada em si mesma. A unidade de análise é assim justificada em termos dessa cosmologia Achuar. Esta não é vista como mera racionalização de uma adaptação material; ao contrário, a sugestão é de que a forma exacerbadamente "doméstica" de sociabilidade Achuar é guiada, além das exigências materiais imediatas, pela idéia de autonomia embutida na cosmologia Achuar. Voltaremos a esse ponto adiante.

Acompanhemos por ora o plano do livro, em seus traços mais gerais, para dar uma idéia da construção feita a partir do programa acima. Renuncio a dar uma idéia da riqueza etnográfica do livro, ou de sua argumentação rigorosa; isso, só a leitura integral pode mostrar. A primeira parte do livro descreve em detalhes o ambiente habitado pelos Achuar. Há primeiro uma descrição zoológica, botânica, pedológica, limnológica etc. desse ambiente; em seguida, e separadamente, a versão Achuar sobre o meio em que vivem. Uma primeira conclusão é que a etnoecologia nativa, como a nossa, não reflete necessidades imediatas. Há um excesso classificatório.

A segunda parte trata da ação material dos Achuar sobre o ambiente descrito na primeira parte. Ainda aqui, descrevem-se primeiro as técnicas e, em seguida, as "idéias que fazem os Achuar sobre sua intervenção nesse ambiente". Assim, primeiramente caça, agricultura e coleta são minuciosamente quantificadas (num diálogo estreito com as hipóteses dos materialistas culturais); e, paralelamente, os modelos Achuar que tratam dessas atividades são descritos. É onde, por exemplo, emerge a refutação das teses de Ross sobre tabus alimentares (Ross, 1978).

Os dois capítulos finais perseguem, por assim dizer, a série iniciada com ecologia e tecnologia, adicionando-lhe um novo termo: a economia. Assim, um desses capítulos trata da divisão do trabalho entre os sexos mantendo-se,

ainda aqui, a separação entre os dados quantitativos e a visão Achuar sobre a divisão do trabalho. O outro trata da produtividade do sistema econômico Achuar e, de novo, temos primeiro a mensuração de variáveis (num diálogo implícito com Sahlins e Chayanov). Todavia, a passagem à visão nativa da “produtividade econômica”, revela-se problemática, já que essa categoria parece inexistir para os Achuar. A simetria do livro estaria quebrada nesse ponto. Para evitar isso, Descola invoca, em lugar da noção de “produtividade”, a noção nativa de “viver bem”. Não se trata mais de descrever o modelo Achuar de “produtividade”: trata-se de um outro ponto de vista sobre o que é economia.

Para chamar a atenção para essa distinção, Descola poderia ter utilizado as idéias de Aristóteles que são aqui perfeitamente apropriadas. Em termos aristotélicos, a noção de produtividade não é econômica, e sim crematística. A crematística é a arte de maximizar. Os Achuar, indiferentes à crematística, estariam interessados na ordem doméstica, isto é, na *oikonomia* propriamente dita. A ordem doméstica subordina-se, porém, a um fim ético, que é a a produção de bons cidadãos que exercitam o “bem viver”. Continuando com Aristóteles, na economia Achuar a causa material é a ecologia; a causa eficiente é a tecnologia; a causa formal é a cosmologia; a causa final é o viver bem. Essas quatro causas esgotam o que há a saber acerca da casa Achuar, vista como junção de uma matéria a uma forma que se dá no decurso de um fazer.

Voltando a Descola. Uma série (ecologia/tecnologia/economia) e duas colunas (medição/representação) resumem o esqueleto do livro e apontam também para uma peculiaridade de construção. A coluna da representação (taxonomias, mitos, tabus e regras) deriva seus dados de um contato extensivo com informantes, travado nas localidades onde vivem os Achuar sedentarizados e em contato com missionários e comerciantes, tendo abandonado a forma de vida baseada em unidades domésticas discretas. Já os dados de mensuração foram obtidos em contatos intensivos, amostrais, com os Achuar nômades e dispersos na floresta, tomados como representantes do modo de adaptação tradicional. É claro que se torna necessário uma hipótese para legitimar a agregação desses dois tipos de dados. A hipótese é que todos os Achuar (quer dispersos em grupos domésticos na floresta, quer reagrupados em centros missionários) compartilham um mesmo conjunto virtual de técnicas e representações e que estas são parte da competência de todos. Essa hipótese, contudo, postula justamente aquilo que o livro deveria provar: que a ordem simbólica e a ordem material, que estruturas e práticas são unificadas e não disjuntas.

## Dilemas da Razão Prática

Essa circunstância torna difícil saber até que ponto o procedimento de justapor em colunas paralelas (metáfora que uso para descrever um procedimento bem mais refinado) o plano “ético” (mensurações) e o plano “êmico” (classificações) é uma contingência empírica ou remete a uma atitude teórica que opõe “real” e “ideal”, a qual separando-os em princípio, propõe como problema teórico sua junção num modelo (como em Godelier, 1984). Esse problema é ilustrado por uma nota de rodapé onde o autor se refere às técnicas corporais. Por que razão não são estas incluídas no capítulo das técnicas de intervenção da natureza? Por que razão são excluídas do livro, sendo relegadas para o domínio da “morfologia simbólica”? O consumo do próprio corpo e de outros corpos não é produção de pessoas e de coisas? Minha sugestão é que a dificuldade com as técnicas corporais parece estar, para Descola, na falta de limites entre o real e o ideal. É o que se infere da crítica que faz, na mesma nota, a Seeger e colaboradores. O essencial dessa crítica é o seguinte: quando esses autores falam dos odores do corpo como parte de uma cosmologia deveriam, numa “coluna paralela”, falar também das determinações materiais correspondentes. Mas o que seria isso? Os mecanismos de homeostase térmica e de atividade glandular?

Um paradigma que possa, de fato, subsumir tanto o materialismo vulgar quanto o estruturalismo não deveria proceder pela justaposição, como se existissem na realidade objetos “materiais” e objetos “ideais” que uma dialética devesse juntar. Nisso, poderíamos nos inspirar nos próprios Achuar que, segundo Descola (recusando a interpretação de Harner), não segmentam o universo em coisas visíveis e idéias. Parece ser mais fecundo seguir aqui Aristóteles, para quem objetos feitos pelo homem, como a “ordem da casa”, são união de uma forma a uma matéria. Não cabe perguntar se o mármore determina a forma da estátua ou vice-versa. Objetos e pessoas são então vistos como unidades matéria-forma, como no par significado-significante e jamais como duplas de coisas distintas: aparecem como mercadoria ou dom, como fregueses ou cunhados, como elétrons ou distribuições de probabilidade, e assim por diante.

Se abandonamos a disjunção material/ideal, juntamente com a distinção entre objetos e pessoas, entre produto e meio de produção, entre *input* e *output*, entre energia e informação, abrimos caminho possivelmente para uma verdadeira economia generalizada, onde excedentes são materiais e simbólicos, onde o controle de meios de produção envolve o controle do sobrenatu-

ral, onde corpos e objetos são reproduzidos e repensados.<sup>1</sup> Na verdade, acredito que é nessa direção que apontam as belas análises feitas por Descola em torno dos roçados e de sua magia, e da caça e seus tabus.

Para terminar estas considerações, quero voltar ao foco fundamental do livro que é a casa Achuar. Na conclusão do trabalho, articulam-se os planos ecológico/tecnológico/econômico sob a ótica do (bom) funcionamento da casa. No capítulo sobre "os critérios do bem-viver", como disse acima, há uma primeira seção sobre a produtividade Achuar, onde Descola, sobre a base dos dados de mensuração, conclui que o planejador doméstico Achuar privilegia o equilíbrio ecológico, a autonomia produtiva da família, o tempo livre e as preferências alimentares. Quero retomar esse ponto, mas antes volto à segunda seção desse mesmo capítulo, onde Descola reafirma que o foco que lança sobre a unidade doméstica (que faz, à primeira vista, o papel da "firma" nos modelos microeconômicos) simplesmente reflete a ideologia dos Achuar: "Se a ecologia dos Achuar pode ser qualificada de doméstica, é porque cada casa se pensa como um centro singular e autônomo onde é representada de maneira permanente a relação com o meio ambiente" (:398). Gostaria de fazer meus comentários finais sobre essas duas conclusões que se articulam, uma justificando a outra: a idéia de equilíbrio, ao nível da unidade doméstica (plano técnico) e a de autonomia da unidade doméstica (plano cosmológico), ambas conduzindo ao "bem-viver".

O que me incomoda é que a casa Achuar é, ao mesmo tempo, um microcosmo e uma microempresa; certo, mas sua autonomia e seu equilíbrio são perturbados pela existência das mulheres. Como o modelo omite o parentesco (não está na esfera da "prática econômica"), a questão parece escamoteada, mas deixa resíduos. Ao passarmos da casa ao roçado, permanecemos ainda no domínio da consangüinidade (pois os Achuar assimilam seus genros e cunhados a consangüíneos). E ao passarmos do roçado à mata, nos encontramos no domínio da afinidade. Nessa visão da natureza que circunda a casa, a floresta aparece como um extremo num contínuo que se inicia no interior do lar. Nesse extremo, só é possível fazer guerra ou fazer aliança: a aliança é necessária, mas perigosa. Esse reconhecimento parece indicar que, na própria lógica Achuar, a casa não é autônoma porque parte de sua capacidade reprodutiva precisa ser extraída de uma periferia. Dessa periferia as mulheres são extraídas, para depois, sob a ficção da consangüinidade, terem sua ori-

---

1. Passos em direção a essa economia generalizada podem ser vistos por exemplo, em C. Hugh-Jones, 1980; Granero, 1986; Chaumell, 1985.

## Dilemas da Razão Prática

gem extradoméstica apagada. Dessa maneira, a aliança é simbolicamente expulsa para a periferia do mundo doméstico, cujo centro é visto como um núcleo de substância comum. Essa assimilação não esconde nem pode esconder, para os Achuar, o reconhecimento simultâneo de que as mulheres são objeto de negociação e de disputas cruciais, de que reina nessa economia uma disputa surda entre as “microempresas”.

Fica a impressão de que nos Achuar a consangüinidade é uma métrica que coincide com a métrica da contigüidade espacial. Quanto mais longe, menos consangüíneo. A fronteira desse espaço tem então o aspecto de uma membrana difusa, por onde passam coisas, animais e mulheres (e pessoas de inimigos?). A casa é, se essas idéias fazem sentido, o núcleo de uma célula que metaboliza o que vem de seu exterior, de onde obtém suas forças reprodutivas (mulheres que produzirão mandioca e animais que se tornam carnes). O entorno da casa, que é a extensão, por assim dizer, dessa célula, é variável. Descola descreve variações enormes de produtividade de roçados entre casas distintas e apenas menciona uma explicação: o “prestígio”. Mas a idéia de prestígio supõe precisamente uma relação *entre casas*: supõe que há uma distribuição de grandeza entre casas diversas que as diferencia pela capacidade respectiva de atrair e metabolizar objetos para seu núcleo.

Vejam agora a questão do equilíbrio como característica da “microeconomia Achuar”. Descola justifica o tratamento “micro” de sua descrição pelo apelo à ideologia de autonomia dos Achuar. Estes organizam-se como em pequenos países que dispõem de recursos naturais (terra, plantas, animais, peixes e mulheres) não produzidos, e os utilizam de maneira a “viver bem”. Entre uma casa e outra, observam-se flutuações na intensidade do trabalho, no número de mulheres, no tamanho de roçados. Mas, à falta de uma macroeconomia, não sabemos se tais flutuações locais não se transformam em mudanças globais, nem como elas afetam umas às outras; nem sabemos, também, como os não-Achuar afetam tal equilíbrio. Afinal de contas, como já foi dito, em que pese a existência (por hipótese) de um modelo Achuar comum a todos, alguns vivem em centros missionários e outros lidam com patrões.

A questão que coloco aqui é a seguinte: por que razão se perpetuaria o microcosmo Achuar guiado pela idéia estabilizante da “boa vida”? A resposta interessante que Descola dá a essa questão é: por inércia. Essa resposta é mais profunda do que parece à primeira vista. Ela parte da observação de que há um único plano Achuar que regula, simultaneamente, a tecnologia, a sociologia e a cosmologia. Se isso é verdade, então a mudança em qualquer detalhe (uma inovação técnica, por exemplo) se torna extremamente difícil por



envolver uma reorganização simultânea de tudo. É como se mexer na mata além do costumeiro implicasse em mexer nas próprias idéias acerca do mundo, em alterar o comportamento para com parentes. É por isso que o modelo Achuar é ecologicamente conservacionista, deduzo. Por exemplo, se entendi Descola, nossa botânica projeta na floresta uma estrutura social com estratos superiores e inferiores, com predação e invasão, com parasitismo e conquista, evolução e transformação, tornando para nós perfeitamente pensáveis atos de destruição da natureza.

Se é assim, o cosmo Achuar é um esquema simbólico que limita o uso desequilibrado de recursos, que mantém excedentes em caráter virtual, que recusa a maximização. Em suma, os Achuar convertem-se em avatares da concepção segundo a qual os povos primitivos são máquinas de anular o tempo. São sociedades frias. Anulação do tempo e preservação indefinida de uma diferença se equivalem, de fato, para os físicos: a "forma específica sob a qual o tempo se introduz na física [é] a evolução em direção à homogeneidade" (Prigogine e Stengers, 1986:185). As sociedades que controlam essa tendência e permanecem "frias" precisam ser então dotadas de algum mecanismo de regulação que, como a cosmologia Achuar, ordene o fluxo de objetos que entram e saem, de modo a manter a estrutura, em outras palavras, de maneira a evitar o aumento de entropia. Os físicos, ainda uma vez, conceberam esses mecanismos que Maxwell imaginou como demônios que sonham em destruir a temporalidade (Wiener, 1970:88).

Os pequenos demônios imaginados por Maxwell são máquinas que, postadas nos pontos de contato de um sistema com seu exterior, regulam sabiamente os fluxos que ocorrem nesses pontos, como porteiros de um clube noturno que, selecionando quem entra e quem sai, mantêm a boa qualidade da clientela. No caso dos primitivos, esse demônio impediria a degradação da sociedade, quer via destruição dos recursos naturais, quer pela assimilação à sociedade envolvente. Em particular, os demônios de Maxwell deveriam reduzir a fricção interétnica que, gerando calor, transformam sociedades frias em sociedades quentes.

O problema com esse modelo é que ele não passa de uma ilusão. Com o correr do tempo, o próprio demônio sucumbe à entropia. Ele precisa receber informação para agir, o que envolve um fluxo entre ele e o ambiente. Como diz Wiener, o demônio "recebe um grande número de pequenas impressões, até cair numa certa vertigem, e ficar incapacitado de percepções claras: de fato, cessa então de atuar como demônio de Maxwell" (Wiener 1970:88).

## Dilemas da Razão Prática

A duração de um demônio de Maxwell, se não é eterna, pode, no entanto, ser prolongada, se ele é realimentado de fora, se não é abandonado à própria inércia. É como se seu discernimento tivesse que ser reforçado pela entrada de informação – recriação simbólica, troca com vizinhos, canais de comunicação com o movimento ecológico e indigenista. Se admitirmos essa visão, não precisaremos compartilhar o sentimento nostálgico com que Descola conclui seu livro: “o sentimento insidioso de regressão” de quem contempla uma máquina ilusória de anular o tempo. Passamos a reconhecer o caráter sempre ilusório dos mecanismos de estabilidade, e pensamos em como estabelecer contato com os demônios nativos. E o problema passa a ser: é possível articular estruturas locais, periféricas e equilibradas a um espaço global, centralizado e cujo ímpeto é converter toda diferença em energia e valor?

## BIBLIOGRAFIA

- BATAILLE, G. 1967. *Oeuvres Complètes*. VI. Paris: Gallimard.
- BECKERMAN, S. 1979. The Abundance of Protein in Amazonia: a Reply to Gross. *American Anthropologist* 81(3):533-60.
- BERGMAN, R.W. 1980. *Amazon Economics: The Simplicity of Shipibo Wealth*. Syracuse: Syracuse University Press.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. 1986. “Escatologia entre os Krahô – Reflexão, Fabulação” In *Antropologia do Brasil: Mito, História, Etnicidade*. São Paulo: Universidade de São Paulo e Brasiliense.
- CARNEIRO, R. 1961. “Slash-and-burn Cultivation Among the Kuikuro and its Implications for Cultural Development in the Amazon Basin” in *The Evolution of Horticultural Systems in Native South America* (J. Wilbert, org.). Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales: 47-67.
- CHAUMEIL, S.P. 1985. E'change d'Énergie. Paris: *Journal de la Société des Americanistes* LXXI: 143-158.
- DESCOLA, Philippe. 1986. *La Nature Domestique: Symbolisme et Praxis dans l'Ecologie des Achuar*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de L'Homme.
- GRANERO, F.S. 1986. Power, Ideology and the Ritual of Production in Lowland South America. *Man* 21(4):657-679.
- GROSS, D. 1984. Amazonia and the Progress of Ethnology. *Latin American Research Review*: 200-22.
- . 1975. Protein Capture and Cultural Development in the Amazon Basin. *American Anthropologist* 77:526-49.
- GUDEMAN, S. 1978. *The Demise of a Rural Economy*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- HENLEY, P. 1982. *The Panare: Tradition and Change on the Amazonian Frontier*. New Haven: Yale University Press.
- HUGH-JONES, C. 1980. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, S. 1980. *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

- JOHNSON, A. 1983. "Machiguenga Gardens" In *Adaptive Responses of Native Amazonians* (R. Hames e W. Vickers, orgs.). Nova Iorque: Academic Press; 29-64.
- LAKATOS, I. 1978. *The Methodology of Scientific Research Programmes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LATHRAP, D. 1968. "The 'Hunting' Economies of the Tropical Forest Zone of South America: an Attempt at Historical Perspective" In *Man the Hunter* (R. Lee e I. Devore, orgs.). Nova Iorque: Aldine Publishing Company: 23-30.
- \_\_\_\_\_. 1970. *The Upper Amazon*. Londres: Thames and Hudson.
- LEE, R. e DEVORE, I. (orgs.). 1968. *Man the Hunter*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1970. *O Pensamento Selvagem*. SP: Companhia Editora Nacional.
- LIZOT, J. 1977. Population, Ressources et Guerre chez les Yanomami. *Libre 77*(2).
- MAYBURY-LEWIS, D. (org.). 1979. *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press.
- MEGGERS, B. 1977. *Amazônia: a Ilusão de um Paraíso*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.
- PRIGOGINE, I. e STENGERS, I. 1986. *La Nouvelle Alliance. Métamorphose de la Science*. Paris: Gallimard.
- ROOSEVELT, A. 1980. *Parmana. Prehistoric Maize and Manioc Subsistence along the Amazon and Orinoco*. Nova Iorque: Academic Press.
- ROSS, E. 1978. Food Taboos, Diet and Hunting Strategy: the Adaptation to Animals in Amazon Cultural Ecology. *Current Anthropology* 19(1): 1-36.
- SAHLINS, M. 1968. "Notes on the Original Affluent Society" In *Man the Hunter* (R.B. Lee e I. Devore, orgs.). Chicago: Aldine Publishing Company.
- SEEGER, A. 1981. *Nature and Society in Central Brazil: the Suya Indians of Mato Grosso*. Cambridge: Harvard University Press.
- SEEGER, A., DA MATTA, R. e VIVEIROS DE CASTRO, E. 1979. A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras. *Boletim do Museu Nacional* 32:2-19.
- SRAFFA, P. 1960. *Production of Commodities by Means of Commodities*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STEWARD, J. 1963. "South American Cultures: an Interpretative Summary" In *Handbook of South American Indians* (J. Steward, org.). Nova Iorque: Cooper Square Publishers, vol. V:669-772.
- \_\_\_\_\_. 1976[1938]. "The Great Basin Shoshonean Indians: an Example of a Family Level as Sociocultural Integration" In *Theory of Culture Change*. Urbana: University of Illinois Press: 101-121.
- STEWARD, J. e MURPHY, R. 1977[1956]. "Tappers and Trappers: Parallel Processes in Acculturation" In *Evolution and Ecology* (J. Steward, org.). Urbana: University of Illinois Press: 151-179.
- WIENER, N. 1970. *Cibernética*. São Paulo: USP e Editora Polígono.

## O Teatro Ontológico Bororo<sup>1</sup>

EDUARDO B. VIVEIROS DE CASTRO

Finalmente se publica a monografia de J.C.Crocker sobre a cosmologia Bororo.\* Numerosos artigos sobre diferentes aspectos desta sociedade, alguns bastante influentes (Crocker, 1969, 1977a, 1977b, 1979), a prepararam. Desde a visita de Lévi-Strauss nos anos 30, os Bororo se tornaram um exemplo clássico da complexidade barroca e da sutileza dialética que uma “organização dualista” pode atingir; por isso, há muito se esperava uma análise em profundidade de arquitetura simbólica deste povo. *Vital Souls*, publicado vinte anos depois do trabalho de campo de Crocker, satisfaz esta expectativa, mesmo que parcialmente.

Ecoando o dualismo Bororo, o livro trata apenas de “metade” da cosmologia: o domínio do *bope*, o princípio metafísico que se opõe ao princípio-*aroe* como processo a estrutura, substância a forma, tempo e espaço, entre outras coisas. Um segundo livro é anunciado, onde o domínio do *aroe*, que recebe uma fascinante introdução na parte IV de *Vital Souls*, será amplamente descrito.

A despeito de uma bem-vinda análise do complexo xamanístico do *bope* e do simbolismo animal, o livro não traz grandes novidades etnográficas ou teóricas para quem estiver familiarizado com a literatura Bororo, em particular, com os artigos do próprio Crocker. Já para aqueles que estiverem enfrentando os labirintos Bororo pela primeira vez, o livro exige bastante. A intenção de

---

1. Este trabalho foi escrito, originalmente, em inglês para publicação em *Reviews of Anthropology*, 15(4), Outono de 1988. A versão em português é ligeiramente resumida e modificada.

\* CROCKER, Christopher, J. 1985. *Vital Souls: Bororo Cosmology, Natural Symbolism, and Shamanism*. Tucson: The University of Arizona Press, xiii + 380 pp.

apresentar os Bororo para não-especialistas (:12) talvez pudesse ser melhor realizada se nos aproximássemos desta sociedade pelo aspecto *aroe* das coisas, pois este nos leva mais diretamente a seu centro (físico, social, religioso). Idiossincrasias estilísticas e textuais, somadas à dificuldade intrínseca do assunto, tornam o percurso de *Vital Souls* uma empresa acidentada. A paciência e a argúcia do leitor são postas à prova até que o texto de Crocker nos permita discernir os contornos do universo simbólico Bororo – um universo cuja grandiosidade metafísica nada fica a dever a cosmologias como a grega ou a chinesa.

Entretanto, o resultado geral é mais que positivo. *Vital Souls* consolida um conjunto etnográfico extremamente rico e indica linhas de indagação fundamentais. Do ponto de vista teórico, o livro – uma mistura do venerável culturalismo americano com um pouco de estruturalismo – mostra o potencial da “antropologia simbólica”. A despeito da adesão do autor a certos clichês metodológicos (“variações concomitantes”, etc.:6-7), ele demonstra, não apenas a possibilidade, mas a necessidade de uma análise cosmológica que dispense o recurso a explicações sociologistas, causais ou expressivas. Não é pouco mérito ter produzido uma interpretação não-durkheimiana de uma sociedade que, à primeira vista, parece ter saltado das páginas de *Des Quelques Formes Primitives de Classification*. A ontologia Bororo, se bem entendemos a tese do livro, *não é* uma metáfora, um reflexo ou um efeito da organização social; antes, é a organização social, em suas instituições e tensões, que se revela como uma codificação específica de uma cosmologia que a engloba. As instituições sociais aparecem como pensamento social materializado; e este pensamento social é, antes de tudo, pensamento *tout court*. Como nos alerta Crocker, ao concluir sua exposição do simbolismo animal dos espíritos *bope*:

But one thing should be clear: whatever functional relevance to the stresses and sociological dilemmas in Bororo social relationships can be teased out of these various ‘natural’ codes and behaviors, there must be a certain material that can be understood only as thought, or as the agencies of a certain kind of thinking in which the world of natural forms is comprehended rather than interacted with for metamorphosed for social purposes the *bope*, that is, exist over and above whatever hidden purposes we might discover for them. They are not reducible to one or another kind of ‘language’ to talk about the more mundane aspects of human life (:193).

Talvez assim possamos achar a justificativa para a decisão de Crocker de tomar o discurso Bororo sobre a “Natureza”, ou a desordem, como a perspectiva privilegiada para nos introduzir a esta sociedade. Pois toda a maquiná-

## O Teatro Ontológico Bororo

ria social Bororo, com suas elaboradas engrenagens de nomes, privilégios clânicos, prestações cerimoniais, cujo correlato transcendental é o mundo dos *aroe*, existe apenas como artifício para enfrentar o mundo do devir – o mundo dos *bope* –, sempre antecedente e sempre onipresente, como a substância e o exterior do *socius*.

Os Bororo são um povo de tradição caçadora e coletora (mais alguma horticultura de milho), cuja população atual de 720 pessoas está distribuída em seis aldeias localizadas no sudoeste do planalto central brasileiro.<sup>2</sup> A região é ecologicamente diversificada, predominando os campos cerrados e, ao longo do rio São Lourenço (eixo do território Bororo), densas florestas-galeria. Embora cada aldeamento Bororo seja politicamente autônomo, ele pode ser considerado uma expressão equivalente – mesmo que, hoje, parcial – de uma Aldeia ideal, cuja forma é o paradigma da organização social e cosmológica. Esta Aldeia é circular e dividida por um eixo leste-oeste em duas metades “matrilineares” exogâmicas, os *Exerae* e os *Tugarege*. Cada metade se subdivide em quatro clãs que, por sua vez, se dividem em subclãs e em grupos domésticos. A afiliação aos clãs ou às unidades menores não deriva de regras genealógicas formuladas em termos de substância ou ancestralidade comuns. Cada unidade é concebida como uma “corporação” de *nomes*, como um agregado de seres de “essência lógica” idêntica (Crocker, 1979:265). Os clãs dividem o universo em oito direções e oito classes de seres que são os *aroe*, os “totens” clânicos. Este totemismo é puramente analógico-onomástico e não genealógico ou sacrificial. *Aroe* é um conceito que se refere às essências formais-nominais das espécies vivas e dos seres humanos individuais (onde é identificado com a alma, a respiração e o nome pessoal), designando ainda certos espíritos e as “almas” dos mortos. Estas últimas habitam o mundo de seus *aroe* clânicos: um domínio subterrâneo e gelado, despidido de qualquer dinamismo e indiferente aos processos de vida cotidiana dos viventes. Os *aroe* são formas lógicas, identidades puras espacialmente inscritas, “espíritos da classificação” (:36). Os *aroe* de cada clã são representados, principalmente, por emblemas – ornamentos, canções, nomes – cujo usufruto é zelosamente controlado. A vida cerimonial Bororo gira em torno de representações dos *aroe* patrocinadas pelos clãs.

A oposição entre o centro e a periferia da aldeia não é menos fundamental que aquela entre as metades. As casas na periferia do círculo aldeão voltam-

---

2. Atualizo os números de Crocker.

se para uma praça cerimonial em cujo centro está a “casa dos homens”, dividida em uma metade *Exerae* e uma *Tugarege*, que abriga os rapazes solteiros. A residência pós-marital é uxoriocal o que, somado à “matriilinearidade” dos clãs localizados na circunferência, confere à periferia uma conotação marcadamente feminina e “profana”. Além da exogamia de metade, não há outras regras prescritivas de aliança matrimonial interclânica. As relações de parentesco consagúneo são reconhecidas bilateralmente e distinguidas da afiliação onomástica às corporações clânicas. As alianças matrimoniais são subordinadas a um sistema mais abrangente de trocas cerimoniais que criam uma “solidariedade orgânica simbólica”: o desempenho recíproco de representações rituais dos *aroe* e a representação de mortos de uma metade por membros da metade oposta.

Conforme o característico estilo Bororo de inversão simbólica, os *aroe* de um clã devem ser representados por membros da metade oposta: os emblemas e as “essências totêmicas” de cada clã, assim, só se atualizam na representação dos “outros”. Tais laços de reciprocidade se estabelecem entre cada clã e vários outros da metade oposta, servindo de base para outras transações materiais e matrimoniais. Durante os ritos funerários e de iniciação masculina, a intervenção da metade oposta é tão essencial quanto no casamento. O pai e o iniciador de cada homem são da metade oposta à sua, assim como o é seu “substituto” póstumo, o *aroe maiwu* (“alma nova”), que se torna um “filho” dos pais do falecido e, nessa qualidade, assume os deveres rituais deste. Tal sistema de substituição póstuma é a instituição básica da sociedade Bororo (:280) e o coroamento lógico da “representação pelo outro” que a caracteriza. Suas implicações estruturais são fundamentais: a continuidade uterina dos clãs é cortada por uma sucessão ritual “patrifilial” (um homem é substituído por outro da metade de seu pai e, assim, este substituto virá a ser “filho” de um homem de sua própria metade materna). Isto reforça a disjunção e a complementaridade entre centro e periferia, ritual e cotidiano, homens e mulheres, ao mesmo tempo que cria uma interdependência simbólica entre as metades e clãs, de forma a inibir qualquer ressonância “jurídica” do tipo unilinear clássico. A ausência de conflito na vida pública Bororo (inusitada na paisagem centro-brasileira) talvez possa ser atribuída a esta complementaridade especular: a pessoa Bororo é construída de tal forma que sua “essência”, seu nome-*aroe*, só existe plenamente depois de morto seu suporte individual, quando é representada por um outro. Tais são a vida e a morte Bororo vistas sob o signo dos *aroe*, estas formas e identidades puras cuja circulação tece a teia social.

## O Teatro Ontológico Bororo

O *bope* é o outro grande princípio cosmológico, cujo antagonismo com o *aroe* constitui a dialética universal Bororo. Ele define o domínio da vida e da morte orgânicas, da Natureza concebida como geração e corrupção, violência e mudança, matéria e atividade. Os espíritos-*bope* habitam a superfície terrestre e os ares e intervêm ativamente nos negócios humanos, responsáveis que são pela substância da vida: a concepção, a morte, os desejos da carne, os ritmos naturais, os eventos meteorológicos e os desastres em geral. Nos seres vivos, o princípio-*bope* manifesta-se no *raka*, "sangue", ou força vital, que faz cada ser agir conforme sua natureza. O componente-*aroe* seria estéril e indiferente sem o *bope*, princípio de eficácia ou diferença, *conatus* vital. Os *bope* são os senhores do tempo e do devir, "espíritos da metamorfose", fluidos, evanescentes, protéicos e amorfos (:132) – o oposto da imutabilidade categorial dos *aroe* – e principais responsáveis pela aflição humana.

Se os *aroe* remetem à metáfora e ao totemismo, os *bope* são criaturas da metonímia (:99,127,213) e do "sacrifício".<sup>3</sup> Os Bororo mantêm suas relações com os *bope* através do *bope ure*, "comida dos *bope*", um sistema de oferendas que inclui a maioria dos animais comidos pelos Bororo, e que são oferecidos aos espíritos sob pena de retaliação destes. A violação das regras alimentares do *bope* é a causa mais comum de morte. O significado dos poderes do *bope* é uma questão central de *Vital Souls* (:134,254). Para respondê-la, Crocker analisa o simbolismo animal implicado nas oferendas alimentares, o xamanismo do *bope*, a morte e a aflição em geral. Sua conclusão mostra como a dialética *aroe/bope* determina a condição humana como algo eminentemente paradoxal, e é este paradoxo que dá o título ao livro: os humanos são "alvas vitais", sínteses impossíveis de forma e fluxo, nome e substância, identidade e diferença, *aroe* e *bope* (:212,280,288).

O xamanismo Bororo deriva desta cosmologia. À diferença das demais sociedades do Brasil Central, nas quais as organizações dualistas e a complexidade institucional (classes de idade, grupos de nomes, associações cerimoniais) não se acompanham por uma grande elaboração do xamanismo, o dualismo Bororo manifesta-se, também, neste domínio. Existem dois tipos de xamãs, recrutados cada um de uma das metades exogâmicas, que fazem a mediação entre os humanos e os princípios antagonistas *bope* e *aroe*. O *bope* é assunto do xamã *bari*, o *aroe* o é do *aroe ettawa-are*, especialista que Crocker não viu atuar e que supôs extinto. O dualismo xamanístico Bororo, que há

---

3. Crocker discorda da caracterização dos ritos do *bope* como "sacrifício" (:152). Ver adiante, nota 9.



décadas vinha intrigando os etnógrafos (Colbacchini & Albisetti, 1942 [1925]:121), recebe uma interpretação convincente em *Vital Souls*, a partir sempre de uma análise da dialética *aroe/bope* em suas diversas expressões. A suposta extinção dos xamãs do *aroe* fornece o pretexto a uma hipótese (:322-332) que, conquanto interessante, não parece ter sido confirmada pelos fatos. Poderíamos parafraseá-la dizendo que o conceito de *bope* fornece à filosofia Bororo um instrumento particularmente apropriado para pensar a história: pois a história é a província do *bope*, como a estrutura o é do *aroe* (:125, 132).

É, certamente, no horizonte do xamanismo sul-americano, cuja bibliografia está rapidamente se expandindo, que podemos situar a contribuição mais importante de *Vital Souls* para a etnologia. Crocker demonstra com especial felicidade como o xamanismo não pode ser pensado nos termos da bruxaria africana, ou, de modo mais geral, a partir de uma teoria analógico-expressiva da religião (:19-26). Os xamãs Bororo não exprimem nem intervêm sobre tensões sociológicas; eles não são nem médicos, nem vítimas morais. Ao contrário, são atores em um teatro ontológico, cujo cenário é cósmico, e onde a sociedade é apenas mais um elemento da peça, não seu *script* cifrado. Isto convida à reflexão e, *cum grano salis*, pode ser estendido a outras sociedades sul-americanas.

Os Bororo são um dos poucos grupos indígenas da América do Sul tropical cuja presença há muito marca a etnologia mundial. Junto com os antigos Tupinambá e os modernos Yanomami, que ingressaram no imaginário ocidental como, respectivamente, canibais e *fierce people*, os Bororo também são célebres não por sua belicosidade e sim como autores de um clássico do pensamento pré-lógico: "Nós somos araras". Esta frase, registrada por Von den Steinen em 1894, foi incorporada aos anais do debate entre "intelectualistas" e "simbolistas" (Skorupski, 1976), juntamente com os gêmeos-pássaros dos Nuer, sobre se esse tipo de formulação deve ser visto como "metáfora" ou como "participação primitiva". A frase foi citada por Durkheim e Mauss, Lévy-Bruhl, Lowie, Vygotsky, Geertz e outros; e a interpretação de Crocker, que opta pela metáfora (1977a), já se encontra assimilada à corrente de discussão (Sperber, 1982:152-153). Além desta duvidosa honra – que não faz justiça às coisas muito mais complexas que os Bororo também dizem –, esta sociedade se tornou famosa na antropologia graças a um magistral capítulo de Lévi-Strauss nos *Tristes Tropiques* e ao lugar central que sua mitologia ocupa nas *Mythologiques*. Em mais de um sentido, os Bororo foram representados como o tipo ideal de sociedade primitiva pelo pai do estruturalismo, já pelo alto

## O Teatro Ontológico Bororo

grau de isomorfismo entre seus diferentes planos simbólicos, sua elaborada rede social interna, já por sua capacidade de introjetar e de impor uma mais-valia simbólica sobre toda diferença possível, seu estilo cristalino de projetar seus princípios cosmológicos sobre o espaço, seu onipresente dualismo, sua cerrada dialética Natureza/Cultura e, por fim, sua avaliação, no mínimo, ambígua do devir histórico (ver *Vital Souls*:319). Os Bororo parecem ilustrar um tal grau de *artificio*, que Lévi-Strauss chegou a arriscar uma hipótese sobre uma fundação contratual deliberada de sua organização social (1984:184-185). Por isso mesmo, esta organização esteve no centro de uma análise controvérsida e famosa que sugeria o mascaramento de contradições e de assimetrias latentes por um modelo consciente que impunha a ilusão de uma perfeita reciprocidade (Lévi-Strauss, 1958, caps. VII e VIII).

Em suma, os Bororo são um *locus classicus* do estruturalismo, que ilustram um aspecto crucial desta teoria, aquele que distingue e articula modelos conscientes e inconscientes, ao mesmo tempo que funda a vontade social de ordem sobre contradições estruturais. Mesmo que as contradições suspeitadas por Lévi-Strauss (triadismo submerso no dualismo, endogamia de subclãs hierarquizados disfarçada em exogamia de metades) não tenham sido confirmadas (Crocker, 1969), *Vital Souls* mostra bem como toda a filosofia Bororo conspira para conciliar os dois princípios antagônicos, *bope* e *aroe*, necessariamente contraditórios e contraditoriamente necessários, em busca assintótica de uma ordem perfeita. As incongruências indomesticáveis da experiência humana são múltiplas, a atividade humana consiste em impor formas em fluxos que estão sempre ameaçando transbordar delas; toda simetria injetada no real cria uma assimetria adicional e, portanto, toda unidade é um compromisso instável; a violência e o pensamento são faces de uma mesma moeda. A proliferação minuciosa dos mecanismos conceituais Bororo – inversões lógicas, vertiginosas construções em abismo, *loops* especulares e uma ênfase particular na mediação – exprime essas contradições enquanto tenta domesticá-las. O que é notável na cosmologia Bororo é, precisamente, uma capacidade extraordinariamente refinada de *conceitualizar* estas questões e uma obstinada determinação de atingir o fechamento lógico de seus axiomas. Ao fracassar gloriosamente nesta última empresa, a cosmologia Bororo parece uma “prova” antropológica do teorema de Gödel, formalmente tão engenhosa como ele e, como ele, demonstrando a incompletude necessária de todo esforço formal (ver Crocker, 1977b:190-4).

Os Bororo são, também, o tema de um empreendimento único na etnografia sul-americana, a *Enciclopédia Bororo* (Albisetti e Venturelli, 1962, 1969,

1976; Colbacchini e Albisetti, 1942 [1925]). Os missionários salesianos, entre os Bororo há quase um século, lançaram-se ao trabalho paradoxal de “exterminar metodicamente a cultura indígena” (Lévi-Strauss, 1955:246), ao mesmo tempo que tentavam uma compilação *completa* desta cultura numa enciclopédia de cerca de 2500 páginas cobrindo, desde os nomes pessoais, aos estilos de decoração cerimonial, o panteão espiritual, a música, a cestaria, a botânica e o que mais se imaginar. A obra resultante é de valor inestimável, um repositório de informações que servirá a gerações de Bororo e de antropólogos. A *Enciclopédia* é hoje o centro de gravidade do que é quase uma subdisciplina do americanismo, a “bororologia”, algo esotérico para os leigos (como eu), mas que envolve um número bem maior de especialistas do que Crocker nos deixa suspeitar. A subdisciplina continua a produzir numerosos artigos e teses, enquanto debates sutis têm lugar entre seus praticantes, sendo o mais conhecido aquele que opôs Lévi-Strauss aos salesianos.

Talvez seja aqui o momento de registrarmos os problemas mais sérios de *Vital Souls*. A intenção de escrever um livro acessível a não-antropólogos (:12) não justifica um uso do presente etnográfico que, praticamente, ignora os vinte anos transcorridos entre a pesquisa de campo e sua publicação. Neste ínterim, não só os Bororo, como sua etnologia cresceram bastante. A população Bororo já não é de 500 pessoas (:29), mas de 720, uma taxa razoável de aumento.<sup>4</sup> E, embora sua sociedade continue a sofrer grandemente com a brutalidade da expansão capitalista brasileira, defini-la como moribunda é falso e injusto para com os Bororo. No epítáfio à página 265, Crocker lamenta:

The Indians of South America have been dying for over three centuries, and now the whole tragic process is nearing its end. The survivors realize the societies which formerly gave coherence to their lives are putrifying or defunct. Their remaining choice is to die or to acculturate.

Além de demasiado pessimista, chegando até ao mau-gosto vocabular, este modo de pensar é simplista em sua generalização e equivocado na aparentemente clara (sombria) alternativa que oferece aos índios “morrer” ou “aculturar-se” (cf. a discordância discreta de Maybury-Lewis no prólogo, p. xiii).

---

4. Em 1983, a publicação *Aconteceu/Povos Indígenas no Brasil* (CEDI-São Paulo) registra 697 Bororo em seis aldeias (:261). Na edição de 1985/6, dá um mínimo de 708 indivíduos. Sylvia Caiuby Novaes, da USP, deu-me o total de 720 por volta de meados de 1986. Crocker também estima (:29) que a população Bororo seria de 50.000 antes da invasão européia. Isto me parece algo exagerado. Nem no livro, nem em sua tese de 1967, o autor nos informa sobre as fontes ou critérios deste cálculo.

## O Teatro Ontológico Bororo

Afirmar que seu conservadorismo levou os Bororo a “choose to die as a people” (:332) é, talvez, o fruto de uma certa ingenuidade, que toma o pessimismo dos velhos Bororo como sintoma da decadência de uma cultura. Acontece que todo conservadorismo tende a ser pessimista, o que nem sempre o impede de ser resistente e, ao mesmo tempo, inventivo. *Plus ça change...*

A formulação da questão como sendo de “escolha” mal esconde, ainda, uma concepção fortemente *passiva* da sociedade Bororo, pois a escolha termina sendo, nos termos de Crocker, entre morrer e morrer, visto que, para o autor, “aculturação” significa morte cultural. Ademais de reproduzir uma típica miopia etnológica de décadas passadas,<sup>5</sup> o autor mostra pouca familiaridade com a situação atual, de luta e resistência, de muitos povos indígenas sul-americanos, e parece professar uma concepção de cultura singularmente pouco sofisticada. Uma cultura é um conjunto de respostas para as questões a que a história obriga uma sociedade a se pôr; se as questões mudam, a cultura mudará sem, necessariamente, se desintegrar. Infelizmente, muitas culturas não tiveram o tempo suficiente para alterar suas respostas, pois as questões colocadas eram demasiado absurdas. Mas tal não é o caso dos Bororo que, não apenas continuam a sobreviver como povo, mas cuja opção pela “aculturação” *não impediu* que mantivessem ou restaurassem a instituição do *aroe ettawa-are*, aquele xamã que oficia os ritos fúnebres, onde a morte individual é posta a serviço da reprodução do majestoso palácio ideológico que é a sociedade Bororo encarnada em seus *aroe*. O desaparecimento do xamã do *aroe* é o fato estratégico para o argumento de Crocker em favor do suposto suicídio cultural Bororo (:329-31). Com a extinção destes xamãs, os Bororo estariam extinguindo a própria idéia de sua sociedade; só o mundo selvagem do *bope* restaria. Este não é, absolutamente, o caso, e os Bororo não carecem do *requiem* de Crocker. Por tudo isto, o presente etnográfico adotado nos parece duplamente inapropriado.

Do mesmo modo, afigura-se-nos estranha a omissão de referências aos estudos dos etnólogos que têm trabalhado com os Bororo desde os anos 60. Alusões à escassez de espaço não convencem (:12-13). Se se afirma que a bibliografia inclui trabalhos não citados no texto, por que não abrir ali um lugar

---

5. Nimuendaju e Schaden para os Guarani, Wagley e Galvão para os Tenetehara, Huxley para os Kaapor, Da Matta para os Gavião, todos terminavam suas monografias com um prognóstico sobre a iminente extinção do povo estudado. Em quase todos os casos acima, a história se encarregou de desmentir esta previsão (ver Wagley, 1977, para uma autocrítica lúcida desta tendência e, também, o prefácio de Da Matta em Matta & Laraia, 1978 [1967]).

para os trabalhos de Z. Levak (1971), R. Viertler (1976, 1979), S. Novaes (1980, 1981)? Não sabemos as razões que levaram Crocker à não-publicação de sua tese de 1967, que contém o essencial dos materiais de *Vital Souls*; mas, certamente, o que foi escrito neste intervalo, sem deixar de testemunhar a importância seminal de sua tese e artigos, está longe de ser uma repetição ou adição menor ao trabalho de Crocker. Menos séria, mas também irritante, é a falta de menção aos estudos sobre os outros grupos centro-brasileiros que tematizam aspectos diretamente relevantes para a argumentação de *Vital Souls*. É verdade que Crocker escreveu o melhor artigo comparativo da coletânea Jê-Bororo editada por Maybury-Lewis (1979), e que seria injusto exigir uma repetição do que ali é dito. Mas não custaria muito indicar na bibliografia, mais uma vez, as teses e livros de seus colegas sobre os Kayapó, Suyá e Timbira. De modo geral, aliás, a bibliografia de *Vital Souls* é escassa em referências à etnologia sul-americana e cita muito poucos trabalhos recentes. A impressão que se tem é a de um livro escrito há algum tempo atrás, alheio ao diálogo com seu contexto intelectual, afora algumas passagens perfunctórias.

Finalmente, é lamentável que um livro tão cuidadosamente produzido erre, sistematicamente, na grafia de palavras em português; que “marine animals” tenham ido parar num rio do planalto central (:70); e que os Sharanahua, tribo Pano do Peru, tenham sido confundidos com os Tenetehara, Tupi do Maranhão (:164). E um ponto técnico adicional: a caracterização da metafísica Bororo como “nominalista” (:33), devido a que os *aroe*, correlatos transcendentais dos entes, são concebidos como ligados aos nomes das coisas, vai de encontro a todos os usos correntes do termo “nominalismos” em filosofia (cf. também Crocker, 1977b:164, e a crítica de Dumont, 1983:217 n.21). A referência aos *aroe* como “Platonic ideals” (:268) consolida o equívoco: se os Bororo são “platônicos”, um rótulo não de todo impróprio, eles não podem ser, ao mesmo tempo, nominalistas.

A apresentação de Maybury-Lewis situa *Vital Souls* no contexto do projeto Harvard/Museu Nacional de estudo dos povos Jê e Bororo, que se realizou nos anos 60. Este projeto, que se dispunha a retomar as etnografias pioneiras de Nimuendaju e a examinar as intuições teóricas de Lévi-Strauss sobre a estrutura social daqueles povos, foi responsável por uma renovação da etnologia brasileira, tendo gerado um conjunto muito rico de teses, artigos, e livros, dentre os quais se destaca a coletânea *Dialectical Societies* (Maybury-Lewis, 1979), que deve ser consultada como pano de fundo para a problemática desenvolvida em *Vital Souls*. As intenções comparativas que animavam o projeto não chegaram a adquirir consistência, em parte por causa de dissen-

## O Teatro Ontológico Bororo

sões teóricas internas. Não obstante, a empresa conseguiu estabelecer a existência de uma meta-estrutura sócio-cosmológica Jê. Maybury-Lewis, aqui (:xii), reivindica uma relação direta entre os materiais Bororo e a paisagem Jê. Não estou certo de que Crocker concordaria inteiramente com isso. Embora os Bororo partilhem com os Jê uma quantidade de traços – aldeias circulares, uxori-localidade, oposição sexual ligada a um dualismo concêntrico, cerimonialismo “sociológico” muito desenvolvido, importância das relações de nomeação, dualismo cosmológico, etc. –, sua organização social parece estar elevada a uma potência de complexidade bem maior e sua cosmologia apresenta fortes analogias com complexos não-Jê, na mitologia, no xamanismo, na escatologia pessoal e nas teorias sobre a alma.<sup>6</sup> O funcionamento da oposição *aroe/bope*, onde os *bope* “são” *aroe* e vice-versa, e todo o sistema de inversões rituais, dão a impressão de que os Bororo são a única sociedade centro-brasileira que é, *verdadeiramente*, “dialética”. O dualismo dos Jê, então, pareceria uma versão fraca do sistema Bororo (Crocker, 1979:249).

Os Jê e Bororo coincidem, entretanto, em um aspecto particular, de importância estratégica para a antropologia. Originalmente descritos como apresentando descendência unilinear, as pesquisas do grupo Harvard/Museu Nacional concluíram que tal caracterização era, ou errônea (Kayapó, Timbira), ou de valor limitado (Xavante, Xerente), ou basicamente imprecisa, por atribuir um caráter genealógico a corporações fundadas em outros critérios (Bororo). E assim, estas sociedades foram fundamentais para uma crítica dos “modelos africanos” de um ponto de vista sul-americano. Os trabalhos de Crocker são especialmente cruciais neste sentido, pois eles demonstram que uma sociedade tão evidentemente “matrilinear” como os Bororo não é, nem tão matrilinear assim, nem analisável de modo preciso com a ajuda deste conceito, pois é o próprio vocabulário genealógico-africanista que deve ser aqui descartado. Isto pode ser verificado nas páginas 30-32 de *Vital Souls*.

---

6. Penso, particularmente, na cosmologia Tupi-Guarani. A idéia de que os Bororo estariam a meio caminho entre os Jê e os Tupi, já foi, aliás, aventada por Lévi-Strauss para o domínio da mitologia (1964: 151; 1971: 546, 551). O destino póstumo especial do *bari*, a concepção da pessoa em termos de uma oposição entre nome-sopro-alma, de um lado, e corpo-sangue-comida, de outro, bem como o lugar de destaque dado ao simbolismo canibal, tudo isto evoca figuras Tupi-Guarani. Por outro lado, pesquisas recentes entre os Jê do norte (Maria Elisa Ladeira, Gustaf Verswijver, Vanessa Lea) têm sugerido uma similaridade muito maior entre a organização social destes povos e o padrão Bororo de grupos corporados situados na periferia do círculo aldeão e associados a um repertório de nomes e emblemas.

Por outro lado, se a “teoria da descendência” rende pouco entre os Bororo (e Jê), a “teoria da aliança” enfrenta dificuldades que são ainda mais interessantes. Os Bororo e Jê, a despeito de serem um exemplo extremo do princípio Lévi-straussiano da reciprocidade e de demonstrarem a idéia de que a troca pode ser tão efetiva quanto a sucessão unilinear para a reprodução da sociedade, *não* mostram figuras prescritivas na esfera do casamento. A aliança matrimonial não segue uma fórmula elementar de troca, restrita ou generalizada, e o parentesco não é o código central para a realização da reciprocidade. Temos aqui “estruturas elementares de reciprocidade” (Overing Kaplan, 1981) que não são estruturas elementares de parentesco, visto que a maioria das terminologias Jê e Bororo são do tipo Crow-Omaha. Lévi-Strauss reconheceu esta dificuldade (1958, cap. VI, 1984:182), sem conseguir resolvê-la. Crocker e seus colegas demonstraram como as relações de nominação e as transações rituais englobam e determinam as terminologias de parentesco e as estratégias matrimoniais. A identificação do verdadeiro nível de “elementariedade” destes sistemas sociais destruiu, *en passant*, o fetichismo do parentesco como nível “dominante” de sociedade primitiva.<sup>7</sup>

Este é o horizonte de *Vital Souls* que, entretanto, não se detém sobre a organização social Bororo, tomando antes seu “avesso”, isto é, sua relação com o *bope*. No “Prólogo”, o autor apresenta a história de sua pesquisa, as questões teóricas que o guiaram, faz um breve sumário da etnografia Bororo e declara sua intenção de discernir como os Bororo “understand the flux of individual lives in terms of what they call the *bope*” (:13). Segue-se uma “Introdução”, onde os problemas teóricos dos estudos sobre o xamanismo são discutidos, e um esboço muito útil da organização social e da cosmologia Bororo nos é apresentado. Crocker afirma que todas as sociedades indígenas americanas (e siberianas) exibem um complexo xamanístico similar e se pergunta por que as explicações sociológicas da bruxaria africana foram mais bem-sucedidas que tentativas análogas de explicação do xamanismo. Em linhas gerais, a resposta é que a “analogia orgânica” prevalece nas sociedades “com bruxaria” (africanas, indo-européias): nelas, corpo, sociedade e cosmos inter-simbolizam-se e o fundamento de toda desordem ou patologia é uma moralidade, em última instância, sociológica. Para este macrotipo de cosmologia, o

---

7. Por outro lado, os sistemas terminológicos e de casamento entre os Jê e Bororo continuam a oferecer enigmas apenas parcialmente explorados. Sua dependência ante as relações de nominação e de troca cerimonial não explica todas as questões que levantam.

## O Teatro Ontológico Bororo

paradigma tradicional é suficiente; desde Durkheim até Mary Douglas, ele emprega uma matriz sociológico-simbolista de interpretação: a bruxa, o drama social, a metáfora somática, etc. Comparado a este paradigma, o xamanismo ameríndio e as teorias da aflição a ele associadas aparecem como singularmente mecanicistas, deterministas, amorais e “a-sociológicas”. A bruxaria recebe pouca ênfase, a associação mais difundida entre aflição e intencionalidade humanas depende de uma moralidade mais “ecológica” que “sociológica”, notadamente, da violação de interditos na caça ou na preparação da comida (:23-24). O problema, diz Crocker, é que todos os estudos sobre o simbolismo das regras alimentares em nosso continente tomaram por modelo a “analogia orgânica”, que não vigora nas cosmologias “xamanísticas”. A verdadeira questão, portanto, é a de sabermos “how shamanism and food codes relate to canons of human morality” (:25). Este é o tema do livro e o ponto central da tese de Crocker.

O que Crocker está fazendo, aqui, é transferir a crítica aos “modelos africanos” para o plano da cosmologia. Vimos como o que se poderia chamar de “analogia genética” – a noção de grupo corporado genealogicamente concebido – é inadequada para entendermos a organização social Jê e Bororo; o mesmo se dá com a “analogia somática” na explicação do xamanismo e da doença. O corpo não é um microcosmo da sociedade, a Natureza não é uma metáfora da Cultura. Estes aspectos se confrontam, mais do que se simbolizam, dentro de um contexto cosmológico totalizante que os engloba. A ética ameríndia estaria, assim, mais próxima das éticas ontológicas de tipo espinozista que da moralidade durkheimiana.

Se o argumento de Crocker é inteiramente válido para outras sociedades ameríndias, esta é uma questão em aberto. Penso que ele subestima a importância de uma feitiçaria “sociológica” encontrada em vários pontos (Mundurucu, Alto Xingu, alguns Jê). Do mesmo modo, estudos recentes mostram a articulação crucial do complexo xamã-feiticeiro com categorias de classificação sócio-política, bem como iluminam o papel do ritual na produção e coordenação de processos fisiológicos, sociológicos e cosmológicos (ver a brilhante tese de Albert, 1985, sobre os Yanomami). Mas, Crocker parece estar basicamente certo ao generalizar, a partir dos Bororo, sugerindo que o xamã americano opera diretamente sobre o tempo, o espaço, a forma, a identidade e a alteridade; ele é o vetor de um esquematismo filosófico, mais que uma alegoria sociológica. E isto é mais uma peça para o *dossier* da etnologia americanista recente, que começa a se dar conta da necessidade de repensar radicalmente conceitos tão básicos como o de “sociedade”.



A parte I de *Vital Souls* analisa a lógica Bororo da substância: o *bope* em sua manifestação como *raka*, uma energia que existe em quantidade finita em cada indivíduo e que anima todos os seres vivos. Sua conservação é o objeto de numerosas regras, sua perda é a causa eficiente de toda morte. A termodinâmica do *raka* subjaz às concepções da procriação, da hereditariedade, do temperamento individual, da doença, da dietética, da sexualidade e da morte. Seu regime não deixa de evocar as cosmologias norte-amazônicas, onde a energia cósmica é um “bem-limitado” de circulação ritualmente controlada.<sup>8</sup> O conceito de *mori-xe*, “vingança”, que regula todas as trocas entre Natureza e Sociedade e que intervém, decisivamente, no sistema funerário, repousa, também, sobre a noção de *raka* (:58-59, 280 e ss.).

A articulação-disjunção entre a procriação física, ligada ao *raka* e à unidade conjugal, e a produção ritual do *aroe*, ligada à nominação e aos irmãos cruzados dos pais, constitui a pessoa Bororo como síntese instável de um “natural self” e de um “social self” (:67). Este dualismo pessoal é um traço difundido no Brasil Central (Melatti, 1976 [1968]). O *raka*, enquanto substância do parentesco, possui um potencial limitado de constituição de identidades coletivas, definindo, sobretudo, as relações entre os sexos, em particular, o casamento. Os clãs não são unidades de “sangue” (de *raka*), mas unidades de “alma” (de *aroe*). Por isto, o grupo doméstico, substrato empírico dos clãs, é a arena onde se defrontam o *raka* e o *aroe*, a produção orgânico-serial de indivíduos e a perpetuação nominal-espacial das *personae* clânicas. O grupo doméstico vê-se, assim, sobrecarregado de tensões estruturais e o resultado é uma enorme instabilidade matrimonial entre os Bororo (que, como disse Crocker em algum lugar, “sacrificam a paz doméstica à paz pública”).

Esta análise do *raka*, a despeito de alguns trechos pouco claros,<sup>9</sup> ilumina de forma original a dinâmica social Bororo, desde os paradoxos inerentes à

- 
8. A concepção Bororo, contudo, parece dar mais peso a uma entropia constitutiva do *raka* nos corpos individuais: irreversibilidade temporal no dispêndio do *raka*, a idéia de que toda morte tem por causa eficiente a perda de *raka* (:54). Vale também notar que, ao contrário de outras teorias nosológicas ameríndias, onde a contaminação sexual (ou por homicídio) envolve a absorção maléfica de sangue alheio (onde a poluição é um excesso de substância alheia), a teoria Bororo implica sempre uma *perda* de substância própria.
  9. Especificamente, afirma-se (:50) que os filhotes de qualquer espécie, humanos inclusive, estão sobrecarregados de *raka*, enquanto nas páginas 61 e 100, é dito que o *raka* de crianças pequenas é fraco ou em pequena quantidade. A afirmação de que a comunhão de *raka* se restringe à unidade conjugal, ou aos pais e filhos pequenos (:66, 81), parece inconsistente com a associação entre *raka* e fraternidade, *raka* e grupo doméstico.

## O Teatro Ontológico Bororo

relação entre os sexos, até a singular combinação de solidariedade entre afins do mesmo sexo e conflito endêmico entre *siblings* do mesmo sexo, que inverte o padrão mais comum no continente (Shapiro, 1985:2).

A parte II é o cerne do livro, onde o conceito de *bope* e o simbolismo natural associado a ele são examinados. Percebe-se aqui como o sistema *aroe/bope* é *sui generis*, irreduzível a pares análogos de outras cosmologias. Se, por um lado, evoca o *yin/yang* chinês, na sua complementariedade exaustiva e na sua correlação com os sexos (pois o *aroe* é "mais" masculino, o *bope* "mais" feminino – :180), por outro lado, os Bororo assumem uma heterogeneidade radical entre os dois princípios e uma infusão assimétrica de valor na dicotomia (:267, 313). Note-se, ainda, que os princípios são "reificados" em espíritos com existência autônoma. Outra analogia possível seria com a distinção aristotélica entre forma e matéria; mas os *bope* possuem uma dinâmica intrínseca que tende a extrapolar este esquema. Talvez o paralelo mais interessante seja com a oposição platônica entre o Ser (o *aroe*) e o Devir (o *bope*). Contudo, no caso Bororo, o oposto do mundo das Idéias não é um mero mundo de cópias ou simulacros; os *bope* não são *aroe* imperfeitos e não há englobamento unilateral do Devir pelo Ser. Na verdade, os *bope*, enquanto *conceitos* do movimento vital, são *aroe* e, assim, são contados entre as espécies de um dos clãs da metade ligada ao *bope* (a outra o é ao *aroe*:125-126, 198-201). De outro lado, os *aroe* "são" *bope*, não só em virtude de sua natureza excessiva em relação ao mundo das cópias terrestres (e a *epítome* dos *aroe* é o *aje*, um espírito com todas as características de um *bope*), como porque o poder último da existência lhes cabe, já que constituem a essência de todas as coisas (:313-314). O que se aplica aos *aroe* e *bope* vale para toda a filosofia Bororo:

This culture posits its intellectual and social organization on the assumption that everything exists by reason of an internal dialectic. In every possible abstract mode it is itself and its own antithesis (:134).

Talvez pudéssemos dizer que cada coisa só é *completamente* ela mesma no "momento" de sua antítese. *Vital Souls* é uma longa demonstração disto: existem selvagens dialéticos.

O que parece estar em jogo no sistema *aroe/bope*, é um esforço de resolução do problema geral da diferença ontológica. No momento-*aroe*, a diferença entre as coisas é subsumida pela identidade (das coisas a seu conceito); os "espíritos da classificação" são espíritos da identificação. No momento-*bope*, a identidade é subordinada à diferença; os "espíritos da metamorfo-

se” fazem as coisas virem a ser e deixarem de ser, fazendo-as agir conforme suas naturezas específicas: e agir é modificar. Os *aroe* concernem identidades e representações; os *bope*, diferenças e transformações. Conseqüentemente, o mundo dos *aroe* é representacional, atualizando-se em rituais sociológicos, onde grupos discretos *transformam-se em representações*, mediante emblemas e os ofícios de um xamã “sacerdotal”. O complexo do *bope* é sacrificial, aproximando os homens da Natureza, mediante oferendas de carne aos espíritos e a ação de um xamã que *representa uma transformação* ao encarnar “magicamente” o *bope* (:267, 273).<sup>10</sup>

Segue-se, então, uma análise do simbolismo dos animais que são “comida dos *bope*”, daqueles que são “eles mesmos *bope*”, e dos que são “agouros do *bope*”. As teorias clássicas das anomalias classificatórias (Douglas, Leach, Bulmer) e a noção de classificação politética (Wittgenstein *via* Needham) são discutidas. O ponto central desta seção consiste no exame das associações entre os animais “comida do *bope*”, as mulheres, a sexualidade e o canibalismo. Suge aqui, então, uma ambigüidade essencial da condição humana: os humanos são “comida de *bope*”, mas também *comem* esta comida (i.e., os animais “comida do *bope*”). O imaginário do canibalismo, fundamental em todas as cosmologias sul-americanas, subjaz também ao sistema simbólico Bororo.

A parte III é uma análise detalhada do *bari*, o xamã do *bope*, tematizando seu recrutamento, iniciação, poderes e atributos. O estatuto cosmologicamente ambíguo do *bari* – um “anti-homem” (:220), ao mesmo tempo, anti-social e indispensável à sociedade – recebe um tratamento excelente nesta parte, que traz os materiais etnográficos mais ricos do livro. A abertura do capítulo 7 é um exercício de ginástica mental; as inversões Bororo devem ser seguidas com atenção. Elas desembocam na regra que diz que o *bari* deve

10. Pensada desta forma, a oposição *aroe/bope*, não fosse por seu potencial de múltiplas inversões, evocaria de perto o sistema Ojibwa *totem/manido* analisado por Lévi-Strauss (1962a: 25-33) e generalizado no contraste entre totemismo e sacrifício (1962b:294-302). Note-se que, no momento-*aroe*, a representação engloba o devir, ao passo que o oposto ocorre no momento-*bope*. Não consigo achar justificativa para as objeções de Crocker ao uso da noção de “sacrifício” para os ritos do *bope* (:152). Se ele aceita e emprega a noção lévi-straussiana de totemismo para os Bororo, teria de aceitar a noção de sacrifício no sentido “estrutural” amplo que lhe dá o antropólogo francês. Para Lévi-Strauss, o traço essencial do sacrifício é precisamente a metonímia (e cf. *Vital Souls*:348 nota 12), figura que define as relações *bope*-humanos. A correlação “*aroe*:emblemas:*bope*:carne animal” (de um lado, penas e metáforas, de outro, carne e metonímias), traz à mente ainda uma outra estrutura analisada por Lévi-Strauss (1962b:141-142).

ser recrutado da metade *Tugarege* (pois os *bope* são *aroe* da metade *Exerae* e, como tais, só podem ser contactados por alguém da metade oposta) e que, portanto, os xamãs do *aroe* vêm da metade *Exerae*. A discussão dos paradoxos criados pela morte de um *bari* e os problemas de sua sucessão é instigante (:211-213).<sup>11</sup>

Segue-se uma análise das oferendas alimentares e das curas realizadas pelos *bari*, bem como de suas batalhas espirituais para resgatar as almas raptadas pelos *bope*. As metamorfoses animais e os agouros do *bari* são discutidos. Encerra esta parte uma história de três xamãs e a reiteração da "amoralidade" do xamanismo e da aflição Bororo (:259-261).

A parte IV fecha o livro e introduz o tema do próximo livro de Crocker: os xamãs do *aroe* em sua relação com o sistema funerário (:266). Esboçam-se os contornos do sistema-*aroe*, seu simbolismo natural é recenseado: os animais "eles mesmos *aroe*" e os *marege morixe*, "animais de vingança", que são o correlato-*aroe* dos animais "comida dos *bope*". A morte destes "animais de vingança" é essencial para a restauração do equilíbrio entre Natureza e Sociedade, *bope* e *aroe*, ameaçado pela morte humana. As páginas 284-290 são o clímax do livro, onde as interpretações parciais, até então avançadas, são consolidadas de forma a evidenciar como a condição humana é constituída pela interseção de atributos *bope* e *aroe*, seja em suas formas puras, seja em suas manifestações animais.

O capítulo seguinte analisa os poderes e a iniciação do xamã do *aroe*, contrastando-os com os atributos do *bari*. Tanto quanto estes, entretanto, os *aroe ettawa-are* estão desvinculados da moralidade social (:308). E, se o *bari* é um "anti-homem", o xamã do *aroe* é uma espécie de defunto precoce, um puro *aroe* e, assim, um ser tão incompleto quanto o *bari* (:305). Esta disjunção radical entre os dois xamãs, que exprime os aspectos antagônicos da condição humana, é examinada no capítulo 11, que mostra como os atributos dos xamãs se submetem a inversões múltiplas, sempre dentro daquele esforço obstinado dos Bororo em não deixar nada fugir por entre os interstícios de sua dialética:

The *bope* and the *aroe* are so unlike that each requires a non-overlapping specialization of their human intermediaries. This asymmetrical duality is institutionalized

---

11. Mas há algo obscuro: o princípio da sucessão póstuma de um *bari* por seu *aroe maiwu* (substituto funerário) significaria, necessariamente, que deveria haver sempre xamãs *bari* da metade *Exerae* e, desta forma, a conexão entre os *bari* e a metade *Tugarege* seria dissolvida.

through the moieties and again at the level of the clans, and it permeates natural classifications. 'Everything', said one shaman, 'is on one side or the other; nothing is between'. Mediation in this sort of structure requires not so much the fluid power of the limens, but the strenght of inversion (:313-314).

O capítulo final é o já mencionado epítáfio sobre a extinção dos xamãs do *aroe* e a morte cultural dos Bororo. Ele é desnecessário. O que precisamos é do próximo livro de Crocker, onde os problemas deixados em suspenso sejam abordados,<sup>12</sup> e nos seja transmitido mais um pouco da fascinante filosofia Bororo.

## BIBLIOGRAFIA

- ALBERT, Bruce. 1985. *Temps du Sang, Tempos de Cendres: Représentation de la Maladie, Système Rituel et Espace Politique Chez les Yanomami du Sud-est (Amazonie Brésilienne)*. Tese de doutoramento, Universtit de Paris-X, Nanterre.
- ALBISETTI, César e Angelo VENTURELLI. 1962, 1969, 1976. *Enciclopédia Bororo*, volumes 1, 2 e 3. Campo Grande: Museu Regional Dom Bosco.
- COLBACCHINI, Antonio e César ALBISETTI. 1942 [1925]. *Os Bororos Orientais Orarimogodogue do Planalto Oriental de Mato Grosso*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- CROCKER, Jon Christopher. 1967. *Social Organization of the Eastern Bororo*. Tese de doutoramento, Harvard Univesity.
- . 1969. Reciprocity and Hierarchy Among the Eastern Bororo. *Man*, 4:44-58.
- . 1977a. "My Brother the Parrot". In *The Social Use of Metaphor* (J.D. Sapir & J.C. Crocker, orgs.). Filadélfia: University of Pennsylvania Press; 164-192.
- . 1977b. "Les Réflexions du Soi". In *L'Identité (Séminaire Dirigé par C. Lévi-Strauss)*. Paris: Grasset: 157-179. (Discussão às pp. 180-184).
- . 1979. "Selves and Alters Among the Eastern Bororo" In *Dialectical Societics. The Gé and Bororo of Central Brazil* (D. Maybury-Lewis, org.). Cambridge, MA: Harvard University Press: 249-300.
- . 1985. *Vital Souls: Bororo Cosmology, Natural Symbolism, and Shamanism*. Tucson: The University of Arizona Press.
- DUMONT, Louis. 1983. *Essais Sur l'Individualisme*. Paris: Seuil.
- LEVAK, Zarko. 1971. *Kinship and Social Structure of the Bororo of Pobojarí*. Tese de doutoramento, Yale Univesity.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1955. *Tristes Tropiques*. Paris: Plon.
- . 1958. *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon.

12. A disjunção entre os atributos de um clã e o direito a representá-los ritualmente, regra que liga por inversão as duas metades, nem sempre está clara no livro. Assim, os *aroe* dos heróis culturais Bakororo e Itubore pertencem a um clã da metade *Tugarege*, o que obriga à sua representação por um clã da metade *Exerae*. Em contrapartida, os títulos dos chefes de guerra Baitogogo e Borogei, pertencentes a um clã *Tugarege*, não são representados por homens *Exerae* (:199). Do mesmo modo, na página 268, Bakororo e Itubore são listados como *aroe* de um clã *Tugarege*, ao passo que no Apêndice (:337-338) são indexados como pertencendo a clãs *Exerae*.

## O Teatro Ontológico Bororo

- . 1962a. *Le Totémisme Aujourd'hui*. Paris: P.U.F.
- . 1962b. *La Pensée Sauvage*. Paris: Plon.
- . 1964. *Le Cru et le Cuit*. Paris: Plon.
- . 1971. *L'Homme Nu*. Paris: Plon.
- . 1984 [1972-73]. "État Actuel des Études Bororo". In *Paroles Données*, Paris: Plon: 191-5.
- MATTA, Roberto da e Roque LARAIA. 1978 [1967]. *Índios Castanheiros: A Empresa Extrativa e os Índios no Médio Tocantins*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- MAYBURY-LEWIS, David (org.). 1979. *Dialectical Societies. The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press.
- MELATTI, J. Cesar. 1976 [1968]. "Nominadores e Genitores: um Aspecto do Dualismo Kahó" In *Leituras de Etnologia Brasileira* (E. Schaden, org.), São Paulo: Cia. Editora Nacional: 139-148.
- NOVAES, Sylvia Caiuby. 1980. *Mulheres, Homens e Heróis: Dinâmica e Permanência Através do Cotidiano da Vida Bororo*. Dissertação de Mestrado, USP.
- . 1981. "Tranças, Cabaças e Couros (a Propósito de um Processo de Constituição de Identidade)". *Revista de Antropologia*, 24:25-36.
- OVERING KAPLAN, Joanna. 1981. Review Article: Amazonian Anthropology. *Journal of Latin American Studies*, 13(1): 151-165.
- SHAPIRO, Judith. 1985. "The Sibling Relationship in Lowland South America: General Considerations" In *The Sibling Relationship in Lowland South America* (J. Shapiro, org.), Working Papers on South American Indians, 7, Bennington: Bennington College: 1-7.
- SKORUPSKI, John. 1976. *Symbol and Theory: A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SPERBER, Dan. 1982. "Apparently Irrational Beliefs" In *Rationality and Relativism*. (M. Hollis e Lukes, orgs.), Oxford: Basil Blackwell: 149-180.
- VIERTLER, Renate B. 1976. *As Aldeias Bororo: Alguns Aspectos de Sua Organização Social*. Coleção Museu Paulista, Série Etnologia vol 2, USP.
- . 1979. "A Noção de Pessoa Entre os Bororo". *Boletim do Museu Nacional*, N.S. Antropologia n. 32: 20-30.
- WAGLEY, Charles. 1977. *Welcome of Tears: The Tapirapé Indians of Central Brazil*. Nova Iorque: Oxford University Press.



## O Tear de Penélope. Uma leitura de “Antropologia do Brasil: Mito, História, Etnicidade”

NÁDIA FARAGE

Em prefácio a seu livro *Antropologia do Brasil: Mito, História, Etnicidade\**, observa Manuela Carneiro da Cunha que, no Brasil, delinear-se duas antropologias: uma, que construiu teoricamente os mitos da brasilidade; outra, mais recente, que se dedica a “desfiar penelopicamente” estes mesmos mitos. Começo por chamar a atenção do leitor para a expressão “penelopicamente”, expressão que, a meu ver, guarda uma verdade sobre o livro em questão.

Trata-se de uma coletânea de onze artigos escritos em diferentes momentos ao longo de dez anos da carreira de Manuela Carneiro da Cunha que, em grande parte, já haviam sido publicados em revistas especializadas e na imprensa. A presente republicação é, sem dúvida, extremamente oportuna, pois tais artigos se encontravam dispersos, por vezes em publicações de difícil acesso, como é o caso de “Lógica do Mito e da Ação: o Movimento Messiânico Canela de 1963”, publicado, originalmente, em 1973 na revista francesa *L'Homme* que, agora, nesta coletânea, chega a um público mais amplo em uma bem-vinda tradução.

Creio, porém, que, de modo mais importante, os artigos assim reunidos permitem entrever uma dimensão maior que diz respeito ao percurso intelectual da autora. A esta dimensão aplica-se a metáfora acima, pois, com efeito, a coletânea exhibe uma verdadeira estratégia de Penélope em que, sob o ato de tecer com ar casual temas aparentemente heterogêneos, reside uma secreta e obstinada intenção: uma reflexão teórica sobre a questão da dominação po-

---

\* CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1986. *Antropologia do Brasil: Mito, História, Etnicidade*. São Paulo: Ed. Brasiliense/EDUSP, 174 pp.



ltica em suas múltiplas faces. Neste sentido, Manuela Carneiro da Cunha situa-se, decididamente, entre aqueles pensadores que, no Brasil, segundo sua própria definição, “desfiam penelopicamente” os mitos da brasilidade. De modo correlato, é esta intenção que confere unidade ao livro enquanto amostra significativa de sua obra. Tentarei explorar este fio condutor. Para tanto, tomo, inicialmente, o bloco temático sob o título “Etnicidade”, onde se incluem quatro artigos, dois dos quais a autora classifica como “artigos de circunstância”, escritos com o objetivo de intervir no debate relativo à política indigenista oficial; os dois restantes fornecem àqueles um arcabouço conceitual.

O primeiro artigo deste bloco, “Religião, Comércio e Etnicidade: Uma Interpretação Preliminar do Catolicismo Brasileiro em Lagos no Século XIX”, que data de 1977, é uma primeira sistematização dos dados de uma ampla pesquisa realizada pela autora sobre a comunidade brasileira composta, basicamente, por ex-escravos retornados a Lagos, África Ocidental, no século XIX, pesquisa que, em 1985, resultou no livro *Negros, Estrangeiros. Os Escravos Libertos e Sua Volta à África*. Eis, em linhas gerais, o caso estudado. Uma vez na África, explica a autora, os retornados, bem como seus descendentes, teriam seguido caminhos diversos: parte deles ter-se-ia reintegrado a suas comunidades de origem, as cidades-Estado no interior, restabelecendo, assim, os vínculos rompidos pela escravidão. Estes, porém, não pertenciam à comunidade brasileira. Um segundo grupo, radicado na costa, valeu-se de uma dupla identidade: de “repatriate” e de membro de uma cidade-Estado. De modo significativo, este grupo, operando sua dupla entrada que lhe facultava o acesso ao interior então conturbado por guerras, especializou-se no papel de intermediário no comércio entre aquela região e a costa. Nesta empresa, via de regra, associavam-se aos “saros”, africanos resgatados de navios negreiros pelo Esquadrão Preventivo inglês e missionados em Freetown, Serra Leoa, e abraçavam o anglicanismo ou o metodismo. Fração importante dos brasileiros, porém, não se dedicou à intermediação do comércio com o interior, antes explorando possíveis conexões com o Brasil, com vistas ao monopólio do comércio com este país. Em Lagos, distinguiam-se pela arquitetura e culinária peculiares, pelo uso da língua portuguesa e, notadamente, pelo seu apego ao catolicismo.

Neste quadro, a autora avança a hipótese de que, tal como proposto por Abner Cohen sobre os Haussa, a assunção de uma identidade estaria estreitamente vinculada, senão submissa, aos interesses econômicos e políticos de um determinado grupo: “A etnicidade seria então um modo de o grupo se apropriar de um nicho econômico” (Carneiro da Cunha, 1986:93). Evidencia-

## O Tear de Penélope

se, assim, o caráter manipulativo de tal identidade. Mas, indaga a seguir, que motivos teriam levado à escolha da religião católica em particular?

A resposta, para a autora, está no fato de que o catolicismo constituiu, para o grupo, um fator de diferenciação frente aos outros, animistas lagosianos ou saros anglicanos e metodistas e, por este motivo, o instituiu: o catolicismo representava uma condição *sine qua non* para a pertinência à comunidade brasileira, de tal forma que, por longo período, o termo *agudá* designou, simultaneamente, católicos e brasileiros. Do mesmo modo, os lagosianos que jamais conheceram a diáspora, os assim chamados “negros da terra”, quando convertidos ao catolicismo, passavam a ser considerados brasileiros.

Não creio seja necessário demorar-me nesta exposição, uma vez que o livro *Negros, Estrangeiros*, onde são extensamente tratadas as questões teóricas levantadas no presente artigo e nos demais que compõem este bloco temático, foi objeto de minuciosa resenha de Luiz Fernando Duarte no *Anuário Antropológico* (Duarte, 1986). Por este motivo, limitar-me-ei a retomar os aspectos fundamentais da reflexão de Manuela Carneiro da Cunha sobre a questão da etnicidade já salientados por Duarte na referida resenha. Seriam dois os conceitos-chave na argumentação da autora: a *contrastividade* e a *virtualidade* da identidade étnica.

Em primeiro lugar, a identidade étnica é construção em prol de um contraste em determinado contexto. Esclarece-se, assim, o caráter sistêmico da identidade, pois que os símbolos utilizados diferenciam sobre uma estrutura compartilhada, fora da qual as diferenças deixariam de fazer sentido: para poder diferenciar grupos é preciso dispor de símbolos inteligíveis a todos os grupos que compõem o sistema de interação”. Ou, como a autora veio, mais tarde, a sintetizar, a identidade não é senão uma “estratégia de diferenças” (Carneiro da Cunha, 1985:206). Isto ilustra, com excepcional clareza, a afiliação religiosa diferencial dos retornados.

Como bem sublinhou Duarte (1986:197 e ss.), desta primeira propriedade decorre, imediatamente, a virtualidade da identidade étnica: nada a substantiva para além do jogo simbólico de uma “estratégia de diferenças”. Nesse sentido, seria vão buscar na tradição cultural a definição da identidade de um grupo: se a etnicidade supõe a cultura, esta não a determina, pois a primeira encontra-se referenciada, não a um passado, a uma tradição estática, mas a um presente, onde esta tradição é constantemente reinventada. A adscrição seria, assim, o critério possível para tal definição: ser membro de um grupo supõe tão-somente considerar-se parte dele e ser por ele reconhecido.

É com este arsenal teórico que Manuela Carneiro da Cunha discute os pressupostos da ação indigenista oficial, como se vê claramente em seu “Parecer Sobre os Critérios de Identidade Étnica”, texto que se refere ao caso específico dos Pataxó Hã-hã-hãe do sul da Bahia, que viam sua identidade étnica contestada no bojo de um litígio de terras, bem como no artigo “Critérios de Indianidade ou Lições de Antropofagia”, que se dirige contra a tentativa feita pela FUNAI, no início dos anos 80, de estabelecer tais critérios. A denúncia da autora é vigorosa: no intuito de neutralizar lideranças indígenas atuantes e liberar terras indígenas à ocupação, o órgão tutor arrogava-se o direito de definir quem era e quem não era índio, através de critérios arcaicos e, como vimos, equivocados, tais como a permanência de uma cultura ancestral ou até mesmo outros de ordem biológica.

A mesma temática reaparece em “A Hora do Índio”, artigo publicado na imprensa pouco depois de “Critérios de Indianidade ou Lições de Antropofagia”, mas aliada a uma perspectiva histórica. Penetramos, assim, no terreno da reflexão de Manuela Carneiro da Cunha sobre a história do indigenismo no Brasil, representada no livro pelo bloco temático “Antropologia e História”. Em “A Hora do Índio”, Manuela Carneiro da Cunha frisa que o cunho assimilacionista da política indigenista oficial afeta diretamente os direitos dos povos indígenas, ou seja, sonega seu estatuto de povos, com direito a territórios, à garantia de sua integridade e à cidadania, direitos que são históricos.

Tal discussão coloca em pauta o conceito de tutela. A contribuição da autora quanto a este ponto é mostrar que o conceito de tutela, em sua gênese, referia-se tão-somente aos territórios indígenas, patrimônio que tocava ao Estado proteger. Nesse momento, não estava em consideração uma pretensa menoridade dos índios; bem ao contrário, houve, durante o período colonial, um reconhecimento tácito da autonomia dos povos indígenas enquanto sociedades distintas. No entanto, esclarece a autora, sob a influência do positivismo, dá-se uma distorção no sentido da tutela, que passa, então, a ser entendida enquanto proteção do Estado aos próprios índios. A premissa que norteia uma tal concepção encontra-se na vulgata comtiana dos “estágios da humanidade”: as sociedades indígenas seriam representantes da “infância da humanidade” e caberia à sociedade nacional, através do Estado, trazê-las ao seio da civilização. A este sentido da tutela associa-se, portanto, a idéia de assimilação da população indígena que, arraigada à *praxis* indigenista oficial, fere frontalmente os direitos históricos destes povos e, em decorrência, como lembra com propriedade Manuela Carneiro da Cunha, a própria possibilidade de democracia no país.

## O Tear de Penélope

“Pensar os Índios: Apontamentos Sobre José Bonifácio”, outro artigo desta unidade, amplia esta reflexão, mostrando como a assimilação, enquanto projeto, tem raízes mais fundas no pensamento indigenista brasileiro. Para esta arqueologia é o discurso de José Bonifácio que a autora traz a exame. O discurso indigenista de José Bonifácio, observa Manuela Carneiro da Cunha preliminarmente, subordina-se a uma preocupação de estadista, quanto à formação de uma sociedade civil para a nação. Trata-se, assim, de precisar o lugar dos índios dentro desta mesma sociedade.

A partir deste referencial, a autora mapeia as categorias centrais na construção de tal discurso. Uma primeira categoria é a de perfectibilidade: os índios, em si mesmos, pertenceriam ao reino da natureza, mas seriam passíveis de aperfeiçoamento através da educação. A segunda categoria, a sujeição, decorre da primeira: para aceder ao estado de sociedade, os índios teriam de submeter-se ao trabalho e, em especial, às leis, ao Estado. Esta é a articulação que o artigo desvenda admiravelmente: em José Bonifácio, como, de modo geral, no pensamento do século XVIII e início do XIX, a existência do Estado é condição do social. Por este motivo, as sociedades indígenas sem Estado não poderiam ostentar tal estatuto. Neste quadro, a Constituinte de 1823, onde José Bonifácio desempenhou um importante papel, apenas atribui ao Estado a tarefa de educar os índios, através da catequese e civilização.

Referi-me acima à análise de Manuela Carneiro da Cunha como uma arqueologia. O termo parece-me exato para definir o tratamento que a autora dispensa ao material histórico: uma arqueologia, uma incursão pelo passado em busca de conceitos que, muitas vezes, ainda reverberam no presente. Tal postura, igualmente, transparece nos outros dois artigos deste módulo, “Sobre os Silêncios da Lei: Lei Costumeira e Positiva nas Alforrias de Escravos no Brasil do Século XIX” e “Sobre a Servidão Voluntária: Outro Discurso. Escravidão e Contrato no Brasil Colonial”. No entanto, não posso deixar de mencionar a contribuição propriamente historiográfica de sua abordagem. Para indicá-la, tomemos o artigo “Sobre a Servidão Voluntária”.

O material analisado neste artigo é um manuscrito pouco conhecido, localizado pela autora no Arquivo da Torre do Tombo, em Lisboa, que consiste de uma escritura de venda que de si mesma fez um cafuza, Joanna Batista, no ano de 1781, em Belém do Pará. Uma primeira demonstração da autora é que a possibilidade de venda de si mesmo, considerada inaudita naquele final de século, já havia sido objeto de uma polêmica teológico-jurídica que remonta ao século XV. Nesta polêmica, sustentavam os dominicanos que a liberdade era inalienável, por consistir em dom divino; já os jesuítas afirmavam que, ao

contrário, era uma propriedade do homem que dela poderia dispor. Esta posição tendeu a prevalecer sobre aquela defendida pelos dominicanos.

Examinando os reflexos desta polêmica sobre a legislação indigenista colonial, a autora ilumina a conexão existente entre a licitude da venda de si mesmo e a prática do "resgate", uma das modalidades mais freqüentemente utilizadas para a escravidão de índios na América portuguesa até o período pombalino, quando foi abolida a escravidão indígena. O resgate, demonstra a autora, fundamentava-se em uma venda consentida de si mesmo: referia-se à compra, pelos portugueses, de prisioneiros de guerra entre as nações indígenas, mas em verdade, os pólos da negociação seriam os portugueses e os prisioneiros índios, e não seus captores. Aos prisioneiros oferecia-se a vida em troca da liberdade.

Este ponto terá, a meu ver, passado despercebido aos estudiosos da legislação indigenista colonial. A meu conhecimento, apenas J. Gorender (1978:472), em capítulo de *O Escravismo Colonial* dedicado à escravidão indígena, reconheceu o que chama de "escravidão voluntária" como uma modalidade possível de escravização de índios, tomando-a, contudo, como uma modalidade singular, desvinculada do "resgate". Trata-se, é claro, de um ponto específico que interessa, sobretudo, aos especialistas. Porém, do caso analisado, Manuela Carneiro da Cunha extrai maiores implicações que dizem respeito à adequação entre capitalismo mercantil e escravidão. Tal adequação, sob seu ponto de vista, foi teoricamente realizada pelos jesuítas ao conceituarem a liberdade enquanto mercadoria e, conseqüentemente, a escravidão enquanto relação de contrato entre senhor e escravo. A "visão contratual" da escravidão é igualmente discutida no artigo "Sobre os silêncios da lei", para o qual a própria autora nos remete, tendo por foco a alforria de escravos durante o Império.

Em sua introdução, Manuela Carneiro da Cunha aponta um erro encampado pela historiografia da escravidão nas Américas: trata-se da afirmação, feita pelo cronista inglês Henry Koster no início do século XIX, de que no Brasil os escravos teriam o direito, legalmente assegurado, à sua alforria, caso apresentassem ao senhor seu preço de mercado. A afirmação de Koster possui significativamente na formulação de hipóteses quanto à forma branda que a escravidão teria assumido no Brasil, devido à mediação do Estado, bem como da Igreja, na relação entre senhores e escravos. No entanto, afirma a autora, uma tal disposição não existia na legislação do Império: o direito à alforria só foi regulamentado com a lei do Ventre Livre, em 1871, então pensada como o início da extinção gradual da escravidão no país.

## O Tear de Penélope

Paradoxalmente, a alforria por compra era uma prática vigente no Império, reconhecida pelo direito costumeiro. Tal prática, por sua vez, afirmava, em contrapartida, a existência do pecúlio do escravo que, em tese, lhe era vedado. Nesse contexto, indaga a autora, quais as razões do silêncio da lei frente à prática corrente? Sua resposta incide, inicialmente, sobre o embaraço jurídico representado pela alforria, dada a condição de bem móvel do escravo. Nesse sentido, reconhecer em lei o direito do escravo à alforria significaria um atentado ao direito à propriedade que cabia ao Estado proteger. Somos, assim, reenviados à questão análoga àquela focalizada pelo artigo discutido anteriormente: nesse caso, é o texto legal que, mencionando a escravidão enquanto relação contratual e silenciando quanto ao mais, possibilita a adequação do sistema escravista à face liberal do país.

Além disso, Manuela Carneiro da Cunha ilumina a importância política da questão no controle da população de cor: deixada a critério exclusivo do senhor, a alforria tornava-se um instrumento de incontestável eficácia na produção de escravos submissos e, este é o ponto interessante, libertos dependentes. Assim, a alternativa ditada pelos poderosos oscilava entre a escravidão e a dependência pessoal, tema que a autora veio a retomar em detalhe no livro *Negros, Estrangeiros*.

Volto agora à primeira parte do livro, intitulada “Organização Simbólica de Sociedades Indígenas”, eludida até o momento. A omissão foi proposital: de um lado, sua articulação com os outros blocos temáticos não é, à primeira vista, tão transparente. No entanto, como adverte a autora em seu prefácio, trata-se da mesma questão que percorre o livro, vista de ângulo diverso: uma tentativa de captar a forma própria, indígena, de viver e explicar a situação de opressão política gerada pelo contato. De outro lado, creio que o valor teórico dos artigos contidos nesta unidade, ainda pouco explorado, justifica seu tratamento mais detalhado. Neste ponto, desejo concentrar-me, com especial referência, no primeiro da série, “Lógica do Mito e da Ação: o Movimento Messiânico Canela de 1963”.

Penso que, publicado em 1973, tal artigo não pôde, àquela altura, ser devidamente considerado em todas as suas implicações teóricas: trata-se, com efeito, de uma antecipação clarividente de uma perspectiva teórico-metodológica cuja importância só recentemente tem sido avaliada pela etnologia. Senão vejamos. Registra Manuela Carneiro da Cunha que o movimento messiânico que eclodiu entre os Rankokamekra-Canela no Maranhão, em 1963, teve início quando uma mulher casada anunciou que a criança, de sexo feminino, que esperava, havia lhe revelado que, no dia de seu nascimento, “os índios apos-

sar-se-iam das cidades, pilotariam os aviões e os ônibus, enquanto os “civilizados” seriam enxotados para a floresta” (:15). A notícia, acolhida pelas aldeias Rankokamekra-Canela, desencadeou incursões dos índios às fazendas da região, a fim de se apossarem do gado. A profecia, porém, não se cumpriu e o nascimento, pouco mais tarde, de um natimorto de sexo masculino ensejou uma reorientação do movimento e a elaboração de sua nova versão. É importante notar que Kraa-kwei, a criança de sexo feminino esperada, nesta nova versão, é dita irmã de Aukê, o homem branco. A partir de tal associação, a autora verifica que, em verdade, os relatos do movimento messiânico mantinham estreita correlação com o mito de origem do homem branco: comparados, apresentavam uma série de oposições entre si.

Explorando tais oposições, a autora demonstra que, no bojo do movimento messiânico, ocorrem inversões simétricas das proposições do mito que, nesse sentido, se mantêm invariantes. De modo importante, ocorre no movimento uma inversão espaço/tempo, ponto que a autora veio recentemente a reiterar: realçando o advento, o tempo que virá, o messianismo Canela se valeu de um registro temporal, inversão total para uma sociedade que se concebe sob a ordem do espaço (Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, 1986:72). Mas, a noção fundamental aqui é a de simetria, à qual voltarei adiante. Continuemos. A inversão simétrica da estrutura do mito de origem do homem branco, longe de negá-la, reafirma o fato de que tal estrutura é o referencial lógico da ação. Esta é a proposição central na argumentação desenvolvida por Manuela Carneiro da Cunha neste artigo: o movimento messiânico, de natureza histórica, atualiza possibilidades contidas em uma estrutura simbólica preexistente.

Como aludi acima, a relação entre estrutura e história, questão recorrente na etnologia, tem recebido um novo tratamento nos últimos anos, em especial, nos trabalhos recentes de Marshall Sahlins. No entanto, gostaria de observar que, se a preocupação teórica é a mesma, as soluções metodológicas adotadas por ambos os autores, em que pese uma aparente semelhança, são divergentes. A preocupação de Marshall Sahlins é, igualmente, a relação entre estrutura e história e sua intenção explícita, tal como o autor a coloca na introdução a *Historical Metaphors and Mythical Realities* (1981), é diluir a dicotomia estrutura/evento, enfatizada pelo estruturalismo a partir do modelo saussureano de análise lingüística e, deste modo, demonstrar a possibilidade de uma análise estrutural da história. Não me cabe aqui resumir sua argumentação; basta reter que, em grandes linhas, sua atenção se volta para as condições de transformação de uma dada estrutura.

## O Tear de Penélope

No entanto, parece-me que tal transformação, para o autor, não se encontra balizada por regras que operam no interior de um grupo de transformações. A transformação de uma estrutura, nesta linha explicativa, resultaria menos de uma combinatória do que do efeito produzido pela incorporação da contingência histórica à estrutura preexistente. Para Sahlins, as categorias acionadas para a interpretação de uma contingência histórica podem, neste processo, adquirir conteúdos totalmente novos e, assim, a estrutura estará transformada.

A dificuldade deste diálogo, a meu ver, reside no fato de que os autores em questão lidam com diferentes conceitos de estrutura. Curiosamente, Sahlins, ainda que elegendo o estruturalismo francês como interlocutor (um tanto incofessadamente, é verdade), utiliza a noção "à inglesa", ou seja, para o autor, estrutura consiste em relações simbólicas de ordem cultural, o que, certamente, escapa à definição fornecida por Lévi-Strauss, para quem as relações simbólicas constituem a própria armadura da ordem cultural e, portanto, dela não podem derivar. Lembremos ainda que uma das propriedades que definem uma estrutura, segundo Lévi-Strauss, é sua previsibilidade, característica que não se aplica à noção utilizada por Sahlins, mesmo porque seu argumento depende de um certo grau de imprevisibilidade na reação do modelo.

A análise empreendida por Manuela Carneiro da Cunha sobre o movimento messiânico Canela, por sua vez, é rigorosamente levístraussiana, à medida em que o aborda enquanto possibilidade da estrutura dentro de seu grupo de transformações. Por este motivo, a verificação de uma simetria entre as versões do movimento e o mito, a que me referi acima, é fundamental para a análise, pois garante que ambas as formas pertencem a um mesmo grupo de transformações. Nas palavras da autora, "as regras do jogo são as mesmas, e essas regras são a própria estrutura do mito de Aukê, o que é apenas um outro modo de dizer que o movimento messiânico e o mito são exemplos de um mesmo e único modelo, no sentido que Lévi-Strauss estendeu à etnologia" (:48). O debate não se encontra encerrado, mas terá encontrado na reflexão de Manuela Carneiro da Cunha uma inestimável contribuição.

## BIBLIOGRAFIA

- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1985. *Negros, Estrangeiros. Os Escravos Libertos e sua Volta à África*. São Paulo: Brasiliense.
- . 1986. *Antropologia do Brasil. Mito, História, Etnicidade*. São Paulo: Brasiliense.



Nádia Farage

- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela e Eduardo VIVEIROS DE CASTRO. 1986. Vingança e Temporalidade: Os Tupinambás. *Anuário Antropológico* 85:57-78. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- DUARTE, Luiz Fernando. 1986. À Volta da Identidade (e do Seu Jogo Fascinante). *Anuário Antropológico* 85:295-302. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- GORENDER, Jacob. 1978. *O Escravismo Colonial*. São Paulo: Ática.
- SAHLINS, Marshall. 1981. *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

## Ensaio de Divulgação

MIREYA SUÁREZ

Os livros ora comentados, de Alcida Ramos e Roque Laraia, resultam da atividade de divulgação implícita no ofício de professor universitário. A atividade didática da maior parte desses professores alonga-se para além das turmas de alunos de Antropologia ou de estudantes que ainda não optaram por um determinado conhecimento disciplinar, ou que, uma vez feita a opção por uma disciplina que não a Antropologia, procuram complementar sua formação. A heterogeneidade dessas turmas, bem como o fato de que o conhecimento transmitido constitui-se, para a maior parte dos estudantes, no primeiro e último encontro com a ciência antropológica, conduzem os professores a assumir um papel que é mais de divulgador do que de mestre de iniciação à ciência. Por essa razão, os livros de Alcida Ramos e Roque Laraia não são propriamente manuais de introdução à Antropologia, mas sim ensaios de divulgação que examinam um único assunto na sua totalidade sem, entretanto, aprofundar em favor da clareza, implicações de teoria e método.

Assim, o objetivo dos livros não é ensinar a fazer Antropologia, nem preparar o leitor para o aprendizado dessa ciência, mas difundir o conhecimento antropológico para além do grupo de especialistas. Atingindo esse objetivo, *Cultura: Um Conceito Antropológico e Sociedades Indígenas*\* são livros de utilidade tanto para o estudante universitário quanto para outros cidadãos interessados nas questões de seu tempo.

*Sociedades Indígenas* objetiva mostrar as características das também chamadas sociedades primitivas ou tribais, fazendo uso das etnografias indí-

---

\* RAMOS, Alcida Rita. 1986. *Sociedades Indígenas*. Série Princípios. São Paulo: Editora Ática, 96 pp.

LARAIA, Roque de Barros. 1986. *Cultura: Um Conceito Antropológico*. Rio de Janeiro: Zahar, 116 pp.

genas das terras baixas sul-americanas. A autora justifica essa escolha com os argumentos de ser essa unidade relativamente homogênea, em termos sócio-culturais, e intermediária, em termos geopolíticos; nem o mundo inteiro, nem um país específico, esclarece. Implícita na escolha da unidade aparece a tentativa, sempre embaraçosa para os antropólogos, de mostrar as sociedades indígenas de modo tipificado e, ao mesmo tempo, resguardar o máximo de especificidade de cada uma delas.

Utilizando o ordenamento sistêmico convencional, a autora divide o livro em cinco partes que examinam, respectivamente, o significado do território, os sistemas econômicos, a lógica das relações sociais, a organização política e a religião e ordem do mundo. O desenvolvimento das idéias no interior de cada parte abranda a imagem sistêmica, levando o leitor a conceber, em algumas passagens, a existência de diferentes ordenamentos da realidade. Entretanto, parece-me que a tentativa de generalizar, que necessariamente sacrifica a retenção da especificidade, e a utilização da análise sistêmica como estratégia narrativa, conspiram contra os esforços da autora de tornar evidente a existência de ordenamentos simbólicos e cognitivos essencialmente diferentes daqueles que nos orientam. *Sociedades Indígenas*, um livro bem escrito e muito bem informado, persuade mais pelo poder da expressão do que pela problematização dos fatos.

Renunciando ao exame problematizado, o livro é a narrativa de um modo diferente de conceber e agir, perpassada pela idéia de que a diferença é irreduzível, devido a que os grupos indígenas respondem ao contato (e às agressões contra seus modos de existir) revitalizando constantemente a tradição.

O empenho de Alcida Ramos no sentido de mostrar a perseverança com que os grupos indígenas conservam, transformando, seus modos de vida tem um retorno bem maior que sua tentativa de divulgar a existência de outros ordenamentos da realidade.

À diferença de *Sociedades Indígenas*, que é um trabalho de cunho etnográfico, *Cultura: Um Conceito Antropológico* situa-se no campo da história das idéias com o objetivo de apresentar dois temas: Na primeira parte, examina o que o autor chama “desenvolvimento do conceito de cultura” partindo do Iluminismo até os autores modernos e, na segunda, a importância da cultura para explicar o comportamento social e a diversidade humana.

Escrito com a preocupação de facilitar a clareza sem sacrifício do estilo literário, o livro de Roque Larraín se lê com prazer, muito embora os temas sejam mais do que familiares para qualquer antropólogo. Não existe nele nenhu-

ma novidade a não ser o modo criativo e ameno como articula as idéias e insere os trechos dos diversos autores com os que lida.

Quanto à primeira parte, deve ser destacada a seleção competente da vasta bibliografia já produzida sobre o assunto. Partindo da crítica aos determinismos, biológico e geográfico, para explicar a diversidade da conduta humana, o livro introduz a cultura como o elemento mais relevante para esse fim. Observando a seqüência histórica das idéias, passa a examinar as diferentes construções do conceito produzidas no bojo das várias escolas antropológicas.

Na segunda parte, o autor tenta identificar as propriedades da cultura e, com essa finalidade, introduz questões de relevância básica para a Antropologia Social, como a pluralidade cognitiva, a universalidade do etnocentrismo, a participação restrita do indivíduo na sociedade, o entendimento das culturas nos seus próprios termos e a mudança cultural.

A publicação desses dois livros vem contribuir para a comunicação do modo de conhecer peculiar da Antropologia que, se não é absolutamente melhor que qualquer outro, com certeza, é rico em exemplos de experiências humanas e, por isso, pode introduzir a dúvida a respeito de nossas convicções.

Entretanto, a importância das obras de divulgação não se limita à expansão do conhecimento para além do grupo de especialistas. Nesse sentido, sua importância é menor e até questionável para alguns. As obras de divulgação, particularmente aquelas das Ciências Sociais, facilitam o caminho – e nisto sim são introduções – para a apropriação ideológica do conhecimento. O conceito de cultura, com a lição de relativização de que está impregnado, e a etnologia dos povos indígenas são, sem dúvida, temas muito oportunos num país que começa a tomar consciência de sua heterogeneidade e a construí-la ideologicamente.



## INSTRUÇÕES PARA OS COLABORADORES

A fim de tornar mais eficiente o processo de revisão e edição, toda e qualquer matéria a ser publicada no Anuário Antropológico deverá seguir as instruções abaixo.

Artigos, resenhas e outros materiais devem ser enviados à Coordenação da Comissão Editorial do Anuário, em duas cópias legíveis.

Na datilografia dos trabalhos, observar espaços e margens adequados ao trabalho editorial: a) pelo menos, 3cm para as 4 margens; b) utilizar, no mínimo, espaço 2.

Citações de mais de 4 linhas deverão ser transcritas com entrada de, pelo menos, 10 espaços.

A grafia de palavras estrangeiras deverá ser adaptada aos tipos comuns da língua portuguesa.

Os quadros, gráficos e figuras deverão ser apresentados em folhas separadas do texto, numerados e titulados corretamente e com indicação de seu lugar no texto; devem ser apresentados em forma pronta para impressão.

Na seção de crítica, as obras resenhadas deverão ser indicadas em nota de pé-de-página, na seguinte ordem: sobrenome e nome do autor, ano de publicação, título da obra, cidade e editora, número de páginas.

As notas de pé-de-página serão numeradas e agrupadas no final do trabalho, e deverão excluir simples referências bibliográficas.

As referências bibliográficas deverão aparecer no texto entre parênteses, limitando-se à indicação do sobrenome do autor, ano da obra, e número de páginas; por exemplo: (Agostinho, 1982:110-15). A referência completa irá na BIBLIOGRAFIA, conforme o seguinte modelo, observando-se se é livro, artigo em revista, ou artigo em coletânea; por exemplo:

- AGOSTINHO, Pedro. 1982. "Incapacidade Civil Relativa à Tutela de Índios" In *O Índio Perante o Direito* (Silvio Coelho dos Santos, org.). Florianópolis: Editora da UFSC:61-88.
- CASTORIADIS, Cornelius. 1982. *A Instituição Imaginária da Sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- NASH, June. 1981. Ethnographic Aspects of the World Capitalist System. *Annual Review of Anthropology* 10:393-423.

Observe-se a utilização de maiúscula, de itálico (pode ser indicado por traços sublinhando o texto), de pontos, vírgulas, posição das páginas, cidade, editora, ano de publicação.

Todos os contribuintes deverão indicar a instituição a que estão afiliados e o respectivo endereço.

## ANUÁRIO ANTROPOLÓGICO

ANUÁRIO ANTROPOLÓGICO representa um esforço dos antropólogos do Brasil de exercitarem articuladamente duas práticas: a de produtores de ensaios, artigos e projetos com a de consumidores da literatura nacional e estrangeira, disponível nas ciências sociais. A primeira prática, realizam através da publicação de trabalhos originais colhidos na comunidade profissional, especialmente – mas não de modo exclusivo – dentre aqueles que se dedicam às atividades docentes e à pesquisa acadêmica. A segunda, realizam-na estimulando a leitura conscienciosa e responsável de obras produzidas no Brasil e no exterior, por meio da análise de idéias e da elaboração de comentários e resenhas bibliográficas abrigadas em sua seção de crítica.

*Colaboram neste volume:* Carlos Fausto, David Maybury-Lewis, Eduardo B. Viveiros de Castro, Guillermo Bonfil Batalla, Guillermo Raúl Ruben, José Jorge de Carvalho, Mauro W. B. de Almeida, Mireya Suárez, Nádia Farage, Roque de Barros Laraia, Roberto Cardoso de Oliveira, Verena Stolcke, Wilson Trajano Filho.