

CAMINHOS PARA A DIVERSIDADE: A ANTROPOLOGIA

Roberto Donato da Silva Junior

Cientista Social – UNESP/FCLAr

Mestre em Sociologia – UNESP/FCLAr

Doutorando em Ambiente e Sociedade – NEPAM/IFCH/UNICAMP

robertodnt@yahoo.com.br

A razão de ser da antropologia: contexto histórico e intelectual de sua formação

A antropologia é, antes de tudo, um ato reflexivo sobre a condição humana. Ciência relativamente jovem, ela tem como responsabilidade pensar essa condição por meio da análise das diversas formas de sua manifestação. Ou seja, a antropologia se preocupa em analisar as diferentes sociedades e culturas para, de alguma maneira, explicar as características comuns da aventura humana. Pretende analisar as diferenças em busca das semelhanças e, assim, contribuir para o diálogo entre essas diferentes manifestações de humanidade.

No entanto, esta busca por compreender a condição humana não é privilégio da antropologia. Essa tentativa se confunde, por exemplo, com o estudo biológico sobre o próprio processo de emergência do ser humano enquanto espécie. O pensamento mítico, a reflexão filosófica e a religiosidade também buscam essa compreensão. Se nos restringirmos ao mundo científico, a antropologia também não está sozinha: a psicologia, a sociologia e a história também desejam formular questões e respostas sobre a condição humana. Nesse sentido, qual é a especificidade da antropologia nesse desejo, partilhado com muitos, de conhecer o ser humano? Godelier, antropólogo francês, responde parcialmente a esta pergunta nos seguintes termos:

Digamo-lo claramente, não existe um princípio ou axioma teórico que permita atribuir um conteúdo à antropologia, constitui-la num domínio de pesquisa definitivamente limitado (...). Na prática, a antropologia nasceu da descoberta de um mundo não ocidental pela Europa e do desenvolvimento das diversas formas da dominação colonial do Ocidente sobre mundo (...). Pouco a pouco, constitui-se um campo de estudos, povoados de todas as sociedades não ocidentais que o Ocidente descobriu na sua expansão mundial e que os historiadores abandonaram aos antropólogos desde que o seu estudo não pudesse apoiar-se em arquivos escritos que permitissem igualmente datar os monumentos e os traços materiais de uma história passada e desde que fosse necessário recorrer à observação direta e ao inquérito oral.¹

O autor afirma, quase ironicamente, que a antropologia nasceu, na segunda metade do século XIX, de uma dupla marginalidade: *o estudo de sociedades periféricas em relação ao centro dinâmico europeu-capitalista* que, por isso mesmo, *foram desprezadas pela história e sociologia*, pois não apresentavam documentos (escritos e monumentos) analisáveis pelos seus instrumentos metodológicos. Assim, essas sociedades poderiam ser estudadas diretamente e, num certo sentido, apenas em seus aspectos simbólicos (o parentesco, a religiosidade, a cosmologia). Desse ponto de vista, podemos afirmar, então, que a antropologia se construiu a partir de uma seleção às avessas, atraindo para si fenômenos sócio-culturais desprezados por outras ciências: sociedades camponesas e não-ocidentais.

Mas, quais foram as razões históricas e intelectuais que despertaram o interesse dos antropólogos sobre essas sociedades? A partir do século XVI, a expansividade irrefreável da civilização ocidental levou ao encontro e confronto entre sociedades muito diferentes entre si. No entanto, esse (des)encontro ganhou novos e dramáticos contornos, impulsionados pela generalização da industrialização capitalista ao longo do século XIX pela Europa e EUA. Vejamos como Marx o caracterizou, já em 1848:

¹ GODELIER, M. *Horizontes da antropologia*. Edições 70. Lisboa. 1978. (p. 50)

Devido ao rápido aperfeiçoamento dos instrumentos de produção e do constante progresso dos meios de comunicação, a burguesia arrasta para a torrente da civilização mesmo as nações mais bárbaras. Os baixos preços de seus produtos são a artilharia pesada que destrói todas as muralhas da China e obriga a capitular os bárbaros mais tenazmente hostis aos estrangeiros. Sob pena de morte, ela obriga todas as nações a adotarem o modo burguês de produção e constringe-as a abraçar o que ela chama de civilização, isto é, a se tornarem burguesas. Em uma palavra, cria um mundo à sua imagem e semelhança.²

Podemos encontrar nesse trecho, duas importantes pistas da visão europeia sobre o mundo não-ocidental. A primeira refere-se à idéia de que os mais diferentes grupos e sociedades presentes na África, Oceania, América Latina e Ásia eram “bárbaras” ou “selvagens”, ou seja, eram inferiores à “civilização” europeia e estadunidense. A segunda era que essas sociedades não-ocidentais seriam destruídas ou “civilizadas” pelo inevitável avanço da modernidade capitalista. De forma sintética, *evolução* e *competição*. Estas duas idéias, grosso modo, fundamentaram as concepções que explicavam as relações entre o mundo ocidental e não-ocidental no século XIX.

No contexto intelectual daquele momento, uma ciência contribuiu espetacularmente para a legitimidade dessas concepções: a biologia. Charles Darwin e Alfred Wallace, os dois propositores da teoria da seleção natural, apoiados pelas (então) recentes pesquisas geológicas de Charles Lyell, foram os principais responsáveis por torná-las científicas. Os escritos de Darwin em *A Origem das Espécies* levantavam a hipótese de que a transmutação (vale notar que ele não utilizou o termo “evolução”) e a diferenciação entre as espécies seriam levadas a cabo por uma “luta pela existência”. Desse modo, a competição generalizada seria a força motriz desse processo.

A luta pela existência é uma consequência inevitável da alta taxa à qual tendem a crescer todos os seres orgânicos. Todo ser, que durante a sua vida natural produz vários ovos ou sementes, precisa sofrer destruição durante algum período da sua vida, e durante alguma estação ou ano eventual, do contrário, pelo princípio do crescimento geométrico, os seus números rapidamente se tornariam tão extraordinariamente grandes que nenhum país poderia suportar o produto. Daí, como são produzidos mais indivíduos do que os possivelmente capazes de sobreviver, é preciso que haja em cada caso uma luta pela existência, ou entre os indivíduos de espécies diferentes, ou com as condições físicas da vida.³

Outro aspecto importante na teoria darwiniana era de que esse processo de transmutação e variabilidade das espécies se desenvolveu sobre um *tronco comum*, no qual as mais diferentes formas de vida seriam derivadas. Darwin afirma que todas as espécies de vida estariam, assim, interligadas por meio de uma extensa genealogia.

Em resumo, temos visto que a seleção natural, que resulta da luta pela existência e que implica quase inevitavelmente a extinção das espécies e a divergência dos caracteres entre os descendentes de uma mesma espécie-mãe, explica os grandes traços gerais das afinidades de todos os seres organizados, isto é, a sua distribuição em grupos subordinados a outros grupos. É, em razão das relações genealógicas, que classificamos os indivíduos dos dois sexos e de todas as idades numa mesma espécie, posto que possam ter somente poucos dos caracteres comuns; a classificação das variedades reconhecidas, por diferentes que sejam de seus pais, repousa sobre o mesmo princípio, e eu creio que este elemento genealógico é o laço oculto que os naturalistas procuraram com o nome de sistema natural.⁴

Assim como todas as espécies vivas e extintas estão genealógicamente interligadas, porque não o ser humano? As obras de maturidade escritas por Darwin tentaram fundamentar a hipótese de que a transmutação das espécies foi, também, a mola propulsora do surgimento do *homo sapiens sapiens*. O autor defende a idéia de que nossa descendência está ligada a “um quadrúpe

² MARX, K. e ENGELS. *O Manifesto do Partido Comunista*. in: *Obras Escolhidas*. São Paulo. Alfa-Omega. 1977.

³ DARWIN, C. *A origem das espécies*. Belo Horizonte. Itatiaia. 1985. (p.53).

⁴ Idem (p. 454).

hirsuto e caudato, provavelmente arborícola, que habitava o Velho continente”⁵. Como é de conhecimento de todos, a incorporação do ser humano como espécie partícipe do processo de transmutação e variação das espécies, foi um dos temas mais controversos do século XIX. No entanto, essa concepção foi amplamente aceita nos meios científicos daquele momento. Foi Ernest Haeckel quem tentou demonstrar empiricamente o pertencimento do *sapiens* ao tronco comum de proliferação das espécies, através da *teoria da recapitulação ontofilogenética*. O autor parte da idéia de que a ontogênese reflete a filogênese. Ou seja, a origem e desenvolvimento dos organismos (do embrião ao indivíduo adulto) reflete a origem e o desenvolvimento das espécies (dos animais unicelulares aos seres humanos).

Sob a direção firme e certa das três grandes ciências experimentais das origens, a paleontologia, a anatomia comparada, a ontogenia e a filogenia levam-nos passo a passo desde os mais antigos metazoários, desde os animais pluricelulares mais simples até ao homem. (...) A anatomia comparada, penetrando com mais profundidade, verificou que todas as diferenças morfológicas do homem e dos antropóides (gorila, chimpanzé, orangotango) são menos importantes do que as diferenças correspondentes entre estes antropóides e os outros macacos. (...) A questão magna da origem do gênero humano ou do lugar que o homem ocupa na natureza, a *questão das questões*, recebeu agora a sua resposta científica: o homem descende em linha direta de mamíferos pitecóides. A antropogenia desvenda a longa cadeia dos vertebrados ancestrais que precederam o desenvolvimento tardio deste rebentão, o mais elevadamente evolucionado.⁶

Essa certeza de que o ser humano faz parte da unicidade das espécies orientadas pela seleção natural torna-se, então, esmagadora. A extraordinária produção científica da biologia durante o século XIX vai servir como base referencial muito segura para se pensar as relações entre as diferentes formações sócio-culturais daquele momento. Ora, se o “rebentão” tardio de Haeckel é o mais “elevadamente evolucionado” dentre as espécies, por que a civilização urbano-industrial e científica do ocidente não seria mais *evoluída* que as demais sociedades pelo mundo afora? Se a competitividade é a mola propulsora da evolução, por que não reconhecer o caráter conquistador do ocidente sobre as outras culturas? Os desdobramentos dessa perspectiva evolutiva sobre os aspectos culturais eram, portanto, inevitáveis. Nesse sentido, Herbert Spencer foi fundamental para a incorporação do ser humano nas premissas da concepção evolutiva. Essa incorporação de fez a partir da tese de que o progresso seria o movimento universal orientador de todos os fenômenos.

Assim, propomo-nos demonstrar, em primeiro lugar, que esta lei do progresso orgânico é a lei de todo o progresso; quer se trate das transformações da terra, do desenvolvimento da vida à sua superfície ou do desenvolvimento das instituições políticas, da indústria, do comércio, da língua, da literatura, da ciência, da arte, dá-se sempre a mesma evolução do simples para o complexo, mediante sucessivas diferenciações. Desde as mais remotas transformações cósmicas, de que ainda existem sinais, até aos mais recentes resultados da civilização, vê-se que o progresso consiste essencialmente na passagem do homogêneo para o heterogêneo.⁷

Portanto, a idéia de evolução tornou-se gradativamente onipresente na cultura ocidental ao longo do século XIX. Sendo assim, esses grandes princípios explicativos do mundo natural – evolução, competitividade e unidade genealógica – tornaram-se os postulados gerais das mais diferentes dimensões da vida social e cultural do mundo ocidental: o direcionamento único, que parte do simples para o complexo e a universalidade de todos os fenômenos, que unifica hierarquicamente animalidade e humanidade, natureza e cultura, emotividade e racionalidade. E a competitividade, mola-mestra desse processo, no qual, necessariamente traria a vitória dos “superiores” frente aos “inferiores”.

⁵ DARWIN, C. *The descent of man and selection in relation to sex*. Princeton, N.J. : Princeton University Press, 1981.

⁶ HAECKEL, E. *O Monismo*. Livraria Chardon, Porto, 1908. (p.10).

⁷ SPENCER, H. *Do Progresso - Sua Lei e Sua Causa*. Editorial Inquérito, Lisboa, 1939. (p.7).

Nesse contexto histórico e intelectual é que nasce a antropologia como ciência. Como podemos perceber, os discursos sobre a condição humana estavam fortemente determinados pela biologia. Por outro lado, eles vinham sendo utilizados como justificativa para o caráter conquistador do expansionismo capitalista. Produto de seu tempo, a antropologia se propõe a uma dupla tarefa: (1) compreender essa problemática de encontro entre o *eu ocidental* com o *outro não-ocidental*; e (2) explicar a “questão das questões” proposta por Haeckel – a origem do gênero humano e o seu lugar na natureza – a partir de outro ponto de vista. Se a biologia incorporou o ser humano aos princípios gerais de formação da vida, a antropologia vai tentar compreender, ao contrário, o que diferencia esse *sapiens* das demais formas de vida. E vai buscar essa diferenciação no conceito de cultura.

Nas páginas que se seguem, vamos nos emaranhar por quatro perspectivas teóricas da antropologia que apresentam diferentes respostas a essa dupla tarefa mencionada acima: o evolucionismo, funcionalismo, estruturalismo, assim como alguns representantes do pensamento antropológico contemporâneo (o marxismo antropológico e a antropologia simétrica/monista). Certamente, o caminho aqui escolhido não dá conta de todas as possibilidades teóricas que a antropologia apresenta. Nossa escolha se justifica por dois motivos básicos: de um lado, por aceitar a argumentação de Maurice Godelier⁸ quanto à importância fundamental do caminho evolucionismo/funcionalismo/estruturalismo/marxismo. Para ele, essas perspectivas perpassam diferentes estilos e escolas teóricas não só na antropologia, mas nas ciências humanas em geral. Assim a concentração de nosso olhar a essas tendências fundamentais visa garantir fundamentos para interpretação das outras perspectivas teóricas não abordadas nesse curso. Por outro lado, escolhemos as concepções teóricas que julgamos mais relevantes para contribuir para o objetivo fundamental desse curso: o diálogo entre agroecologia e antropologia.

Evolucionismo e o processo de racionalização do mundo

Entre 1860 e 1890, começa a surgir um conjunto de estudos, escritos e teorias que inauguram a antropologia como ciência. Os títulos das principais obras desse momento nos dão uma boa pista sobre a concepção teórica vigente: “A Lei Primitiva (Henry Maine, 1861), “O Direito Materno” (Johann Bachofen, 1861) “O Casamento Primitivo” (John Maclennan, 1865), “A Cultura Primitiva” (Edward Tylor, 1871), “A Sociedade Primitiva” (Lewis Morgan, 1877) e “O Ramo de Ouro” (James Frazer, 1890). A busca pelas origens dos fenômenos culturais é evidente: eis o evolucionismo antropológico. Nele, há um fazer científico inicial e ainda não totalmente delimitado como campo especializado. No entanto, a preocupação de se responder a “questão das questões” de Haeckel a partir da cultura já se encontra bem estabelecida. Quais são, então, os postulados fundamentais que caracterizam o evolucionismo antropológico? Começemos com Morgan:

É louvável e ao mesmo tempo natural procurar saber, na medida do possível, de que modo viveu a humanidade durante todos esses séculos recuados, de que modo os selvagens atingiram a condição superior de barbárie, (...) de que modo os bárbaros atingiram finalmente a civilização e qual a razão porque outras tribos ficaram para trás no caminho do progresso (...). No entanto, dado o estado atual dessas ciências ainda balbuciantes e muito pouco praticadas entre nós, os investigadores não se mostraram a altura da sua tarefa. (...) A vida cultural das tribos índias degenera sob a influência da civilização americana; as técnicas e as línguas desaparecem, as instituições dissolvem-se. Alguns anos mais, e fatos que hoje poderiam ainda ser facilmente inventariados serão então impossíveis de esclarecer. Perante tal situação, fazemos um apelo urgente para que abordem este vasto domínio e colham os frutos de tão rica seara.⁹

Este autor clássico da antropologia nos traz, nesse pequeno trecho, características fundamentais do evolucionismo. Em primeiro lugar, a já citada *busca pelas origens*: o objetivo

⁸ GODELIER, M. *Horizontes da antropologia*. Edições 70. Lisboa. 1978. (p.40).

⁹ MORGAN, L. H. *A sociedade primitiva*. Presença. 1978. (p. 8-10).

maior do evolucionismo era a construção de um corpo de idéias que possibilitasse um mapeamento do “primitivo”, na tentativa de uma construção histórica da origem e do caminho pelo qual o homem formou suas instituições culturais e como estas foram evoluindo para as formas encontradas nos povos “civilizados”. Ao olhar para estes povos estaríamos olhando para o nosso passado. Nesse sentido, pode-se afirmar que os estudos evolucionistas eram *diacrônicos*, ou seja, tentavam explicar o processo de desenvolvimento das práticas culturais ao longo do tempo.

Em segundo lugar, se ao olhar para os “selvagens” os antropólogos buscavam a origem das práticas culturais “civilizadas”, isso significa que esses pensadores admitiam uma continuidade entre “primitivos” e “civilizados”. Fortemente influenciados pela perspectiva biológica de uma origem comum a todas as formas de vida, os evolucionistas acreditavam na *universalidade humana* disposta entre os diferentes estágios da evolução cultural. Morgan explica essa universalidade da seguinte maneira:

Como é inegável que partes da família humana tenham existido num estado de selvageria, outras partes num estado de barbárie e outras ainda num estado de civilização, parece também que essas três distintas condições estão conectadas umas às outras numa seqüência de progresso que é tanto natural como necessária. Além disso, é possível supor que essa seqüência tenha sido historicamente verdadeira para toda a família humana, até o status respectivo atingido por cada ramo. Essa suposição baseia-se no conhecimento das condições em que ocorre todo progresso, e também no avanço conhecido de diversos ramos da família através de duas ou mais dessas condições.¹⁰

Em terceiro lugar, essa universalidade, que se manifesta historicamente, poderia ser explicada através de *estágios evolutivos* bem delimitados: selvageria, barbárie e civilização. Para a maioria dos pensadores evolucionista esses estágios deveriam ser percorridos por todos os povos, sendo a evolução cultural um caminho unilinear.

O estado **selvagem** foi o período de formação da raça humana. Partindo do nada, tanto do ponto de vista dos conhecimentos como da experiência, sem fogo, sem linguagem articulada e sem técnica, os nossos antepassados selvagens travaram um grande combate, primeiro pela sobrevivência e depois pelo progresso (...). Foi a partir desses esforços que a linguagem se desenvolveu progressivamente e que se povoou toda a superfície da terra. Mas a sociedade, ainda num estágio muito primitivo, continuava incapaz de se organizar em grande escala. A condição atual das tribos selvagens que, com um baixo nível de desenvolvimento, vivem abandonadas em certas regiões isoladas da terra, como se fossem monumentos do passado, revela ainda melhor essa inferioridade.¹¹

O grande período da **barbárie** foi marcado (...) por quatro acontecimentos de capital importância: a domesticação dos animais, a descoberta dos cereais, utilização da pedra na arquitetura e a invenção do processo de fundição do minério de ferro.¹²

[O estado **civilizado**] começa, (...) com o uso do alfabeto fonético e com a produção das obras literárias. Divide-se em antigo e moderno. A civilização moderna recuperou e absorveu tudo o que era de valor nas civilizações antigas e, apesar de o seu contributo para a totalidade dos conhecimentos humanos ter sido considerável brilhante e rápido, nem por isso foi suficientemente vasto para lançar na sombra as civilizações anteriores e para as tornar insignificantes por comparação.¹³

De maneira mais ou menos simultânea a esses três estágios, Frazer sugere uma evolução cognitiva, ou seja, mental, do ser humano. Desse modo, o primeiro estágio do entendimento do sobrenatural seria a magia. Conforme a marcha evolutiva acontece, os homens constroem a religião. Com o avanço civilizatório, os homens abandonariam a religião e se entregariam à ciência, a forma mais “avançada” do homem conhecer e explorar a natureza e o cosmos. Para

¹⁰ Idem (p. 12).

¹¹ MORGAN, L. H. *A sociedade primitiva*. Presença. 1978. (p. 56).

¹² Idem (p. 57).

¹³ Idem (p. 23-44).

Frazer “a magia representa uma fase anterior, mais grosseira da História do Espírito Humano, pela qual todas as raças humanas passaram, ou estão passando, para dirigir-se para a religião e à ciência”¹⁴. Assim, magia, religião e ciência representariam o caminho da evolução no pensamento.

Além destas três características colocadas por Morgan, é possível depreender mais uma condição de existência do evolucionismo. Se há uma universalidade entre os diferentes povos em diferentes estágios evolutivos, é necessária a existência de elementos definidores da especificidade humana em relação aos outros seres da natureza. Elementos que estejam presentes em todos os graus de humanização e que, ao mesmo tempo, permitam emergir as diferenças evolutivas. O conceito de cultura elaborado por Tylor busca apreender essas características definidoras da humanidade:

Cultura (...), tomada em seu mais amplo sentido etnográfico, é aquele todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem na condição de membro da sociedade. A situação da cultura entre as várias sociedades da humanidade, na medida em que possa ser investigada segundo princípios gerais, é um tema adequado para o estudo de leis do pensamento e da ação humana. De um lado, a uniformidade que tão amplamente permeia a civilização pode ser atribuída, em grande medida, à ação uniforme de causas uniformes; de outro, seus vários graus podem ser vistos como estágios de desenvolvimento ou evolução, cada um resultando da história prévia e pronto para desempenhar seu próprio papel na modelagem da história do futuro.¹⁵

Podemos, assim, definir os quatro elementos que caracterizam, de forma geral, a teoria evolucionista: (1) a busca pela origem, a partir de pesquisas diacrônicas; (2) a universalidade humana, que unifica diferentes povos e sociedades; (3) a diferenciação de três estágios culturais (selvageria, barbárie e civilização); (4) o conceito de cultura que permite estabelecer a unidade entre os seres humanos e, ao mesmo tempo, torna possível dimensionar suas diferenças evolutivas.

Na condição de jovem ciência, era muito importante para a antropologia constituir um método que lhe garantisse a sua validade perante as demais ciências já estabelecidas naquele momento histórico. O método comparativo foi eleito por esses antropólogos evolucionistas como o instrumento capaz de conduzir o estudo das diferentes culturas na classificação adequada entre os diferentes estágios evolutivos.

Na antropologia, como na biologia, tais ligações são construídas pelo Método Comparativo, que nos capacita a tomar emprestados os elos de uma cadeia de evidências para suprir as faltas em outra. Para nós, que lidamos não com as várias formas de vida animal, mas com os vários produtos da inteligência humana, a legitimidade do Método Comparativo assenta-se na bem estabelecida similaridade do funcionamento da mente humana em todas as raças de homens. Enfatizei as grandes desigualdades que existem não apenas entre as várias raças, mas entre homens da mesma raça e geração; mas deve ficar claramente entendido e lembrado que essas divergências são quantitativas, em vez de qualitativas; consistem em diferenças de grau, e não de tipo.¹⁶

É importante salientar que estes estudos comparativos não se realizam de forma integral entre duas ou mais sociedades. Ou seja, não se comparava, por exemplo, a vida social yanomami em relação ao modo de vida esquimó. Mas, antes, um aspecto da vida desses grupos: as diferenças e semelhanças entre o casamento yanomami e o casamento esquimó. Nesse sentido, a preocupação maior dos evolucionistas não era estudar comparativamente as sociedades, mas temas culturais presentes em todas elas. O antropólogo comporta-se, então, como um erudito que coleciona uma grande quantidade de informações dos mais diferentes povos e sociedades com a intenção de compará-las e, como um juiz, determinar o grau de sua civilidade. Essa posição de

¹⁴ FRAZER, S. J. G. **Ramo de ouro**. Rio de Janeiro : Guanabara Koogan, 1982.

¹⁵ TYLOR, E. B. A ciência da cultura. In: CASTRO, C. **Evolucionismo cultural**: textos de Morgan, Tylor e Frazer. 2005. (p. 31).

¹⁶ FRAZER, J. G. O Escopo da Antropologia Social. In: CASTRO, C. **Evolucionismo cultural**: textos de Morgan, Tylor e Frazer. 2005. (p. 54).

magistrado assumida pelo antropólogo faz da biblioteca e do seu escritório o seu habitat. Esses são os “antropólogos de gabinete”. Entre o sujeito (o antropólogo) e o objeto (o homem “primitivo”) há um agente intermediário, seja ele o administrador colonial, o aventureiro ou o missionário religioso. As pesquisas eram, na infinita maioria das vezes, feitas através de questionários aplicados às populações nativas por um desses agentes intermediários. Muitas vezes o material de pesquisa era apenas a experiência relatada desse funcionário em contato com o povo a ser estudado.

Assim, distante geográfica e culturalmente de seu objeto de estudo, o “primitivo” aparece aos seus olhos como um **eu-criança**, ou seja, como um ancestral vivo, uma espécie de amostra conservada nos “laboratórios” (as áreas tropicais e periféricas ao mundo europeu), pronta para ser usada para remontar a trajetória civilizatória da humanidade. Na infantilização do “selvagem” ao ocidental, o **eu-adulto** pretende recapitular o processo de formação da sua própria civilização (a semelhança com a teoria de Haeckel não é mera coincidência) ¹⁷.

Assim, o estudo da vida selvagem é uma parte muito importante da Antropologia Social. Pois, em comparação com o homem civilizado, o selvagem representa um estágio estacionado, ou melhor, retardado do desenvolvimento social, e, portanto, um exame de seus costumes e crenças fornece o mesmo tipo de evidência da evolução da mente humana que o exame de um embrião fornece da evolução do corpo humano. Em outras palavras, um selvagem está para um homem civilizado assim como uma criança está para um adulto; e, exatamente como o crescimento gradual da inteligência de uma criança corresponde ao crescimento gradual da inteligência da espécie e, num certo sentido, a recapitula, assim também um estudo da sociedade selvagem em vários estágios de evolução permite-nos seguir, aproximadamente - embora, é claro, não exatamente -, o caminho que os ancestrais das raças mais elevadas devem ter trilhado em seu progresso ascendente, através da barbárie até a civilização. Em suma, a selvageria é a condição primitiva da humanidade, e, se quisermos entender o que era o homem primitivo, temos que saber o que é o homem selvagem hoje.¹⁸

Estabelecida as linhas gerais que constituem o evolucionismo, quais foram suas contribuições e limites para a compreensão dos fenômenos culturais? Vamos, primeiramente, às contribuições.

Em primeiro lugar, pode-se afirmar que o evolucionismo traz o mérito de ter fundamentado o esforço de se estudar as culturas de forma científica. Se é possível caracterizar a década de 1860 como uma espécie de marco inaugural da antropologia como ciência, como se estudava o “outro” antes desse período? No século XVI, os grandes investigadores e cronistas sobre o mundo não-ocidental eram os missionários. Durante todo o século XVII e XVIII a compreensão desse universo extra-europeu se realizava, principalmente, pelos filósofos John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Montesquieu e muitos outros iluministas encontravam nos “selvagens” um contraponto ideal para pensar a própria civilização ocidental, procedimento, aliás, já realizados pelos missionários no período anterior. Entre o final do século XVIII e início do século XIX, foram os naturalistas que abordavam os povos exóticos ao mundo ocidental. O jovem Charles Darwin, em sua fase naturalista, empreendeu densas descrições sobre os diferentes povos que encontrou na viagem ao mundo através do Beagle. Os naturalistas, no entanto, dispensavam a mesma atenção às diversas espécies naturais e as diversas culturais e, não raro, tratavam esses seres humanos como mais uma espécie a ser catalogada e descrita. O evolucionismo antropológico, no entanto, instituiu cientificidade ao estudo das diferentes culturas ao tratá-las como um objeto específico de análise.

Em segundo lugar, o evolucionismo contribuiu com o reconhecimento das diversas formas de humanidade, enquanto “humanidade” aos olhos europeus. Ou seja, ainda pairava, no século XIX europeu, dúvidas sobre se ameríndios, africanos, asiáticos e aborígenes do pacífico eram realmente seres humanos. Mesmo diferenciando seus grupos em graus de evolução cultural, os grandes eruditos evolucionistas enfatizaram a condição humana dos não-ocidentais. As palavras

¹⁷ Como vimos, a *teoria da recapitulação ontofilogenética* proposta por Haeckel, consolidou a idéia de evolução que se tornou gradativamente onipresente na cultura ocidental ao longo do século XIX.

¹⁸ FRAZER, J. G. O Escopo da Antropologia Social. In: CASTRO, C. **Evolucionismo cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer**. 2005. (p. 48)

de Frazer atestam nossa afirmação: “o selvagem não é um tipo diferente de ser, comparado com seu irmão civilizado: ele tem as mesmas capacidades mentais e morais, mas estão menos completamente desenvolvidas; sua evolução foi detida, ou melhor, retardada em um nível mais baixo”¹⁹.

No entanto, há severas limitações na teorização evolucionista, tanto nos resultados teórico-metodológicos, quanto nos seus desdobramentos políticos. Assim, pode-se afirmar, como uma primeira evidência de suas limitações, que o evolucionismo não conseguiu ultrapassar os princípios teóricos gerais estabelecidos pela biologia evolutiva. Apesar dos esforços de centralizar no conceito de cultura o seu objeto antropológico, os evolucionistas se limitaram a transpor os resultados da biologia para a interpretação dos fenômenos culturais: a tríade evolução, unicidade e competição foi constantemente reafirmada, salvo raras exceções, nos estudos evolucionistas.

Nesse sentido, uma segunda crítica, decorrente da primeira, é que os evolucionistas inverteram uma regra básica do procedimento científico, o que lhe desqualificou perante as outras teorias antropológicas e demonstrou a fraqueza de suas conclusões. Ou seja, o que os evolucionistas fizeram, foi muito mais tentar demonstrar a veracidade de uma tese pré-estabelecida do que realizar a verificação de uma hipótese. A coleta de material etnográfico servia apenas para ilustrar uma teoria sobre a qual já se tinha convicção. Os costumes, rituais e práticas culturais eram utilizados para caracterizar cada estágio evolutivo previamente, sem a preocupação de compreender esses fenômenos em suas especificidades.

Além disso – lá vai a terceira limitação –, como a predominância das pesquisas eram de premissas genéricas (o casamento, o mito, o direito, o parentesco...) e não sobre sociedades em sua configuração integral, não podiam ultrapassar a concepção confortável de que o mundo não-ocidental era o universo da inferioridade cultural. As mais diferentes práticas culturais perdem o sentido, evidentemente, quando retiradas de seu contexto de realização.

O descolamento dos costumes de seu contexto está atrelado, ainda, a uma quarta limitação do procedimento evolucionista: sem conhecer, com honrosa exceção a Morgan, os “selvagens” reais, realizavam-se estudos eminentemente teóricos, com base em documentos e questionários facilmente contestáveis; seguramente instalados em suas bibliotecas, os eruditos evolucionistas tinham um conforto epistemológico assegurado: sem conhecer realmente os seres humanos que estudavam, esses pesquisadores poderiam reproduzir a relação sujeito-objeto cartesiana no interior das humanidades.

Como concepção filosófica estruturante da ciência moderna, a divisão cartesiana entre *res cogitans* e *res extensa* garantiu aos estudos da natureza a objetividade científica e a exclusão da subjetividade na construção do conhecimento. Portanto, a “coisa pensante” pode se apropriar objetivamente da sua “extensão” (o corpo, a natureza e os fenômenos físicos) a procura da verdade factual dos fenômenos. O problema, no nosso caso, reside em transportar essa estrutura de pensamento cartesiana ao estudo dos seres humanos em seu sentido sócio-cultural. Assim, longe dos seus “objetos” científicos, os evolucionistas poderiam *explicar* o comportamento selvagem, nas não poderiam *compreender* esses comportamentos. Em suma, ao não conseguir escapar da relação cartesiana de sujeito-objeto, o evolucionismo não teria condições de transcender a concepção de superioridade e inferioridade entre o eu ocidental e o outro não-ocidental.

As limitações teórico-metodológicas do evolucionismo têm, seguramente, implicações políticas importantíssimas. Podemos afirmar, em primeiro lugar, que a institucionalização científica da dicotomia primitivo-civilizado legitimou um dado cultural fundamental no pensamento ocidental. Não foi no século XIX que os europeus começaram a se considerar superiores a outros povos. Se seguirmos Nietzsche, dois elementos são fundamentais para essa concepção: o pensamento judaico-cristão, com o mito do povo eleito e da verdadeira religião; e da filosofia socrático-platônica e a sua busca pela verdade. O termo “bárbaro”, por exemplo, surgiu

¹⁹ Idem (p. 54).

com os antigos conquistadores romanos. No entanto, essa concepção de superioridade fortaleceu-se violentamente a partir do momento em que foi legitimada pelo discurso científico tanto da biologia quanto da antropologia. O racismo genocida do século XX se fundamentava nessas concepções científicas. Assim, o expansionismo capitalista tinha os preceitos evolucionistas como justificativa da dominação de povos não-ocidentais a suas diretrizes: “é proibida a entrada de cães e chineses”, diziam as placas dos pubs ingleses instalados em Pequim, depois que a Inglaterra passou a administrá-la política e economicamente.

Finalmente, o evolucionismo antropológico, como teoria cientificamente válida, está morto. A antropologia moderna se construiu a partir da crítica veemente a sua herança clássica. No entanto, o evolucionismo está realmente banido de nosso atual entendimento das diferenças, sejam elas individuais, culturais e de gênero? O quanto essa concepção de superioridade-inferioridade ronda nossa mentalidade e nossos valores?

Funcionalismo e o antropólogo como aprendiz

A partir da virada do século XIX para o século XX, o discurso antropológico começa ganhar contornos bem diferenciados em relação ao evolucionismo. Como vimos, o processo evolutivo proposto era de perspectiva essencialmente historicista. As fragilidades da teorização evolucionista levaram os antropólogos do início do século XX a procurar uma nova maneira de observação e análise das sociedades. Nesse momento, surge uma nova geração de antropólogos que buscam promover um corte nesse processo evolutivo enfatizado pelos evolucionistas e mergulhar no interior dos grupos humanos, a fim de reconhecer a sua coerência interna, os seus mecanismos de organização e funcionamento. Nesse sentido, pode-se afirmar que a referência biológica, tão importante para o desenvolvimento da antropologia, deixa gradativamente de ser relacionada aos estudos ontofilogenéticos e passa a relacionar-se às pesquisas em citologia, o ramo que se dedica a explicação da estrutura e função interna das células. Seria como, por exemplo, se um biólogo deixasse de se preocupar com a evolução das espécies de uma maneira geral e pretendesse formular uma análise de apenas uma espécie, através da sua função vital, ou seja, este biólogo procuraria entender a lógica de funcionamento de cada órgão e a sua importância para o funcionamento de todo o corpo. Radcliffe-Brown, um dos eminentes antropólogos dessa geração funcionalista, ressalta o novo vínculo entre a biologia e a antropologia:

O processo vital consiste nas atividades e interações das unidades constituintes do organismo, as células, e os órgãos formados pelas células. (...) Passando da vida orgânica para a vida social, se examinarmos uma comunidade tal como uma tribo africana ou australiana, podemos reconhecer a existência de uma estrutura social. Os seres humanos individuais, as unidades essenciais nesse caso, ligam-se por uma série definida de relações sociais num todo integrado. A continuidade da estrutura social, como a da estrutura orgânica, não é destruída pelas mudanças nas unidades. Os indivíduos podem deixar a sociedade, seja por morte, ou de outro modo; outros podem entrar nela. A continuidade da estrutura mantém-se pelo processo da vida social, que consiste nas atividades e interações dos seres humanos individuais e dos grupos organizados, em que eles se unem. A vida social da comunidade define-se aqui como o *funcionamento* da estrutura social. A *função* de uma atividade recorrente, como a punição de um crime ou uma cerimônia funérea, é o papel que ela representa na vida social como um todo e, portanto, a contribuição que faz à manutenção da continuidade estrutural.²⁰

Os antropólogos passaram a se ocupar não mais com o processo, mas sim com a função. Os estudos passaram de tratados gerais sobre um tema (o casamento, a religião) para as monografias, que se organizavam como estudos de casos sobre as totalidades de relações que constituem um determinado grupo social e tinham como critério de qualidade a descrição pormenorizada de todos os aspectos da vida social desse grupo. Os diversos aspectos da vida social de um povo deveriam ser o ponto de partida para o entendimento da totalidade sócio-cultural.

²⁰ RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis. Vozes. 1973. (p. 221-222).

Assim, o objetivo era descobrir os mecanismos internos de ligação (a função) de cada fato e nível social (ou a instituição social) em relação àquele “corpo social”. A essa perspectiva de estudo, uma espécie de análise fotográfica das sociedades, ausente de olhar histórico, denominamos estudos sincrônicos. Essa orientação de compreensão dos fenômenos de uma dada sociedade insere o enfoque sistêmico no interior da antropologia:

O funcionalismo supõe, portanto, que as diversas relações sociais visíveis em uma sociedade formam um sistema, ou seja, que exista entre elas uma interdependência funcional que lhes permite existir como todo integrado que tende à se reproduzir como tal, como uma sociedade.²¹

Um dos maiores propositores dessa perspectiva na antropologia foi Bronislaw Malinowski. O autor estabeleceu os princípios fundamentais do conceito de cultura para o funcionalismo nos seguintes termos:

A) A cultura é essencialmente um aparato instrumental; através dela o homem é colocado em posição de melhor tratar os problemas concretos e específicos que enfrenta em seu ambiente, no decurso da satisfação de suas necessidades; B) é um sistema de objetos, atividades e atitudes no qual cada uma das partes existe como um meio para um fim; C) é uma totalidade, em que os diversos elementos são interdependentes; D) tais atividades, atitudes e objetos estão organizados em torno de tarefas importantes e vitais, em instituições como a família, o clã, a comunidade local, a tribo e as equipes organizadas em atividades políticas, legais, educacionais e de atividade econômicas; E) do ponto de vista dinâmico, isto é, com relação ao tipo de atividade, a cultura pode ser analisada sob diversos aspectos tais como educação, controle social, economia, sistema de conhecimento, crença e moral, e, também, modos de expressão criativa e artística.²²

Essa visão instrumental da cultura como um aparato adaptativo de satisfação de necessidades a partir de um conjunto de elementos inter-relacionados, se estrutura, segundo Malinowski, em três níveis fundamentais: os artefatos, os grupos organizados e o simbolismo. Ou seja, para o autor, cada ato humano requer essa tripla dimensão e sua coerência só pode ser captada pelo antropólogo se relacionadas com os demais fenômenos culturais que compõe uma sociedade. Assim, a compreensão das partes só ganha sentido na busca de compreensão do todo.

Deixamos assim estabelecido que a totalidade de um processo cultural envolvendo o substrato material da cultura, ou seja, os artefatos; os laços sociais humanos, ou seja, modos padronizados de comportamento; e atos simbólicos, ou seja, as influências de um organismo sobre o outro através de estímulos reflexos condicionados, é uma totalidade que não podemos retalhar, isolando objetos da cultura material, sociologia pura ou linguagem com um sistema contido em si mesmo.²³

Ao conceber os fenômenos da ação humana em suas três dimensões indissociáveis, Malinowski põe em xeque-mate a postura do antropólogo-erudito inaugurada pelo evolucionismo: como analisar essa complexidade dentro do seu gabinete ou no interior de uma biblioteca? Só a experiência pessoal de uma pesquisa de campo permite ao antropólogo captar essa indissociabilidade dos fenômenos culturais. Assim, Malinowski, seguindo uma tendência da sua geração antropológica, contribuiu significativamente para o estabelecimento de uma revolução metodológica na antropologia: a observação participante.

A revolução que ocorrerá na nossa disciplina [a antropologia] durante o primeiro terço do século XX é considerável: ela põe fim à repartição de tarefas, até então habitualmente divididas entre o observador (viajante, missionário, administrador) entregue ao papel subalterno de provedor de informações, e pesquisador erudito, que, tendo permanecido na metrópole, recebe, analisa e interpreta – atividade nobre! – essas informações. O pesquisador compreende a partir desse momento que ele deve deixar o seu gabinete de trabalho para ir compartilhar a intimidade dos que devem ser considerados não mais como informadores a serem questionados, e sim como anfitriões que o recebem e mestres que o ensinam. Ele aprende então, como aluno atento, não apenas a viver

²¹GODELIER, M. Economias e sociedades: abordagem funcionalista, estruturalista e marxista. In: CARVALHO, E. A. **Antropologia econômica**. São Paulo: Ciências Humanas, 1978.

²²MALINOWSKI, B. **A teoria funcional**. In: DURHAM, E. **Malinowski**. São Paulo: Ática, 1986. (p. 171-172).

²³MALINOWSKI, B. **A teoria funcional**. In: DURHAM, E. **Malinowski**. São Paulo: Ática, 1986.

entre eles, mas a viver como eles, a falar sua língua e a pensar nessa língua, a sentir suas próprias emoções dentro dele mesmo. (...) Em suma, a antropologia se torna pela primeira vez uma atividade ao ar livre, levada, como diz Malinowski, 'ao vivo', em uma 'natureza imensa, virgem e aberta'.²⁴

Num livro clássico da antropologia, *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*²⁵, lançado em 1922, Malinowski faz um minucioso relato etnográfico de diversos grupos sociais moradores das ilhas da Papua Nova Guiné, especialmente das Ilhas Trobriand. Sua pesquisa tem como foco o Kula, conjunto de relações econômicas que interligam diversas etnias da região. Dessa experiência, que durou seis anos, entre 1914 e 1920, o autor elaborou os princípios metodológicos que constituem a observação participante. Para o autor,

Os princípios do método podem ser agrupados em três itens principais: em primeiro lugar, como é óbvio, o investigador deve guiar-se por objetivos verdadeiramente científicos, e conhecer as normas e critérios da etnografia moderna; em segundo lugar, deve providenciar boas condições para o seu trabalho, o que significa, em termos gerais viver efetivamente entre os nativos, longe de outros homens brancos; finalmente, deve recorrer a um certo número de métodos especiais de coleta, manipulando e registrando as suas provas.²⁶

Com relação ao primeiro princípio, Malinowski refere-se à necessidade de uma saudável relação entre preparação teórica e atividade prática de observação em campo. Apenas observar não distingue o antropólogo do missionário ou do administrador colonial. A preparação teórica é fundamental para que o etnógrafo tenha a capacidade de escolher o que é relevante para a compreensão da totalidade social que observa. Por outro lado, a preparação teórica não pode determinar idéias preconcebidas rígidas sobre as sociedades estudadas.

(...) quanto mais problemas ele levar para o campo, quanto mais habituado estiver a moldar suas teorias aos fatos e a observar estes últimos na sua relação com a teoria, em melhores condições se encontrará para trabalhar. As idéias preconcebidas são prejudiciais em qualquer trabalho científico, mas a prefiguração de problemas é o dom principal do investigador científico, e estes problemas são revelados ao observador, antes de mais, pelos estudos teóricos.²⁷

O segundo princípio – ter boas condições de pesquisa – significa, para Malinowski, vivenciar o cotidiano do grupo estudado de forma que o pesquisador tenha acesso aos pormenores capazes de conduzi-lo ao seu objetivo fundamental.

(...) O fato de os nativos me verem diariamente fez com que deixassem de se interessar pela minha presença, deixando eu de constituir um elemento perturbador da vida tribal que queria estudar, de alterá-la com a minha aproximação, como sempre acontece com um recém chegado a uma comunidade selvagem. De fato, como sabiam que eu iria meter o nariz em tudo, como mesmo um nativo bem educado não sonharia fazê-lo, acabaram por me encarar como parte integrante das suas vidas (...).²⁸

O terceiro princípio, talvez o mais importante deles, estipula a metodologia adequada ao desenvolvimento de uma pesquisa eficaz, que dê conta da totalidade dos fenômenos que o antropólogo pretende estudar. Neste ponto, o autor discute sobre três técnicas fundamentais de pesquisa:

1) A organização da tribo e a anatomia da sua cultura deve ser registrada num esquema firme e claro. O método de documentação concreta e estatística é o meio a utilizar para a definição desse esquema. 2) Dentro dessa trama, devem ser inseridos os *imponderabilia da vida real* e o *tipo de comportamento*. Os respectivos dados devem ser recolhidos através de observações minuciosas e

²⁴LAPLANTINE, F. **Aprender Antropologia**. São Paulo. Brasiliense. 1991 (p.57).

²⁵MALINOWSKI, B. **Argonautas do pacífico ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanesia. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

²⁶Idem (p. 21).

²⁷Ibidem (p. 36).

²⁸MALINOWSKI, B. **Argonautas do pacífico ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanesia. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

detalhadas, sob a forma de uma espécie de diário etnográfico, só possível através de um contato íntimo com a vida nativa. 3) Deve ser apresentada uma coleta de depoimentos etnográficos, narrativas características, ocorrências típicas, temas de folclore e fórmulas mágicas sob a forma de um *corpus inscriptionum*, como documentos da mentalidade nativa.²⁹

A análise etnográfica deve, desse modo, dar conta de três níveis da realidade social: o fazer, o falar e o pensar. O primeiro nível é a análise do modo em que a sociedade se organiza para a produção e reprodução de suas necessidades de sobrevivência, ou seja, aquilo que a tradição marxista denomina de modo de produção econômico. O segundo, o falar, analisa as relações do indivíduo com o grupo e a suas regras sociais. O terceiro nível, o pensar, tenta esclarecer a forma pela qual os componentes do grupo constituem a sua visão de mundo (cosmologia), ou seja, a mentalidade expressa nas concepções sobre o natural, o sobrenatural e sobre o próprio homem.

Assim, Malinowski almeja dar conta de um duplo movimento de observação: um exterior ao grupo, que permite uma interpretação global da cultura estudada; e outro, interno, que visa “compreender o ponto de vista do nativo, a sua relação com a vida, perceber a sua visão do mundo”³⁰. Esse duplo posicionamento analítico pode ser considerado como uma das mais importantes contribuições da antropologia para as ciências: a combinação entre o estudo explicativo das sociedades, dentro de uma premissa objetiva basicamente cartesiana, e uma compreensão do modo de vida do outro, a partir de uma experiência de deslocamento subjetivo que remonta à filosofia rousseauiana. Voltaremos a esse ponto mais tarde, mas, por enquanto, é importante demonstrar que esse “colocar-se no lugar do outro”, ou seja, a alteridade, é fundamental na experiência etnográfica, a partir do funcionalismo. Numa de suas passagens mais bonitas, Malinowski descreve essa especificidade antropológica da seguinte forma:

Temos de estudar o Homem e devemos estudar o que mais profundamente o preocupa, ou seja, aquilo o que o liga à vida. Cada cultura possui seus próprios valores; as pessoas têm suas próprias ambições, seguem seus próprios impulsos, desejam formas diferentes de felicidade. Em cada cultura encontramos instituições diferentes, nos quais o homem busca o seu próprio interesse vital, costumes diferentes através dos quais ele satisfaz as suas aspirações; diferentes códigos de leis e moralidade que premiam suas virtudes ou punem seus defeitos. Estudar as instituições, costumes e códigos, ou o comportamento e mentalidade do homem, sem atingir os desejos e sentimentos pelos quais ele vive, e sem o intuito de compreender o que é, para ele a essência de sua felicidade, é, em minha opinião, perder a maior recompensa que se possa esperar do estudo do homem.³¹

Assim, tendo os princípios fundamentais do funcionalismo destacados, podemos tentar dimensionar as suas contribuições e limitações para o estudo da cultura. O funcionalismo foi o coroamento da antropologia como disciplina científica, livrando-se dos limites eurocêntricos do evolucionismo e constituindo o fazer antropológico original, cada vez mais afastado dos esquemas teóricos emprestados de outras ciências. A “observação participante” é peça fundamental em praticamente todos os estudos antropológicos atuais e está longe de ser considerado como instrumento dispensável pelos antropólogos. O funcionalismo nos ensinou ainda que cada grupo social deve ser considerado por suas características próprias, sem recorrer a juízos de valor preexistentes e sem comparações amparadas em um discurso primitivo/civilizado. Por fim, com os pesquisadores funcionalistas aprendemos que cada povo, sociedade ou civilização tem a sua racionalidade própria.

Uma das grandes contribuições da perspectiva funcionalista foi evidenciar a indissociabilidade dos fenômenos, em suas diferentes esferas, no mundo não-ocidental e não-moderno. Se, na modernidade ocidental estamos acostumados a pensar separadamente as esferas que compõe nossa realidade social (economia, política, cultura, religiosidade, ciência, família, etc.), os funcionalistas perceberam que, no mundo não ocidental, essas dimensões devem ser

²⁹Idem.

³⁰Ibidem (p. 36).

³¹Ibidem.

pensadas de forma relacional. Marcel Mauss, um dos grandes teóricos da antropologia, ao analisar os dados etnográficos de Malinowski e de outros antropólogos de campo, explicou esse fenômeno a partir do conceito de “fato social total”:

Nesses fenômenos sociais “totais”, como nos propomos chamá-los, exprime-se, ao mesmo tempo e de uma só vez, toda espécie de instituições: religiosas, jurídicas e morais (...); econômicas – supondo formas particulares de produção e consumo, ou antes de prestação e de distribuição, sem contar os fenômenos estéticos nos quais desembocam tais fatos e os fenômenos morfológicos que manifestam essas instituições.³²

A idéia de fato social total não exprime a homogeneidade dos elementos sócio-culturais, mas, antes, como explica Lévi-Strauss, uma totalidade “folheada (...) e formada de uma multidão de planos distintos e justapostos. (...) Esta totalidade não suprime o caráter específico dos fenômenos (...), de tal modo que ela consiste, em suma, na rede de inter-relações funcionais entre todos esses planos”³³. Essa constatação promoveu uma importante inversão na compreensão da antropologia sobre as práticas culturais dos diferentes grupos não-ocidentais. Uma prática agrícola, por exemplo, nunca se expressa numa atividade isolada para uma comunidade etnicamente diferenciada. Sua realização é orientada por uma série de motivações correlacionadas: a condições ecológicas, as expectativas econômicas, relações de gênero e parentesco, as restrições e determinações religiosas, etc. O que era visto pelo evolucionismo como uma mera origem “primitiva” das práticas agrícolas modernas ou “civilizadas”, passa a ser interpretado, após o funcionalismo, como um complexo específico de fenômenos sócio-culturais, que só podem ser compreendidos a partir de uma noção totalizante das relações que constituem esse grupo. Daí a importância da observação participante como instrumento metodológico que permite a alteridade e nos leva ao relativismo. Para isso, é necessário que o antropólogo assuma a posição de aprendiz.

Relativismo é a denominação comumente atribuída ao comportamento baseado no respeito total às diferenças e na busca pelo entendimento do outro nos seus próprios termos. A postura relativista, que só é possível através do exercício da alteridade, alimentou uma reconstrução das relações entre diferentes culturas, a partir de meados do século XX. O antropólogo, de ideólogo da dominação colonial, passa a oferecer o discurso teórico que legitima a lutas anti-coloniais que proliferaram na Ásia e na África durante o Pós Segunda Guerra. A postura relativista contribuiu significativamente para as contestações da contra-cultura nos anos 1960 (basta lembrarmos dos Beatles buscando novas experiências de percepção entre os gurus indianos em 1967). O relativismo também possibilitou o surgimento dos novos movimentos sociais a partir da década de 1970, como o feminismo, o movimento negro, o ambientalismo, a luta anti-manicomial, a busca por agriculturas alternativas, o surgimento da agroecologia... Em suma, todo movimento contestatório que insurge contra o discurso tecno-científico hegemônico do ocidente, assenta suas raízes no relativismo. Podemos, assim, dimensionar a importância que o funcionalismo tem dentro e fora do universo antropológico.

Portanto, o funcionalismo possibilitou a neutralização do etnocentrismo evolucionista, garantiu um método específico à antropologia e inverteu a concepção de que as sociedades ocidentais eram “simples”. Demonstrou, ao contrário, que esses grupos são dotados de grande complexidade. Sua consequência política mais relevante foi disseminar a postura relativista na cultura ocidental. E as limitações? Qual foram os problemas que o funcionalismo nos trouxe?

Em primeiro lugar, pensemos sobre as insuficiências metodológicas. A idéia de que cada costume, prática ritual, ou instituição cultural tem a sua função específica e contribui para a formação do “corpo” social, criou a idéia de que os grupos humanos se organizam de forma sempre harmoniosa e positiva, ou seja, não levou em conta as contradições e conflitos existentes entre seres humanos na luta pelo poder político e as relações de desigualdade que são consequência dessa luta (nunca é demais lembrar que todo grupo social tem as suas contradições,

³² MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo. EPU/EDUSP. 1992. (p. 41).

³³ LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural dois*. Tempo Brasileiro. RJ. 1993. (p. 14).

sejam elas mais ou menos conflituosas). Além disso, a visão sincrônica, a análise fotográfica do presente, criou a falsa idéia de que os povos tradicionais e não-ocidentais não têm história. O funcionalismo negou o dinamismo dessas sociedades e as interpretou como estáticas.

Em segundo lugar, observemos determinadas insuficiências teóricas. Aqui, Godelier pode nos ajudar:

Ninguém contestará que representa um progresso (...) a recusa de estudar as relações sociais tomando-as uma a uma, separadamente, para as tomar, pelo contrário, no seu conjunto e nas relações recíprocas (...) supondo que elas formam um sistema de relações. Mas, para além desse princípio que se tornou uma condição necessária para todo empreendimento científico, o funcionalismo sofre de insuficiências radicais. (...) Ao confundir estrutura social e relações sociais visíveis, a análise funcionalista se condena a permanecer prisioneira das aparências do sistema social que estuda e se proíbe de descobrir a lógica subjacente, invisível, desses sistemas e, ainda mais, as condições estruturais e eventuais de seu aparecimento e desaparecimento na história. É preciso, entretanto, ir mais longe.³⁴

A crítica de Godelier é fundamental para compreendermos as limitações do funcionalismo. Ao confiar excessivamente nas observações empíricas como chave do entendimento dos sistemas sociais, a perspectiva funcional limitou-se a compreender as relações sociais visíveis. A título de comparação, podemos imaginar um jogo de xadrez sob uma análise funcionalista nos três níveis de análise proposto por Malinowski: num primeiro momento, o tabuleiro, as peças e os jogadores seriam minuciosamente descritos em seus aspectos materiais e simbólicos; num segundo momento, seriam descritos o jogo e suas regras; e, num terceiro momento a subjetividade dos jogadores: seus valores, seu códigos comportamentais, as reações diante de uma jogada inesperada, as concepções de honra e fracasso, a vaidade dos jogadores... Principalmente esse último momento, seria captado pelo observador através da observação participante, ou seja, jogando e convivendo com jogadores de xadrez. Como vimos, Godelier considera essas análises como fundamentais para o conhecimento científico, porém, insuficientes. Isto significa que, utilizando a nossa metáfora para os fenômenos sociais, os funcionalistas não conseguiram compreender a “lógica subjacente” que organiza a construção do jogo de xadrez. Assim, o funcionalismo foi constantemente acusado de simplório em suas elaborações teóricas. Na década de 1940, a antropologia foi tomada por essa insatisfação: existia agora um método que explicava as especificidades entre as diferentes sociedades, mas esse método não explicava nem a lógica “oculta” de funcionamento dessas sociedades, nem, muito menos, contribuía para uma interpretação geral sobre a cultura, para além das diferenças culturais. Ou seja, a funcionalismo contribuiu significativamente, mas não respondeu “a questão das questões” proposta por Haeckel. Mas, o que seria mesmo essa “lógica subjacente”?

Estruturalismo, a unidade através da diversidade

Pudemos avaliar o desenvolvimento e o amadurecimento da antropologia a partir de seus dois universos teóricos até agora mais importantes: o evolucionismo e o funcionalismo. Conhecemos tanto os seus méritos quanto os seus limites e pudemos reconhecer que uma ciência jovem como essa está em constante busca para o aperfeiçoamento e lapidação. O estruturalismo entra para a história da antropologia como um salto qualitativo que vai contribuir enormemente para o estabelecimento da disciplina, entre as mais importantes para o entendimento da condição humana. Com o estruturalismo, surge um complexo corpo teórico que pretende explicar a universalidade das práticas sócio-culturais, aquelas características que definem o que é o ser humano em relação ao domínio da natureza. Claude Lévi-Strauss, o pai do estruturalismo

³⁴ GODELIER. M. **Horizontes da antropologia**. Edições 70. Lisboa. 1978. (p. 62).

antropológico, nos oferece uma definição de cultura e a nova busca da antropologia nesse universo:

O que faz a originalidade de cada uma delas [as culturas] está antes na sua maneira particular de resolver problemas, de perspectivar valores, que são aproximadamente os mesmos para todos os homens: pois todos os homens, sem exceção, possuem uma linguagem, técnicas, uma arte, conhecimentos positivos, crenças religiosas, uma organização social, econômica e política. Ora, essa dosagem nunca é exatamente a mesma para cada cultura, e, cada vez mais, a etnologia moderna dedica-se menos a erigir um inventário de traços separados, do que a descobrir as origens secretas dessas opções.³⁵

De maneira geral essa definição aceita o relativismo funcionalista, ao afirmar que cada cultura é uma espécie de resposta particular que as sociedades criam para resolver os problemas da existência. Mas, Lévi-Strauss acrescenta duas inovações: (1) essas respostas se apresentam em todas as sociedades; (2) tão importante quanto demonstrar como essas respostas se articulam de forma diferenciada em cada sociedade, é descobrir o “motor” que gera esses arranjos culturais diferenciados. Voltamos ao exemplo do jogo de xadrez: fundamental, no estruturalismo, seria alcançar a lógica mental subjacente que preside a ação dos jogadores. Bem entendido, essa lógica não se encontra no nível consciente: esse grau de subjetividade consciente, aliás, já foi observado e descrito pelos funcionalistas. Do que se trata então? Do inconsciente.

Se pudéssemos continuar realizando as analogias com a biologia, qual o nível de análise que corresponderia ao estruturalismo antropológico? Seria o nível da genética. Existem moléculas de DNA que definem a constituição de determinadas espécies. As informações contidas nos genes dessas moléculas, por sua vez, diferenciam cada indivíduo da mesma espécie. Calcula-se, por exemplo, que os seres humanos possuem 23 moléculas de DNA, que formam os 23 tipos de cromossomos humanos e que contêm mais de 100 mil genes. As características genéticas de cada indivíduo humano são, como sabemos, uma combinação única das características herdadas de seus pais. Realizando a analogia, as *estruturas* do inconsciente humano contêm os elementos fundamentais que permitem o desenvolvimento da cultura. Esses elementos estruturais estão presentes, segundo o autor, em todos os seres humanos. Ora, como se dá então as diferenças culturais, se os componentes estruturais que possibilitam a cultura são os mesmos para todos? Essas características universais criam culturas diferentes porque seus elementos se combinam de formas diferenciadas em cada coletividade, tal como os genes numa mesma estrutura cromossômica. Assim como não podemos visualizar as moléculas de DNA e os genes sem auxílios laboratoriais, os elementos estruturais inconscientes estão num nível de realidade tão profundo que não é possível observá-lo empiricamente. Mas eles são reais. Recorrendo a mais uma analogia, para compreendermos esta invisibilidade, poderíamos afirmar que essa realidade não observável assemelha-se à análise subatômica na física. Não é possível observar o comportamento dos elétrons, apenas perceber os efeitos de sua existência.

(...) Para Levi-Strauss, como para Marx, as estruturas não são realidades diretamente visíveis e observáveis, mas níveis da realidade que existem além das relações visíveis dos homens e cujo funcionamento constitui a lógica profunda de um sistema social, a ordem subjacente a partir da qual deve-se explicar sua ordem aparente.³⁶

A comparação ilustrativa com a biologia e a física tem, no entanto, um caráter diferenciado das analogias feitas no evolucionismo e no funcionalismo. Nessas teorias, havia uma relação direta de filiação entre biologia e antropologia. O estruturalismo, por sua vez, vai buscar outras referências científicas para constituição do seu modelo explicativo da cultura: as principais são a linguística, teoria da informação e a psicanálise.

Uma breve descrição biográfica do processo de formação intelectual interdisciplinar do formulador do estruturalismo antropológico pode contribuir para elucidar as raízes do seu

³⁵ LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural dois*. Tempo Brasileiro, RJ, 1993. (p. 349).

³⁶ GODELIER, M. *Horizontes da antropologia*. Edições 70. Lisboa. 1978 (p.74).

método. Claude Lévi-Strauss (1909-2009) foi um dos mais importantes intelectuais do século XX. Nascido belga, mas de alma francesa, teve formação universitária em filosofia. Consolidou sua vocação antropológica nas suas andanças pelo Brasil dos anos 1930, quando assumiu a cadeira docente de sociologia na recém nascida Universidade de São Paulo. A formação filosófica e a rica experiência etnográfica (o contanto com diversos grupos indígenas brasileiros) levou o pensador a formular a questão antropológica de forma radicalmente oposta àquela que guiava os estudos funcionalistas: se estes desejavam compreender as diferenças entre as culturas, Lévi-Strauss pretendeu compreender a unidade entre elas, para além das diferenças. Influenciado por Rousseau, a partir dessas experiências etnográficas, o autor, passa a procurar “a base inabalável da sociedade humana”³⁷. Retornou ao solo francês às vésperas da II Guerra Mundial e, temendo as consequências por suas raízes judaicas, exilou-se nos Estados Unidos da América, em 1940. Em contato com muitos intelectuais exilados, construiu sólida amizade intelectual com Roman Jakobson que lhe apresentou as pesquisas estruturais em linguística. Nesse mesmo momento histórico, teve contato também com a psicanálise, no qual manteve um diálogo crítico com Sigmund Freud e Carl Jung sobre as propriedades do inconsciente.

Como esses ingredientes geraram, então, os estudos estruturalistas em antropologia? Assumindo a ciência antropológica como a busca pelo *significado das práticas humanas*, Lévi-Strauss desejava compreender quais são os mecanismos lógicos que formulam a *atribuição de sentido* à natureza, à organização da sociedade e à formação da vida material dos seres humanos. Ou seja, desejava explicar o modo de funcionamento do pensamento humano como orientador e produtor da cultura.

Ninguém, parece-me, esteve mais próximo de defini-la [a antropologia social] do que Fernand de Saussure quando, ao apresentar a linguística como parte de uma ciência ainda por nascer, ele reserva a esta o nome de semiologia, e lhe atribui por objeto a vida dos signos no interior da vida social. (...) Ninguém contestará que a antropologia tem no seu campo pelo menos alguns desses sistemas de signos, aos quais se apresenta (...): linguagem mítica, signos orais e gestuais que compõe o ritual, as regras de casamento, sistemas de parentesco, leis de costumes e algumas modalidades de troca econômica.³⁸

Portanto, se a linguística é a ciência que estuda a produção de significados que dão sentido à fala, para Lévi-Strauss, a antropologia é a ciência que estuda a produção dos significados que dão sentido à vida social das mais diversas coletividades. Essa produção de signos se dá, segundo o pensador, através dos elementos que “estruturam” o inconsciente humano. Assim, o significado que uma sociedade atribui às suas relações de parentesco, por exemplo, “obedece” a um conjunto de elementos estruturais do inconsciente, que estão articulados em forma de sistema, de modo que possamos explicá-lo como um modelo. Ao analisar a produção simbólica da “linguagem” dos mitos, do casamento, dos rituais e das trocas econômicas, o autor entende a cultura como a instância que promove a *comunicação* entre os seres humanos de uma cultura ou entre culturas diferentes.

Em toda sociedade, a comunicação se opera ao menos em três níveis: comunicação de mulheres, comunicação de bens e serviços, comunicação de mensagens. Por conseguinte, o estudo do sistema de parentesco, o do sistema econômico e o do sistema lingüístico oferecem certas analogias. Todos os três dependem do mesmo método; diferem somente pelo nível estratégico em que cada um escolhe se situar no seio de um universo comum. Poder-se-ia mesmo acrescentar que as regras de parentesco e de casamento definem um quarto tipo de comunicação: os dos genes entre os fenótipos. A cultura não consiste, pois, exclusivamente, em formas de comunicação que lhe pertencem de modo específico (como a linguagem), mas também —e talvez sobretudo— em *regras* aplicáveis a todas as espécies de “jogos de comunicação”, desenrolem-se estes no plano da natureza ou da cultura.³⁹

³⁷ LÉVI-STRAUSS, C. **Tristes Trópicos**. Edições 70. Lisboa.1986. (p. 386).

³⁸ LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural dois**. Tempo Brasileiro, RJ, 1993. (p. 17).

³⁹ LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural**. Tempo Brasileiro, RJ, 1985. (p. 336).

Ao compreender a cultura como comunicação em vários “níveis” – o parentesco, a mitologia, a política – e procurar a produção inconsciente dos significados que possibilita essas “linguagens” da vida social, o que pretende Lévi-Strauss? Demonstrar que essas estruturas são as mesmas para todos os seres humanos.

Se, como cremos, a atividade inconsciente do espírito consiste em impor formas a um conteúdo, e se as formas são fundamentalmente as mesmas para todos os espíritos, antigos e modernos, primitivos e civilizados – (...) – é preciso e basta atingir a estrutura inconsciente, subjacente a cada instituição ou a cada costume, para obter um princípio de interpretação válido para outras instituições e costumes (...).⁴⁰

Aqui, o objetivo fundamental é a busca pela universalidade humana. Ao procurar no inconsciente a unidade dos seres humanos, o autor tinha por preocupação central oferecer um argumento esmagador contra as concepções evolucionistas, que, como vimos, não afetou só o universo científico, mas toda a cultura ocidental. Para além das diferenças, colocadas pelos evolucionistas de maneira hierárquica e dominadora, o estruturalismo evidencia que nos fundamentos do nosso pensar, somos todos iguais. A diferenciação entre as culturas se processa, segundo essa perspectiva, por uma relação de estímulos recíprocos (diríamos filosoficamente, por uma relação dialética) entre as condições ecológica, econômicas e históricas, de um lado, e os elementos estruturais do inconsciente de outro.

A observação etnográfica não nos obriga a escolher entre duas hipóteses: a de um espírito plástico, passivamente modelado por influências exteriores, e a de leis psicológicas universais, porque inatas, engendrando por todo o lado os mesmos efeitos sem deixar papel a desempenhar à história e às particularidades do meio ambiente. O que nós observamos e devemos tentar descrever são antes as tentativas para realizar uma espécie de compromisso entre, por um lado, certas orientações históricas e certas propriedades do meio ambiente e, por outro, as exigências mentais que, em cada época, prolongam as que têm a mesma natureza daquelas que as precederam no tempo. Ao ajustar-se uma a outra, estas duas ordens de realidades fundem-se e constituem então um conjunto significante. (...) Confrontado com condições técnicas e econômicas ligadas às características do meio ambiente natural, o espírito não fica passivo. Não reflete estas condições; reage a elas e articula-as logicamente em sistema.⁴¹

Nesse jogo de reflexos mútuos entre o real e a “lógica subjacente” é que se constituem as diferentes articulações entre os elementos estruturais do inconsciente, gerando, assim, diferentes visões de mundo. Esta articulação possibilita à coletividade de uma dada sociedade, uma maneira particular de significar, ou seja, explicar o mundo social e natural que a rodeia. Em suma, as condições ecológicas, econômicas e históricas de um grupo oferecem o “conteúdo”, enquanto o inconsciente oferece a “forma” que possibilita seres humanos pensarem e agirem no mundo.

O conjunto dessas estruturas formaria o que denominamos de inconsciente. (...) O inconsciente deixa de ser o inefável refúgio das particularidades individuais, o depositário de uma história única, que faz de cada um de nós um ser insubstituível. Ele se reduz a um termo pelo qual nós designamos uma função: a função simbólica, especificamente humana, sem dúvida, mas que, em todos os homens, se exerce segundo as mesmas leis; que se reduz, de fato, ao conjunto destas leis. Órgão de uma função específica, ele se limita a impor leis estruturais, que esgotam sua realidade, a elementos inarticulados que provêm de outra parte; pulsões, emoções, representações, recordações. (...) a estrutura permanece a mesma, e é por ela que a função simbólica se realiza. Acrescentemos que essas estruturas não são somente as mesmas para todos, e para todas as matérias às quais se aplica a função, mas que elas são pouco numerosas, e compreenderemos porque o mundo do simbolismo é infinitamente diverso por seu conteúdo, mas sempre limitado por suas leis. Existem muitas línguas, mas muito poucas leis fonológicas, que valem para todas as línguas.⁴²

Como se vê, para Lévi-Strauss, o inconsciente tem a função específica de produzir símbolos. Nesse sentido, no inconsciente estaria estruturada uma “armadura sociológica”, um

⁴⁰ Idem (p. 336).

⁴¹ LÉVI-STRAUSS, C. *Olhar distanciado*. Edições 70. Lisboa. 1983 (p. 152-161).

⁴² LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. Tempo Brasileiro, RJ, 1985. (p. 256).

conjunto de elementos em relação no qual os “dados brutos” do mundo exterior se tornam inteligíveis à nossa compreensão do mundo. De forma simplificada, o inconsciente fornece um conjunto de modelos de relação entre as “coisas” do mundo, sejam elas naturais ou sociais, para que o mundo seja compreendido de forma ordenada.

Nesse sentido, podemos afirmar sinteticamente que a antropologia de Lévi-Strauss tem por premissas fundamentais: (1) a busca pela universalidade humana através diversidade cultural; (2) o desejo de compreender quais são os mecanismos lógicos que formulam a *atribuição de sentido* à natureza, à organização da sociedade e à formação da vida material dos seres humanos pelas diferentes culturas; (3) a idéia de que esses mecanismos lógicos estão articulados em forma de estruturas cognitivas no inconsciente humano e são as mesmas para todos os grupos humanos; (4) a maneira pela qual esses elementos se articulam, estimulados pelo mundo exterior, confere uma determinada visão de mundo a uma sociedade específica; e, (5) o inconsciente tem, portanto, a responsabilidade de produzir os significados que organizam a nossa interpretação do mundo.

Essa complexa teorização só pode cumprir seu objetivo através de um método que lhe de suporte e legitimidade, condição fundamental para a sua validade científica. O estruturalismo constituiu-se da articulação de diferentes métodos para atingir as estruturas inconscientes: o método consiste, então, em promover análises, a partir de três etapas: (1) etnografia – ato de se fazer a pesquisa empírica propriamente dita, ou seja, a coleta de dados sobre a sociedade que se pretende estudar a partir das viagens de campo, visita e convivência direta, e a descrição mais detalhada possível do seu cotidiano; (2) etnologia – consiste em realizar uma análise dos fatos e descrições recolhidos na etnografia, a fim de se encontrar as leis gerais de funcionamento da sociedade estudada, ou seja, buscar a lógica dos fatos; (3) a antropologia – último estágio da pesquisa, procura realizar uma análise comparativa de várias sociedades para, assim, chegar aos pontos comuns que caracterizam o ser humano em seu convívio social, ou seja, as leis gerais que caracterizam o humano e sua sociabilidade.

As preocupações de Lévi-Strauss ao longo de sua vida acadêmica se concentram em duas áreas fundamentais: o parentesco e o pensamento. A teoria do pensamento mítico-mágico foi um ponto de destaque em sua obra. A grande preocupação de Lévi-Strauss foi criticar as teorias antropológicas que consideravam o pensamento não-ocidental qualitativamente inferior ao pensamento ocidental, caracterizado pela lógica científica. Esta teoria foi elaborada nas obras *O Totemismo Hoje* (1962) e *O Pensamento Selvagem* (1962), e tem complemento em inúmeras publicações, organizadas nos livros *Antropologia Estrutural I e II* e em sua obra monumental, *As Mitológicas*, em três volumes editados de 1964 a 1968. Em todos esses estudos, o autor segue os mesmos princípios metodológicos, que consiste em analisar um amplo material etnográfico, desenvolver um conjunto de conceitos explicativos sobre eles e, finalmente, atingir os princípios gerais sobre o pensamento mítico-mágico.

De forma geral, para Lévi-Strauss, a capacidade de o ser humano pensar e elaborar “teorias” explicativas míticas, não está diretamente relacionada à busca pela satisfação das necessidades básicas – apesar de contribuir, obviamente, para essa intenção. Não é, também, orientada por uma satisfação totalmente afetiva e emocional. O mito, para o autor, é uma forma de pensamento presente em todos os seres humanos, sejam “primitivos” ou “civilizados”. Sua operação lógica é determinada pela busca cognitiva por impor uma ordenação no caos aparente da natureza e do cosmos. Essa necessidade de por ordem no mundo organiza tanto o pensamento científico quanto o não-científico.

Em sua especificidade, o pensamento selvagem apresenta-se a partir de uma composição binária: o pensamento em estado selvagem e o pensamento dos “selvagens”. O primeiro se apresenta em estado formal, de maneira espontânea em todos os indivíduos. É a forma de pensamento que está presente inclusive no nosso cotidiano, como por exemplo, na poesia. O segundo, o pensamento dos “selvagens”, é a maneira pela qual a primeira forma articula as

relações dos homens com a natureza e entre si, nas sociedades não-ocidentais. Diferentemente da ciência, que se fundamenta na *lógica*, essa duas formas de pensar organizam-se a partir da *analogia*.

O conhecimento analógico busca significar o mundo através de comparações entre elementos de naturezas diferenciadas, ou seja, atribui sentidos realizando relações comparativas. O fundamento primeiro destas comparações é a relação humano/natureza. Para conhecer a natureza o ser humano lhe confere características humanas como forma de classificar os fenômenos naturais. Num processo inverso, para se identificar e se caracterizar socialmente, o homem confere a si características que são próprias dos fenômenos naturais, e, portanto, se naturaliza. Num fragmento poético, Vinícius de Moraes nos apresenta um ótimo exemplo:

*“A felicidade é uma gota de orvalho numa pétala de flor,
brilha tranquila, depois de leve oscila,
e cai como uma lágrima de amor.”*

Para definir o caráter efêmero e passageiro da felicidade (expressão humana), ele utiliza a imagem de um fenômeno natural, “a gota de orvalho numa pétala de flor”. O que o autor produz é uma pequena demonstração de naturalização de uma experiência essencialmente humana. Mas, para caracterizar a gota de orvalho, o poeta nos oferecer uma imagem humana: “brilha tranquila, depois de leve oscila, e cai como uma lágrima de amor”. Esse magnífico jogo de espelhos para a construção de um conhecimento da natureza e do próprio homem, classifica, explica e ordena o mundo. Mas, também, funda modos de intervenção na realidade. Uma natureza humanizada, ou seja, dotada de vontade, intencionalidade e desejos humanos aparece à percepção como uma realidade sobrenatural divinizada, e, portanto, mágica. Entre o ser humano e a natureza humanizada há um canal de diálogo possível, pois, humanidade e natureza são qualitativamente semelhantes, conjugam da mesma condição humana. Para intervir nos fenômenos naturais humanizados, o canal de diálogo são as práticas mágicas. Nesse sentido, o mito cria deuses e a relação entre humanos e deuses se realiza através dos mensageiros, que transitam entre o mundo “natural” e “sobrenatural”. Por isso, em todas as sociedades existem os feiticeiros, xamãs, médiuns, padres e pastores que realizam esse trânsito entre os dois mundos.

A partir de uma quantidade inumerável de exemplos, Lévi-Strauss demonstra que a analogia tem grande capacidade classificatória e taxonômica, tão pormenorizada quanto a dos tratados científicos. Além disso, essa forma de conhecer o mundo é orientada por um princípio que, apesar da aparente falta de conexão lógica, impõe um modelo ordenador perfeitamente coerente com os princípios orientadores dos fenômenos naturais. Essa “ciência do concreto” seria pouco eficaz para compreender os princípios de causalidade dos fenômenos, tal como opera a ciência. No entanto, o mito teria a capacidade de articular diferentes níveis da realidade, através da analogia, no qual a especialização científica é muito ineficiente. Assim, o pensamento analógico é diferente do pensamento científico, mas não inferior a este. O mito opera como os mesmos elementos cognitivos que a lógica, porém de forma diferente, chegando a resultados diferentes.

Entretanto, não voltamos à tese vulgar (e aliás inadmissível, na perspectiva estreita em que se coloca) segundo a qual a magia seria uma forma tímida e balbuciante da ciência, pois privar-nos-íamos de todos os meios de compreender o pensamento mágico se pretendêssemos reduzi-lo a um momento ou a uma etapa da evolução técnica e científica. (...) O pensamento mágico não é uma estréia, um começo, um esboço, a parte de um todo ainda não realizado; ele forma um sistema bem articulado; independente, nesse ponto, desse outro sistema que constitui a ciência (...). Portanto, em lugar de opor magia e ciência, seria melhor colocá-las em paralelo, como dois modos de conhecimento desiguais quanto aos resultados teóricos e práticos (...), mas não devido à espécie de operações mentais que ambas supõe e que diferem menos na natureza que na função dos tipos de fenômenos aos quais são aplicadas.⁴³

⁴³ LEVI-STRAUSS, C. *O Pensamento Selvagem*. Campinas. Papirus. 1989. (p. 28)

Como forma de ilustrar a operacionalidade desse tipo de pensamento, Lévi-Strauss compara o mito com um tipo de artesão denominado na França de “Bricoleur”: aqueles que, a partir dos objetos velhos e deteriorados, criam novos objetos. Este artesão, ao juntar partes de diferentes arranjos antigos para a construção de novos instrumentos ou peças, dá novo “sentido” às partes utilizadas, gerando, assim, um novo arranjo, com uma função radicalmente diferente dos objetos antigos. O mito, do mesmo modo, opera este “deslocamento” de significado de “objetos antigos” para “novos objetos” e significantes, a partir da construção de narrativas fantásticas, nas quais fenômenos humanizados e naturalizados se mesclam em busca de sentidos para o mundo. O deslocamento de um significado de seu significante “original” para a denominação de novos e diferentes fenômenos possibilita, assim, um pensamento integrador de diversas dimensões da realidade.

Essa teorização sobre o pensamento mítico – colocando-o no mesmo nível qualitativo do pensamento científico – foi o golpe mortal na visão evolucionista, que inferioriza a dupla mitomagia em relação à dupla ciência-tecnologia. Segundo Eduardo Viveiros de Castro, um dos mais proeminentes antropólogos brasileiros da atualidade, Lévi-Strauss “reinventou a antropologia, ao desmontar os fundamentos metafísicos do colonialismo ocidental”⁴⁴. Ou seja, apesar de toda a descaracterização crítica que o evolucionismo vinha sofrendo desde os tempos dos grandes funcionalistas, não havia, ainda, uma teoria fundamentada em ampla documentação etnográfica, capaz de destruir a interpretação primitivista sobre o mito.

A partir dessa descrição introdutória sobre o estruturalismo, podemos ponderar seus méritos e limitações. Sem dúvida, a obra de Lévi-Strauss, em seu conjunto, está equiparada com a de Marx e de Freud quanto à importância para o pensamento ocidental. O autor foi fundamental na luta contra a generalização do evolucionismo na cultura ocidental, ao demonstrar que nossas diferenças sócio-culturais são a expressão variável de um conjunto de características comuns a todas as culturas. No que se refere ao método antropológico, Lévi-Strauss foi especialmente fecundo: articulou procedimentos de pesquisa até então separados. A etnografia malinowskiana, a etnologia de Mauss e o método comparativo dos evolucionistas, foram colocados a serviço da busca da universalidade a partir do reconhecimento das diferenças. O pensador, em nossa opinião, além de realizar a difícil tarefa de articular diferentes dimensões metodológicas, foi um grande articulador entre discursos científicos. A filosofia rousseauiana, a psicanálise, a teoria dos sistemas e da informação, a linguística, os mitos... foram magistralmente relacionados para a construção do estruturalismo. Deste ponto de vista, talvez Lévi-Strauss tenha muito a contribuir com o atual debate sobre a interdisciplinaridade. Além disso, ao demonstrar a validade do mito como forma de conhecimento da realidade, o antropólogo abriu caminho para que os seus sucessores elaborassem a crítica à grande separação entre natureza e cultura, tão enraizada em nossa mentalidade ocidentalizante.

No entanto, as críticas existem e são muitas. Para os que não concordam com o estruturalismo, Lévi-Strauss matou o ser humano como sujeito da história, ou melhor, o fez parecer uma mera marionete nas mãos de uma estrutura inconsciente, na qual as realizações humanas significam pouquíssima coisa. Dessa perspectiva, o ser humano não é senhor do seu destino, mas um figurante manipulado por este. A história, como o reino da ação humana, teria pouca ou nenhuma importância. Em seus escritos, Lévi-Strauss defende-se afirmando que seu objetivo era estabelecer uma análise aprofundada no espaço teórico em que Marx não centrou seu foco de observação e teorização: a cultura. Ao admitir a primazia das relações econômicas como fundamentação da produção do homem em sociedade, afirma, inclusive, que sua teoria não pressupõe uma determinação da superestrutura, o ambiente das práticas culturais, sobre as relações sociais.

De qualquer forma, não há como negar o enriquecimento e a complexidade que a antropologia conheceu após o surgimento da análise estrutural. A busca incessante pelo universal,

⁴⁴ Entrevista do jornal Folha de São Paulo: <http://www1.folha.uol.com.br/foalha/ilustrada/ult90u647025.shtml>

fez com que o mundo não-ocidental, aos olhos ocidentais, finalmente adquirisse o reconhecimento de sua humanidade, não restando mais espaço para classificações pejorativas como “barbárie”, “primitivo”, “selvagem”... A não ser, obviamente, nos corações e mentes dos mais reacionários.

Antropologia contemporânea, naturezas e culturas

A partir dos anos 1970, a tsunami estruturalista na antropologia começa perder força. Surge um momento difuso e multifacetado intitulado “pós-estruturalismo”. Das diversas vertentes desse momento, duas são particularmente interessantes para as nossas intenções nesse curso: o marxismo antropológico e antropologia monista/simétrica. Da primeira, nasce um esforço de trazer a antropologia para o “chão”, ou seja, censurar os exageros “esotéricos” de Lévi-Strauss e tentar articular a teoria estrutural com o pensamento marxista. A segunda, por sua vez, fez um esforço de aproximar o discurso antropológico da ecologia, para dessa maneira poder refletir criticamente sobre a separação entre natureza e cultura. Ambas, no entanto, partiram do estruturalismo para percorrer outros caminhos.

Maurice Godelier e seu marxismo antropológico

Como vimos até agora, o evolucionismo é uma concepção teórica falida. O funcionalismo, não conseguiu extrapolar sua análise para além das relações visíveis que caracterizam os grupos sociais, apegando-se exageradamente nas particularidades de cada formação sócio-cultural. Por sua vez, o estruturalismo foi além dessas especificidades para encontrar o princípio universal comum a todas elas. As duas perspectivas teóricas válidas, no entanto, afastaram-se de uma possível análise histórica das sociedades. Determinados a romper com o evolucionismo, funcionalistas e estruturalistas buscaram, cada um ao seu modo, desenvolver estudos sincrônicos. Nesse sentido, o pós-estruturalismo poderia formular a seguinte questão: quais são os caminhos que a ciência antropológica deve buscar, para tentar compreender o homem tanto em suas especificidades quanto em seus traços universais e, ao mesmo tempo, apreender uma perspectiva histórica?

Maurice Godelier afirma que a perspectiva histórica na antropologia deve ser realizada a partir da instância econômica e deve tentar compreender como essa esfera se relaciona com a dimensão política ou cultural de cada povo estudado. Por isso mesmo, Godelier se diz partícipe da fundação de uma *antropologia econômica*. Para o autor, a questão que deve orientar os estudos antropológicos a partir de deste momento é: “Que se passa com a lógica oculta dos sistemas econômicos e do seu aparecimento, reprodução e desaparecimento ao longo da história?”⁴⁵. A partir da denúncia de que os estudos antropológicos nunca abordaram com profundidade a lógica de organização econômica das sociedades não-ocidentais, o autor afirma que a dimensão econômica é fundamental para compreender como se apresenta a dinâmica de funcionamento e de transformação histórica nas diferentes sociedades. Para isso, Godelier recorre a Marx, um dos mais importantes pensadores da modernidade, que formulou uma concepção/método para análise do modo de produção capitalista denominada de materialismo histórico. Para ele, as condições materiais de existência são o ponto de partida para toda e qualquer edificação sócio-cultural. Nas palavras do próprio Marx,

O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu de guia para meus estudos, pode formular-se, resumidamente, assim: na produção social da própria existência, os homens entram

⁴⁵ GODELIER, M. **Horizontes da antropologia**. Edições 70. Lisboa. 1978 (p. 21).

em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; estas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. O conjunto dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e a qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina a realidade; ao contrário, é a realidade social que determina sua consciência.⁴⁶

Dessa perspectiva materialista, no qual a infraestrutura econômica determina a superestrutura – e que, portanto, articula os níveis e dimensões que compõe uma sociedade –, Marx tenta desenvolver uma lógica de transformação histórica:

Em certa fase de seu desenvolvimento, as forças produtivas da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou, o que não é mais que sua expressão jurídica, com as relações de propriedade, no seio das quais elas se haviam desenvolvido até então. De formas evolutivas das forças produtivas, que eram, essas relações convertem-se em seus entraves. Abre-se, então, uma era de revolução social. A transformação que se produziu na base econômica transtorna mais ou menos lenta ou rapidamente toda a colossal superestrutura.⁴⁷

Se a superestrutura está condicionada pela infraestrutura, é na sua dinâmica interna que deve ser encontrado, para Marx, o motor da transformação histórica. O autor argumenta que é na relação entre forças produtivas e relações de produção o ponto-chave do vetor que transforma as sociedades. Podemos definir *forças produtivas*, de maneira geral, como o conjunto de técnicas, saberes, tecnologias e modos de cooperação que os indivíduos de uma determinada sociedade utilizam para extrair os recursos da natureza, ou seja, os processos de trabalho e técnicas de produção. As forças produtivas, em conjunto com as relações de produção, constituem o modo de produção econômico de uma sociedade (sua infraestrutura). Também generalizando, podemos conceber *relações de produção* como a maneira pela qual os indivíduos se organizam para a ação econômica. Se força produtiva e relações de produção não estão devidamente articuladas – como diria Marx, estão em contradição – a tendência é que esse arranjo estrutural se rearticule, pondo em marcha as transformações históricas. A máquina a vapor, por exemplo, não poderia desenvolver todas as suas potencialidades produtivas numa sociedade eminentemente agrícola de servos e senhores feudais. Para construir um arranjo social adequado a essa inovação tecnológica, foi necessário, portanto, que a burguesia lutasse para a destruição da sociedade feudal. Vejamos, novamente, Marx:

O moinho movido a braço nos dá a sociedade dos senhores feudais; o moinho movido a vapor, a sociedade dos capitalistas industriais. Os homens, ao estabelecerem as relações sociais vinculadas ao desenvolvimento de sua produção material, criam também os princípios, as idéias e as categorias conformes às suas relações sociais. Portanto, essas idéias, essas categorias são tão pouco eternas quanto as relações às quais servem de expressão.⁴⁸

Como filho legítimo do século XIX e leitor de Darwin e Morgan, Marx esboçou uma teoria progressista da história a partir da idéia de que as sociedades tenderiam, seguindo a lógica exposta acima, a uma mesma linha evolutiva de desenvolvimento:

Esboçados, em largos traços, os modos de produção asiáticos, antigos, feudais e burgueses modernos, podem ser designados como outras tantas épocas progressivas da formação social

⁴⁶ MARX, K. “Prefácio”. In: *Contribuição à Crítica da Economia Política*. Trad. por Florestan Fernandes. São Paulo, Ed. Flama, 1946. p. 30-32. [Extraído de: IANNI, Octavio (Org.). 1982. *Marx –sociologia*. São Paulo: Ática. 3ª. ed. Coleção Grandes Cientistas Sociais]. (p. 82-83).

⁴⁷ MARX, K. “Prefácio”. In: *Contribuição à Crítica da Economia Política*. Trad. por Florestan Fernandes. São Paulo, Ed. Flama, 1946. p. 30-32. [Extraído de: IANNI, Octavio (Org.). 1982. *Marx –sociologia*. São Paulo: Ática. 3ª. ed. Coleção Grandes Cientistas Sociais]. (p. 82-83).

⁴⁸ MARX, K. *Miseria de Ia filosofia*. Respuesta a filosofia de la miseria dei señor Proudhon. Buenos Aires: Siglo XXI, 1974 (p.91).

econômica. As relações de produção burguesas são a última forma antagônica do processo de produção social.⁴⁹

Pois é partir de Marx que Godelier pretende estimular as análises históricas nas sociedades estudadas pela antropologia. No entanto, não era possível realizar essa pretensão a partir de uma inserção automática do método marxista para o interior da antropologia, por dois motivos básicos: (1) muitos antropólogos eram (e são!) resistentes a essa idéia, pelo fato de que Marx desenvolveu o materialismo histórico com o objetivo fundamental de analisar as relações capitalistas de produção. Transportá-lo para a antropologia seria uma violação metodológica arbitrária, já que, alguns antropólogos acreditavam mesmo que muitos povos sequer tinham um modo de produção econômico; (2) para esses mesmos antropólogos, a tendência de Marx em compreender o desenvolvimento das sociedades de uma perspectiva evolucionista, era um impeditivo intransponível à utilização da teoria marxista do ponto de vista antropológico. Portanto, foi necessário evidenciar que as potencialidades do materialismo histórico ultrapassavam a análise da sociedade capitalista, podendo ser utilizado para explicar as mais diversas sociedades. Para demonstrar que os conceitos marxistas seriam muito frutíferos para a antropologia, Godelier precisou desenvolver uma fundamentação teórica bastante densa. Em suas palavras, era necessário retirar as “partes mortas” das “idéias vivas” de Marx sobre as sociedades não-ocidentais.

Ao escolher esse caminho, não se trata de um “regresso a Marx”, nem para um antropólogo, de uma retomada e de uma defesa de todas as idéias de Marx sobre as sociedades primitivas (...), embora, como o mostra a nossa tentativa de balanço crítico destas idéias, as partes vivas levam vantagem sobre as partes mortas (...). O que Marx traz para o nosso progresso é, antes de tudo, mais um conjunto aberto de hipóteses e de métodos, inventados para a análise das estruturas e das condições de aparecimento e de evolução de um único modo de produção, o capitalista, e da sociedade burguesa que lhe corresponde, mas que têm um valor geral, exemplar.⁵⁰

Ou seja, o que Godelier denomina de “partes vivas” é justamente o método do materialismo histórico e não as conclusões do próprio Marx sobre o mundo não-ocidental. No entanto, Godelier precisou enfatizar a “abertura” do método marxista, num momento histórico no qual o marxismo estava amplamente dominado por uma tendência dogmática, que se apegava religiosamente e literalmente às palavras do Marx oitocentista.

Ora, e parece-nos necessário insistir (...) nesse ponto, Marx não estabeleceu uma doutrina que deve ser de uma vez por todas infraestrutura e superestrutura. Não atribuiu antecipadamente uma forma, um conteúdo e um lugar invariáveis ao que pode funcionar como relações de produção. O que Marx estabeleceu foi uma distinção de funções e uma hierarquia na causalidade das estruturas sociais no que respeita o funcionamento e à evolução das sociedades⁵¹.

Para Godelier, a determinação da infraestrutura sobre a superestrutura se realiza de diferentes formas nas diversas sociedades. A principal diferença está na influência recíproca existente entre as superestruturas e as infraestruturas econômicas, ou seja, no forma pela qual elas se interligam. O particular arranjo entre as estruturas é que define o funcionamento e o desenvolvimento histórico de cada sociedade. Essa perspectiva permite a Godelier rejeitar a idéia de uma lei histórica universal que orienta todos os povos, tal como pretende o evolucionismo.

A hipótese geral de Marx da existência de uma relação de ordem entre infraestruturas e superestruturas, que determina em última instância o funcionamento e evolução das sociedades, não pode permitir determinar antecipadamente as leis específicas do funcionamento e da evolução das diversas formações econômicas e sociais surgidas ou por surgir na história. Isto porque, de um

⁴⁹ MARX, K. “Prefácio”. In: *Contribuição à Crítica da Economia Política*. Trad. por Florestan Fernandes. São Paulo, Ed. Flama, 1946. p. 30-32. [Extraído de: IANNI, Octavio (Org.). 1982. *Marx –sociologia*. São Paulo: Ática. 3ª. ed. Coleção Grandes Cientistas Sociais]. (p. 82-83).

⁵⁰ GODELIER, M. *Horizontes da antropologia*. Edições 70. Lisboa. 1978 (p. 22).

⁵¹ Idem (p. 14).

lado, não existe história geral e porque, por outro lado, nunca se sabe de antemão que estruturas funcionam como infraestrutura e superestrutura nas diversas formações econômicas e sociais⁵².

Nesse sentido, Godelier pretende ultrapassar a análise estrutural de Lévi-Strauss. Não basta, para ele, atingir as estruturas inconscientes do pensamento sobre o parentesco e perspectiva mítica de um determinado grupo social (lembramos que é justamente isso que Marx denominaria de superestrutura). Mais importante é compreender como essas estruturas se articulam com a infraestrutura econômica, para gerar, assim, o princípio oculto que preside o funcionamento e a dinâmica histórica de cada realidade sócio-cultural.

Não é que estas análises estruturais sejam indispensáveis, mas não são suficientes. (...) Portanto, ir além da análise estrutural das formas das relações sociais ou dos modos de pensamento significa, de fato, praticar essa análise morfológica, de tal modo que se descubram os laços internos entre a forma, as funções, o modo de articulação e as condições de aparecimento e de transformação destas relações sociais e destes modos de pensamento no seio das sociedades concretas estudadas pelo historiador e pelo antropólogo.⁵³

O estudo das “sociedades concretas” não significa, contudo, um retorno godelieriano ao funcionalismo. O autor não nos perdoaria por isso. Os “laços ocultos” entre as estruturas é que explicam a especificidade de cada sociedade, não suas relações visíveis. Esta dimensão visível é apenas o ponto de partida das análises. Godelier faz uma crítica particularmente demolidora aos “neofuncionalistas” da ecologia cultural, que evidencia sua oposição a esta limitação funcionalista. Segundo o autor, os “neofuncionalistas” praticam um materialismo ingênuo ao buscar na adaptabilidade aos ecossistemas o fundamental de suas pesquisas.

O mais das vezes depara-se-nos um materialismo “reductor” no sentido em reduz a economia à tecnologia e às trocas biológicas e energéticas dos homens com a natureza que os rodeia, e reduz as relações de parentesco ou relações político ideológicas a ser, antes do mais, a dos meios funcionalmente necessários a esta adaptação biológico-ecológica e que ofereceram diversas vantagens seletivas.⁵⁴

Assim, a hipótese fundamental do vasto trabalho intelectual do Godelier é que nas sociedades sem classes, ou não-capitalistas, algumas instâncias superestruturais (o parentesco, a cosmologia mítica, a política, as relações de gênero ou de gerações) assumem a função de relações de produção e, a partir disso, orientam a distribuição dos processos e técnicas de trabalho (as forças produtivas), bem como a distribuição dos produtos do trabalho. O trabalho antropológico consistiria em clarificar qual é relação de causalidade existente entre a infraestrutura econômica e um aspecto da superestrutura que assuma essa função orientadora.

O parentesco domina a organização social quando não regula apenas as relações de descendência e aliança que existem entre os grupos e os indivíduos, mas também regula seus direitos respectivos sobre os meios de produção e os produtos do trabalho, define as relações de autoridade e obediência, dominando as relações políticas no interior dos grupos (ou entre eles) e, eventualmente, serve de código, de linguagem simbólica para exprimir as relações do homem entre si e com a natureza. Esse não é o caso dos caçadores-coletores Mbuti do Congo, onde as relações entre gerações sobrepõem-se às relações de parentesco. Não é igualmente o caso dos incas, entre os quais a instância político-religiosa funciona como relação de produção, posto que, de bom ou mal grado as tribos índias consagram parte de sua força de trabalho a entreter os deuses, os mortos e membros da classe dominante, personificados pelo inca Schinti, o filho do sol.⁵⁵

Para Godelier, essa relação complexa entre infraestrutura e superestrutura é de difícil compreensão para o mundo ocidental (nele incluído os antropólogos), pois na modernidade há uma tendência de compreender as esferas sociais em separado, agindo de forma relativamente

⁵² Ibidem (p. 26).

⁵³ Ibidem (p. 79).

⁵⁴ GODELIER, M. *Horizontes da antropologia*. Edições 70. Lisboa. 1978 (p. 65-66).

⁵⁵ Idem (p. 62).

autônoma. Em tese, nossas relações de parentesco ou nossos mitos não determinam fundamentalmente nossas relações econômicas.

Na realidade, todo o problema reside no fato de os antropólogos (...) conceberem (...) que as relações de produção só podem existir sob uma forma que as distinga e as separe de outras relações sociais, como é o caso das relações de produção no modo de produção capitalista (...). Bem entendido, na nossa sociedade, a estas funções distintas correspondem instituições distintas, e o econômico existe aparentemente separado do político, do religioso e das relações de parentesco.⁵⁶

Ao descrever detalhadamente como se processa essa articulação entre as diferentes estruturas e em que condições essa relação se transforma, Godelier pretende dar conta do funcionamento e da historicidade das sociedades estudadas. Imaginemos uma sociedade, como grande parte das sociedades ameríndias, em que as relações de parentesco assumem o controle das relações de produção. Se, por motivos internos ou externos, as relações de produção dessa sociedade deixam de ser assumidas pelas relações de parentesco e passam a ser orientadas pelas concepções mítico-mágicas, todo conjunto de relações sociais se transforma.

Aqui, entramos numa importante questão sobre as motivações pelas quais uma sociedade pode ser transformada ou desarticulada. Essa discussão tem grande importância para os objetivos futuros desse curso. Em que medida interferências externas podem descaracterizar um grupo social? A resposta de Godelier nasce a partir da crítica à concepção funcionalista de que as sociedades não ocidentais são harmônicas e estáticas e que, portanto, as transformações só são possíveis a partir de estímulos, interferências ou imposições externas. Para a visão funcionalista, as contradições não existem, internamente, nas sociedades não-capitalistas. Para Godelier, sendo por causas internas ou externas, a desorganização de uma sociedade só se realiza a partir do momento em que as relações de causalidade entre infraestrutura e superestrutura são definitivamente desarticuladas. Numa importante passagem de *Horizontes da Antropologia*, o autor coloca a questão nos seguintes termos:

É necessário sublinhar (...) que dizer (...) que duas estruturas se opõem não é negar a sua complementaridade, mas simplesmente afirmar que esta [complementaridade] existe no interior de certos limites e que para além desses limites o desenvolvimento da oposição não permite a manutenção da complementaridade.⁵⁷

Para usar uma imagem um tanto medíocre, mas fortemente presente em nosso imaginário, o fato de um “índio” usar roupa, não significa que ele deixou de ser “índio”. A questão é um pouco mais profunda. Uma configuração sócio-cultural se desarticula a partir do momento em que a introdução de um novo elemento (uma técnica, por exemplo) tem a potencialidade de inviabilizar o conjunto de relações que compõe a organização sócio-econômica desse grupo. Se essa técnica quebra as relações internas de reciprocidade, pautadas, por exemplo, nas obrigações de compadrio (portanto, fundadas nas alianças de casamento) a partir de um ímpeto de produção ao mercado, sua tendência é desarticular o arranjo estrutural desse grupo. Os elementos (infra e superestruturais) que compõem sua organização social não desaparecerão. Mas, ou irão se rearticular numa organização radicalmente diferente, ou estão fadados à desarticulação total. Nesse sentido, não se trata de fechar as sociedades aos estímulos externos para preservar a sua coerência social interna. Mas, antes de tudo, as inovações devem ser, digamos, adequadas às realidades sócio-culturais diferenciadas para que não interfiram decisivamente na dinâmica interna dessas sociedades.

Assim, como analisar as sociedades pela ótica do marxismo antropológico? Qual é a orientação metodológica para atingir essa natureza de pesquisa? A obra de Godelier aponta para três princípios metodológicos fundamentais:

Em primeiro lugar, que o conceito de totalidade não é mais entendido como justaposições e camadas de instituições fundadas na regularidade comparativa, mas como sistema cuja lógica

⁵⁶ Ibidem (p. 13 e 61).

⁵⁷ GODELIER. M. *Horizontes da antropologia*. Edições 70. Lisboa. 1978 (p. 64).

interna deve ser apreendida em suas contradições internas; em segundo, que a análise da gênese histórica e da evolução é sempre posterior ao entendimento da especificidade interna. Finalmente, em terceiro que a causalidade estrutural dos processos de produção e reprodução materiais devem fornecer os vetores determinantes da dinâmica sócio-histórica.⁵⁸

Desse modo, uma pesquisa baseada nesses princípios deve envolver os seguintes passos: (1) uma descrição de determinada sociedade (uma etnografia) com o olhar voltado não mais para a funcionalidade dos elementos internos, mas para o entendimento de como o grupo social se relacionam com o ecossistema através dos processos e técnicas de trabalhos, das relações de produção que envolve essas técnicas e processos, assim como as concepções culturais que se apresentam nessas sociedades; (2) compreender como esses elementos se organizam num sistema que é composto tanto por complementaridades quanto por contradições; e por fim, (3) deve-se explicar a forma pela qual esses elementos se influenciam mutuamente e permitem a produção e reprodução da vida social do grupo.

Finalmente, podemos pensar as contribuições e limites do marxismo antropológico de Godelier para a antropologia. Podemos afirmar que a re-inserção da perspectiva histórica na antropologia foi a grande contribuição dos antropólogos marxistas. Traumatizada com os efeitos políticos e teóricos do evolucionismo, a antropologia tinha se afastado radicalmente da pesquisa diacrônica em prol dos estudos sincrônicos. A proposta de Godelier, no entanto, não descarta o estudo do presente em detrimento da busca pelo passado. O autor, como vimos, busca, a partir do estudo profundo das estruturas sócio-econômicas e culturais das sociedades estudadas, as regras internas que possibilitam a mudança histórica. Nesse sentido, seus estudos são ao mesmo tempo sincrônicos e diacrônicos.

Além disso, o autor muito contribuiu para uma explicação das mudanças sócio-culturais dos povos não-ocidentais frente à expansão capitalista, ao demonstrar em que medida as interferências externas podem ou não desarticular os arranjos sociais etnicamente diferenciados. Godelier participou ativamente de um movimento intelectual de renovação do pensamento marxista na segunda metade do século XX, genericamente denominado de “neo-marxismo”. Essa renovação, que se espalhou por várias áreas do conhecimento, buscou demonstrar que os usos e abusos das experiências socialistas “reais” obscureceram as potencialidades do marxismo enquanto método e proposta política. Também podemos afirmar que o método antropológico formulado por Godelier foi muito importante para demonstrar que as sociedades não-ocidentais e camponesas possuem uma lógica econômica complexa que, por muito tempo não foi reconhecida enquanto tal pelo mundo moderno. Ao apresentar a existência de, nas suas palavras, “racionalidades econômicas” diferenciadas da mentalidade capitalista, o autor deu suporte teórico para a luta contra a generalização da lógica produtivista do lucro. Se hoje falamos em “comércio justo”, “economia solidária”, “circuitos curtos de produção e consumo”, muito devemos aos estudos marxistas na antropologia. O reconhecimento de relações econômicas nas sociedades não-ocidentais é uma conquista política tão grandiosa quanto o reconhecimento do pensamento mítico como uma forma de conhecimento válido, realizada por Lévi-Strauss.

No entanto, tudo na vida tem suas limitações. Godelier, e outros antropólogos marxistas, foram violentamente criticados, tanto no universo antropológico como por pensadores de outras áreas do conhecimento. Em geral, o transporte do pensamento marxista para o interior da antropologia foi severamente criticado por marxistas e não-marxistas. Entre as diversas vertentes do pós-estruturalismo, a antropologia política, liderada por Pierre Clastres, foi a mais contundente opositora do marxismo antropológico. Clastres afirma que Godelier

(...) quer fazer entrar à força na sociedade primitiva (onde elas não cabem) as categorias marxistas de relações de produção, de forças produtivas, de desenvolvimento das forças produtivas – essa penosa linguagem estereotipada, incessantemente repetida –, escorando-se ao mesmo tempo no

⁵⁸ CARVALHO, E. A. Marxismo antropológico e a produção das relações sociais. *Textos em Ciência Sociais*, São Paulo, n. 4, p. 1-51, 1986 (p. 5).

estruturalismo: sociedade primitiva = relações de parentesco = relações de produção. E ponto final.⁵⁹

Para Clastres essa identificação entre as estruturas de parentesco e as relações de produção de uma determinada sociedade não passa de uma obviedade. Afinal de contas, em sociedades com escala demográfica reduzida não há alternativa senão articular-se economicamente com a parentela. Por certo, a linguagem excessivamente fiel de Godelier ao marxismo contribuiu para que muitos não o ouvissem, já que as resistências eram grandes no interior da antropologia. Esse esquematismo conceitual marxista talvez tenha mesmo emperrado análises mais ousadas sobre a importância das dimensões culturais das diversas sociedades não-ocidentais. Mas, em nossa singela perspectiva, a tendência de Clastres em compreender a teorização de Godelier como uma grande obviedade é, ao mesmo tempo, adequada e injusta: por vezes, o óbvio só é desmascarado pelos grandes pensadores.

Antropologia monista/simétrica

Se bem lembramos, a antropologia surgiu no final século XIX para contribuir com a resolução de um problema que, originalmente, tinha sido colocado pela biologia. Esse problema, como vimos, foi considerado por Haeckel “a questão das questões”: qual é o lugar do ser humano na natureza? Todas as escolas antropológicas tentaram, cada uma à sua maneira, contribuir com a sua resolução. Os evolucionistas, por exemplo, interpretaram a condição cultural da humanidade como uma decorrência da própria evolução biológica. Os funcionalistas, por sua vez, compreenderam as culturas como respostas adaptativas singulares às diferentes paisagens naturais presentes no planeta. O estruturalismo compreendeu as culturas como resultantes da combinação entre os elementos naturais e a forma pela qual o pensamento se apropria desses elementos, para, assim conferir-lhes sentido de ordenação. O marxismo antropológico considerava as culturas como complexos estruturais no qual a resposta adaptativa era apenas um elemento a ser levado em conta, mas que não explicava o “como” e “porque” do surgimento das diferentes culturas. Assim, de forma geral, essas respostas caminharam por duas tendências opostas: de um lado, a redução do cultural ao biológico (as tendências evolucionistas e funcionalistas); de outro, a relativa autonomia do cultural em relação ao biológico (as tendências estruturalistas e marxistas).

A reflexão sobre as relações entre natureza e cultura começou a adquirir relevância cada vez maior a partir das décadas de 1970 e 1980. Fruto da saturação de nossa modernidade industrial, a questão ambiental evidenciou a necessidade de se (re)pensar essa relação. Nesse sentido, os antropólogos, a partir da década de 1980, sentiram-se a vontade para participar do debate. Como poderia a antropologia contribuir com os temas socioambientais?

Los antropólogos pueden desempeñar su papel de ciudadanos y de estudiosos utilizando su competencia para tratar una serie de problemas ambientales en discusión: los mecanismos de un modo de subsistencia sustentable en sociedades no industriales; el alcance y estatus del conocimiento tradicional y las técnicas de manejo de recursos; las fluctuantes fronteras taxonómicas que traen consigo las nuevas tecnologías reproductivas; los fundamentos ideológicos de los movimientos conservacionistas, y la mercancificación de muchos componentes de la biósfera. De hecho, algunas das razones que llevan los antropólogos a visitar temas ambientales tienen que ver con los cambios que están produciéndose en la relación entre naturaleza y sociedad. No sólo la biotecnología moderna presenta a los humanos una “naturaleza” muy diferente de la experimentada por generaciones anteriores (...), sino que el proceso de globalización en marcha, la intensificación exponencial de relaciones sociales mundiales, también tiene efectos profundos.⁶⁰

⁵⁹ Clastres, P. **Arqueologia da violência**. Pesquisas de antropologia política. São Paulo. Editora Cosac & Naify, 2004 (p.153).

⁶⁰ DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. “Introducción”, In: DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. (Coord) *Naturaleza e Sociedad. Perspectivas Antropológicas*. México: Siglo Veintiuno Editores. 2001. (p. 23-24).

A partir dessas questões, nasce uma vertente antropológica preocupada em responder “a questão das questões” a partir de um ponto de vista totalmente original. O ponto de partida foi problematizar os próprios termos no qual esse questionamento foi formulado: a relação natureza/cultura. Se como vimos, a antropologia, até agora, ou reduziu o cultural ao ecológico ou restringiu o ecológico ao cultural, como será possível pensar, em termos antropológicos, um relação simétrica entre natureza e cultura?

Phillipe Descola, antropólogo francês e um dos mais importantes pensadores da atualidade, entende que um problema sério a ser resolvido pela antropologia é ultrapassar a dicotomia entre “natureza” e “cultura”. A antropologia, em seu percurso histórico, teria construído suas teorias sem nunca pensar criticamente sobre essa separação. Ao aceitar docilmente essa dualidade, teríamos inconscientemente reproduzido a premissa de superioridade ocidental sobre o mundo não-ocidental, na medida em que essa “grande divisão natureza/cultura” fundamenta a nossa visão ocidental de mundo, mas, não necessariamente a cosmologia dos grupos não-ocidentais. Ao analisar as concepções indígenas da Amazônia, que pensam as plantas e animais como tipos particulares de seres humanos, inclusive, ligados aos índios por relações de parentesco, Descola se questiona:

Mas pode-se realmente falar aqui de seres da natureza senão por comodidade de linguagem? Há um lugar para a natureza em uma cosmologia que confere aos animais e às plantas a maioria dos atributos da humanidade? (...) O que chamamos de natureza não é um objeto que deve ser socializado, mas o sujeito de uma relação social. No pensamento moderno, além disso, a natureza só tem sentido por oposição às obras humanas, qualquer que seja o termo por nós escolhido para denominá-las: cultura, sociedade ou história, na linguagem da filosofia e das ciências sociais; ou espaço antropizado, mediação técnica ou ecúmeno, em uma terminologia mais especializada. Uma cosmologia em que a maior parte das plantas e animais está incluída em uma comunidade de pessoas (...) não corresponde, de maneira alguma, aos critérios de tal oposição.⁶¹

De forma bem explícita, o que Descola afirma é que a “natureza” simplesmente não existe para a maioria dos povos não-ocidentais. Esta categoria, para ele, só faz sentido na concepção ocidental de mundo. Sim, mas, qual é o problema dos antropólogos utilizarem o termo nas suas teorias explicativas sobre as sociedades não-ocidentais? O problema não seria facilmente resolvido com aquela famosa frase: “os índios da tribo ‘tal’ não separam os processos ecológicos das ações humanas”? A questão é profunda e problemática, para Descola. Ao aplicarmos a divisão natureza/cultura em realidades sócio-culturais onde ela não existe, nós estamos implicitamente julgando essas realidades a partir de uma referência que, para nós, é uma verdade incontestável. Ou seja, assim procedendo, estaríamos admitindo, mesmo de forma não-consciente, que as cosmologias indígenas são “crenças”, enquanto nossa cosmologia dualista é um fato real e cientificamente comprovado. Não teríamos escapado, assim, da soberba superioridade evolucionista: “Em uma tal perspectiva (...) torna-se impossível escapar ao etnocentrismo, isto é, o privilégio dado unicamente à cultura, cuja definição de natureza serve de modelo implícito para medir todas as outras”.⁶²

Essa postura etnocêntrica implica em duas consequências importantes: (1) deixamos de compreender as diversas culturas em seus próprios termos; e (2) não conseguimos atingir condição de refletir criticamente sobre a nossa própria cultura. Em suma, toda a potencialidade apresentada pelo legado funcionalista da “observação participante” corre o risco de se perder. O fundamental é, então, atribuir à nossa cultura o mesmo tratamento lógico que é dispensado aos grupos não-ocidentais. Ou seja, devemos conceber nossa concepção de natureza-cultura não como uma verdade incontestável, mas antes, como uma construção sócio-cultural, também uma “crença” que elaboramos para ordenar o mundo à nossa volta. Devemos, assim, colocar nossas interpretações

⁶¹ DESCOLA, P. Ecologia e Cosmologia. In: DIEGUES, A.C. (Org.). **Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos**. São Paulo: Hucitec, 2000. (p.152-153).

⁶² DESCOLA, P. Ecologia e Cosmologia. In: DIEGUES, A.C. (Org.). **Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos**. São Paulo: Hucitec, 2000. (p. 162).

entre aspas, para, humildemente, reconhecemos que a divisão natureza-cultura é mais uma forma de conhecer o mundo. A alteridade, o exercício antropológico de se colocar no lugar no outro, é o meio mais eficaz para esse descentramento. Numa belíssima passagem de *As lanças do Crepúsculo* um “romance” etnográfico no qual descreve seus anos de pesquisa junto aos Achuar, tribo Jivaro da floresta amazônica equatoriana, Descola aborda a questão da seguinte forma:

(...) Existe melhor maneira de separar o essencial do acessório, em meio a tudo que moldou a nossa personalidade social, do que ser subitamente transplantado para uma tribo exótica onde se pode contar apenas consigo mesmo? Como então não nos questionarmos sobre aquilo que constitui nossa identidade, sobre o que nos leva a agir e o que nos repugna, sobre os motivos que justificam nosso apego a determinados valores de nossa comunidade de origem e nos levam a rejeitar outros? (...) Longe de conduzir a uma muito improvável adesão a crenças a modos de vida demasiado distantes dos que formaram minha sensibilidade e julgamento, meus poucos anos de convivência com o Achuar me ensinaram, pelo contrário, as virtudes desse olhar crítico que nossa civilização soube tardiamente lançar sobre o mundo e sobre si mesma, tentativa original, talvez sem precedentes na história, de fundar o conhecimento do outro sobre o desvendamento das próprias ilusões.⁶³

Bem entendido, não se trata de simplesmente reconhecer nossa concepção de mundo como “ilusória”, mas compreender que as verdades e ilusões pertencem a todas as concepções e formas de conhecimento, inclusive ao pensamento científico. Tomadas como construções sócio-culturais, as cosmologias, incluindo a nossa, podem ser vistas como diferentes formas de conceber e agir sobre o mundo. Nesse sentido, a antropologia pode contribuir para o exercício crítico de reflexão sobre a nossa postura moderna e degradante de agir sobre o mundo, para, desse modo, formular modos de vida, digamos, mais sustentáveis. Não, não precisamos nos tornar índios para isso.

A superação de uma dominação frenética da natureza, o desaparecimento dos nacionalismos cegos, um modo de vivenciar a autonomia dos povos que combine consciência de si mesmo com respeito pela diversidade cultural (...), são questões concretas da nossa modernidade que ganhariam se fossem consideradas em analogia com as concepções de mundo que povos como os Achuar criam para si. Claro, nenhuma experiência histórica é transponível e a etnologia não tem por vocação oferecer uma coletânea de modos de vida alternativos. Ela oferece, contudo, um meio de se distanciar em relação a um presente não raro encarado como eterno, sugerindo, por exemplo, os múltiplos caminhos que o nosso futuro traz em si.⁶⁴

Assim, a antropologia torna-se uma ciência não só apropriada para a compreensão do mundo não-ocidental ou camponês, mas, também para o nosso modo de vida saturadamente moderno. Isso, contudo, não é uma inovação. Desde há muito, a antropologia urbana existe e realiza pesquisa nos ambientes modernos. No entanto, segundo Bruno Latour, o proponente da antropologia simétrica, os antropólogos tradicionalmente se intimidaram ao analisar o mundo moderno, atendo-se às pequenezas simbólicas.

Se ele volta para casa mas se contenta em estudar os aspectos marginais de sua própria cultura, perde todas as vantagens conquistadas a duras penas pela antropologia, como, por exemplo, Marc Augé que, estudando os habitantes dos pântanos da Costa do Marfim, desejava compreender, em sua totalidade, o fenômeno social da feitiçaria, mas que, ao voltar para casa, limita-se a estudar apenas os aspectos mais superficiais do metrô ou do jardim do Luxemburgo. Se ele fosse simétrico, ao invés de estudar alguns grafites nas paredes dos corredores do metro, teria estudado a rede sócio-técnica do próprio metrô, tanto seus engenheiros quanto seus maquinistas, tanto seus diretores quanto seus clientes, o Estado patrão e tudo mais. Simplesmente, faria em casa o mesmo que sempre fez nos outros lugares. Ao voltarem para casa, os etnólogos não ficariam limitados à

⁶³ DESCOLA, P. *As lanças do crepúsculo: relações jivaro na Alta Amazônia*. São Paulo: Cosac Naify, 2006. (p. 461).

⁶⁴ Idem (p. 461).

periferia, de forma que, assimétricos como sempre, são audaciosos com relação aos outros e tímidos quanto a si mesmos.⁶⁵

Assim, para compreender todas as culturas de uma perspectiva monista – segundo Descola – ou simétrica – segundo Latour – é necessário, portanto, criar uma tipologia de concepções-práticas nas quais as diferentes relações entre natureza e cultura sejam comparáveis. Nesse sentido, Descola, discípulo de Lévi-Strauss, propõe recorrer aos resultados das pesquisas estruturalistas sobre o pensamento selvagem para articular as possíveis formas de *concepção* natureza-cultura geradas pelo inconsciente humano com as possíveis formas de *relação* que delas são decorrentes. Ao pensar nas possibilidades de *concepção* e *relação* entre natureza-cultura, o autor propõe fundar uma “ecologia simbólica”.

Ultrapassar o dualismo, rumo a uma antropologia plenamente monista, implica deixar de tratar a sociedade e a cultura, assim como as faculdades humanas e a natureza física, como substâncias autônomas causais, precaução que permitiria assim abrir caminho para uma verdadeira compreensão ecológica das entidades individuais e coletivas. É nesse sentido de uma ciência das relações, (...), que a ecologia pode inspirar as ciências sociais e humanas, e não sob a espécie de um determinismo geográfico simplista, que se apropriou indevidamente do termo [ecologia].⁶⁶

Inspirado por uma ecologia que não tenta impor a adaptabilidade como a causa última das concepções culturais, Descola pensa essa ecologia simbólica a partir de diferentes “esquemas de práxis”, ou seja, diferentes possibilidades de combinação entre formas de concepção e formas de relação entre natureza-cultura. Estipula três níveis conceituais básicos para esse esquema: modos de identificação, modos de interação e modos de classificação.⁶⁷

Descola aboga un modelo transformacional para dar cuenta de los esquemas de praxis, en gran parte implícitos, a través de los cuales cada sociedad objetifica tipos específicos de relaciones con su medio ambiente. Sostiene que cada variación local es resultado de una combinación particular de tres dimensiones básicas de la vida social: **modos de identificación**, o el proceso por el cual las fronteras ontológicas se crean y se objetifican en sistemas cosmológicos como el animismo, el totemismo o el naturalismo; **modos de interacción** que organizan las relaciones entre las esferas de humanos y no humanos, así como dentro de cada una de ellas, de acuerdo con principios como los de reciprocidad, rapacidad o protección, y **modos de clasificación** (básicamente el esquema metafórico y el esquema metonímico), por medio del cual los componentes elementales del mundo son representados como categorías socialmente reconocidas.⁶⁸

Modos de identificação seriam as formas possíveis de se compreender aquilo que é humano e não humano, definindo, assim, a identidade de cada instância. Existe, segundo, o autor, três possíveis modos de identificação: o animismo, o totemismo e o naturalismo. Por animismo o autor entende como

(...) uma forma de objetivação social das entidades que chamamos naturais, uma vez que confere a essas entidades não somente disposições antropocêntricas – isto é, uma qualidade de pessoa, muitas vezes dotada de fala, que possui afetos humanos – mas também atributos sociais: a hierarquia das posições, dos comportamentos baseados no parentesco, o respeito por certas formas de conduta e obediência a códigos éticos. Estes atributos sociais fazem parte do repertório de cada cultura, que vai assim caracterizar suas relações com este ou aquele segmento de seu meio ambiente em função dos modos de sociabilidade localmente dominantes (...). Nesse sentido, o

⁶⁵ LATOUR, B. *Jamais Fomos Modernos. Ensaio de Antropologia Simétrica*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. RJ: Editora 34. 1994. (p. 100).

⁶⁶ DESCOLA, P. *Ecologia e Cosmologia*. In: DIEGUES, A.C. (Org.). *Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos*. São Paulo: Hucitec, 2000. (p. 163).

⁶⁷ Para atingirmos os objetivos desse curso, vamos refletir aqui apenas sobre os conceitos de *modos de identificação* e *modos de interação*. A exclusão do conceito de *modos de classificação* se justifica por um motivo básico: assim procedendo, não nos estendemos por uma teorização além do necessário para cumprir as expectativas do diálogo entre antropologia e agroecologia.

⁶⁸ DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. “Introducción”, In: DESCOLA, P. & PÁLSSON, G. (Coord) *Naturaleza e Sociedad. Perspectivas Antropológicas*. México: Siglo Veintiuno Editores. 2001. (p. 29).

animismo pode ser visto não como um sistema de categorização dos objetos naturais, mas como um sistema de categorização dos tipos de relação que os humanos mantêm com os não humanos.⁶⁹

No animismo, portanto, as plantas, animais e solo são humanizados por analogia às características da própria sociedade. Para utilizar uma terminologia godelieriana, se as relações de parentesco orientam as relações de produção de uma dada sociedade, muito provavelmente elas também vão orientar a relação da sociedade com os processos ecológicos a que estão inseridos. A caça, na visão do caçador humano, é uma espécie de parente por aliança, um cunhado, no qual é possível criar um vínculo afetivo, mas, contudo, pode facilmente se tornar um inimigo feroz numa situação de guerra. As plantas, por sua vez, podem ser compreendidas como um filho em processo de formação, que necessita de cuidado e zelo para o seu crescimento saudável.

Essa maneira anímica de compreender aquilo que chamamos de natureza é simetricamente inversa à *compreensão totêmica* do mundo, no qual os elementos não humanos é que são utilizados para explicar as relações sociais no interior de uma sociedade. Nesse sentido, as castas, clãs, metades exogâmicas⁷⁰, ou mesmo grupos sociais inteiros são identificados através de animais, plantas ou fenômenos geológicos:

Uma lógica classificatória que utiliza as descontinuidades diferenciais entre as espécies naturais, a fim de organizar conceitualmente uma ordem segmentar, delimitando unidades sociais. Plantas e animais oferecem um ponto de apoio ao pensamento classificatório, constituem os estímulos naturais da classificação taxonômica e (...) tornam-se signos, aptos a expressar metaforicamente as diferenças internas necessárias à perpetuação da organização do clã.⁷¹

Ou seja, no animismo, a ‘natureza’ é uma extensão da sociedade, enquanto que no totemismo a sociedade é uma extensão dos elementos ‘naturais’. Não existe uma separação clara e distintiva entre os dois campos ontológicos, que determinam o domínio existencial de humanos e não humanos. Essa separação clara entre natureza e cultura existe somente no modo de identificação *naturalista*. Nessa perspectiva cosmológica, que nos caracteriza profundamente e de forma não intencional, a cultura está sempre em contraposição à natureza. Se a cultura é vista como condição de superioridade evolutiva e da racionalidade, a natureza é o reino do primitivismo e do irracional; Se a cultura é encarada como o mundo das ilusões e do conflito, a natureza torna-se o domínio do exato, da verdade última e das causalidades objetivamente determinadas; Se o humano é tolo, a natureza é sábia; mas, se o humano é polido e cortês, a natureza é selvagem.

O naturalismo é simplesmente a crença que a natureza existe, ou seja, que certas entidades devem sua existência e seu desenvolvimento a um princípio alheio ao acaso, bem como os efeitos da vontade humana. Típicos das cosmologias ocidentais desde Platão e Aristóteles, o naturalismo produz um campo ontológico específico, um lugar de ordem e necessidade em que nada advém sem uma causa, quer esta causa seja fruto de uma instância transcendente, quer ela seja imanente à textura do mundo.⁷²

Seguindo a trilha da filosofia colocada por Nietzsche no final do século XIX, Descola propõe que platonismo – gerador do nosso cientificismo – e a tradição judaico-cristã – base fundamental da nossa perspectiva moral – são, de certo modo, a mesma face da moeda naturalista. A idéia de que a natureza existe em função de uma causa imanente ou transcendente demonstra essa identificação entre platonismo e judaico-cristianismo. Isso significa afirmar que se Deus é o criador de todas as coisas, ele é o princípio *transcendente* da natureza, o motor exterior de

⁶⁹ DESCOLA, P. *Ecologia e Cosmologia*. In: DIEGUES, A.C. (Org.). **Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos**. São Paulo: Hucitec, 2000. (p.159).

⁷⁰ Algumas sociedades, por exemplo, as ameríndias do tronco Jê, se organizam internamente com dois grandes clãs, as tais metades, que casam os seus filhos entre si, gerando, assim uma organização social dualista.

⁷¹ DESCOLA, P. *Ecologia e Cosmologia*. In: DIEGUES, A.C. (Org.). **Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos**. São Paulo: Hucitec, 2000. (p. 160).

⁷² DESCOLA, P. *Ecologia e Cosmologia*. In: DIEGUES, A.C. (Org.). **Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos**. São Paulo: Hucitec, 2000. (p. 161).

criação do mundo. Lembremos, ainda, que na concepção judaico-cristã, o homem tem o status de filho de Deus, criado à sua imagem e semelhança, e a natureza foi, em certo sentido, criada para servi-lo. Esta concepção é uma das bases para nossa compreensão dicotômica do mundo:

E disse Deus: façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança; e domine sobre os peixes do mar, e sobre as aves dos céus, e sobre o gado, e sobre toda a terra, e sobre todo o réptil que se move sobre a terra. E criou Deus o homem à sua imagem: à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou. E Deus os abençoou, e Deus lhes disse: Frutificai e multiplicai-vos, e enchei a terra, e sujeitai-a; e dominai sobre os peixes do mar e sobre as aves dos céus, e sobre todo o animal que se move sobre a terra. E disse Deus: Eis que vos tenho dado toda a erva que dê semente, que está sobre a face de toda a terra; e toda a árvore, em que há fruto que dê semente, ser-vos-á para mantimento. E a todo o animal da terra, e a toda a ave dos céus, e a todo o réptil da terra, em que há alma vivente, toda a erva verde será para mantimento; e assim foi.⁷³

Por outro lado, a tradição filosófica que gerou o cientificismo moderno, transitou tanto pelo princípio transcendente de causalidade dos fenômenos naturais, quanto pelo princípio *imane*nte, ou seja, interior de organização da natureza. Newton, apesar de ser o proponente das leis universais que presidem o mundo físico, acreditava num Deus como operador dessas leis. Foi Darwin que, por sua vez, depositou na dinâmica interna da natureza os princípios gerais de seu funcionamento.

Como a seleção natural atua somente acumulando variações ligeiras, sucessivas e favoráveis, não pode produzir modificações consideráveis ou súbitas; só pode agir a passos lentos e curtos. Esta teoria torna fácil de compreender o axioma: *natura non facit saltum*, que cada nova conquista da ciência mostra logo todos os dias ser verdadeiro. Vemos ainda como, em toda a natureza, o mesmo fim geral é atingido por uma variedade quase infinita de meios; porque toda a particularidade, uma vez adquirida, é por muito tempo hereditária, e conformações diversificadas por muitos modos diferentes têm que adaptar-se ao mesmo fim geral. Vemos, numa palavra, porque a natureza é pródiga em variedades, sendo muito avara em inovações. Ora, porque razão existiria esta lei se cada espécie fosse independentemente criada? É o que ninguém saberia explicar.⁷⁴

Bem entendido, não queremos desagradar ninguém, judaico-cristãos ou darwinistas convictos. Nossa intenção é, como propõe a antropologia monista, colocar em aspas nossas próprias fundamentações culturais para, assim, compreender a nossa relação com o mundo. Nesse sentido, apesar das concepções criacionistas e darwinistas serem opostas, antagônicas e ambas lutarem pelo status da verdade, as duas estão inseridas no interior na concepção dualista do naturalismo. Não devemos, contudo, ser ingratos com o velho Darwin, o pensador que nos possibilitou desenvolver todas essas teorizações sobre nossa condição antropológica. Trata-se apenas, de uma ação reflexiva sobre os nossos fundamentos.

Desculpas e justificativas à parte, as três perspectivas cosmológicas apresentadas por Descola, esses modos de identificação, são operacionalizados, ou seja, colocados em ação, através dos *modos de interação*.

Pero el animismo, el totemismo y el naturalismo no son sino retículas topológicas abstractas que distribuyen identidades relacionales específicas dentro de La colectividad de humanos y no humanos. Esas identidades se vuelven diferenciadas, y en consecuencias antropológicamente significativas, cuando son mediadas por modos de relación o esquemas de interacción, que reflejan a variedad de estilos y de valores que se encuentran en la *praxis* social. Yo he definido dos de esos modos de relación bajo las etiquetas de rapacidad y reciprocidad. (...) Um tipo similar de inclusión jerárquica se puede encontrar en un tercer modo de relación: la protección.⁷⁵

Assim, reciprocidade, predação e proteção são modos de relação entre humanos e não humanos, que, orientados pelos modos de identificação, podem proporcionar diferentes arranjos

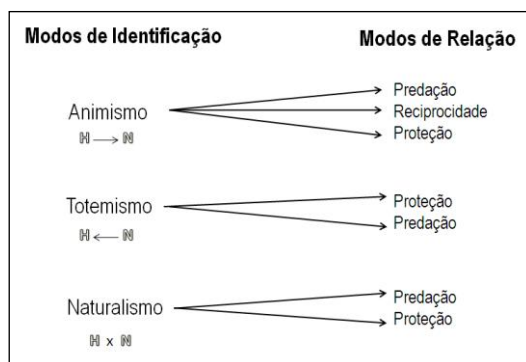
⁷³ Bíblia Sagrada: **As origens**. (Gen 1, 26-30).

⁷⁴ DARWIN, C. **A origem das espécies**. Belo Horizonte. Itatiaia. 1985. (p. 535).

⁷⁵ DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. "Introducción", In: DESCOLA, P. e PÁLSSON, G. (Coord) *Naturaleza e Sociedad. Perspectivas Antropológicas*. México: Siglo Veintiuno Editores. 2001. (p. 111).

de articulação entre natureza e cultura. Para Descola, o *animismo* tem capacidade de fundamentar as três formas de relação. Alguns povos indígenas amazônidas empreendem certos rituais de compensação mágica aos espíritos dos animais caçados, assim como tratam com grande respeito os despojos dos animais. Essa forma de reciprocidade se aproxima das trocas econômicas que comumente povos indígenas realizam entre si, na qual dádiva e retribuição material ou imaterial orientam as relações econômicas. Por outro lado, culturas anímicas podem também realizar a predação na caça e na agricultura. No entanto, admite-se a possibilidade da vingança por parte dos não humanos, por meio de feitiçaria, por exemplo. Essa prática está muito difundida entre povos que tem a guerra como fundamento de sociabilidade e contato, no qual o ataque e a vingança se misturam numa retroalimentação infinita. Por fim, a concepção anímica também possibilita a proteção. Caso, por exemplo, dos povos que vêem os cultivos agrícolas e os animais domesticados em relação de filiação com os seres humanos.

Para o autor, nas sociedades *totêmicas* o modo de relação mais provável é o de proteção, no qual os elementos naturais aparecem ao pensamento como seres sagrados aos grupos humanos. No entanto, quando determinada sociedade realiza uma distinção clara entre o não humano como objeto pensante e a sua realidade objetiva, pode ser possível a convivência entre proteção e a predação. Segundo o autor, dificilmente a reciprocidade aparece sociedades totêmicas. Por fim, no *naturalismo*, como bem sabemos, a predação é o modo de relação esmagadoramente empreendido entre humanos e não humanos. Na contraposição óbvia em relação à predação, a proteção tem sido disseminada como modelo fundamental de forma mais adequada de relação natureza-cultura. Para Descola, o modelo de reciprocidade, apesar de ser amplamente difundido por algumas vertentes do movimento ambientalista, não pode ultrapassar o plano da utopia, enquanto a separação natureza/cultura persistir como estrutura de significação do nosso mundo.



Quadro 6 – Esquema explicativo do modelo transformacional proposto por Descola.

O modelo naturalista de cosmologia traz em si uma série de decorrências problemáticas a partir da ênfase excessiva empregada no modo de relação predatório. A crise ambiental é a consequência direta dessa estrutura de concepção e relação entre natureza e cultura. Como essa crise pode ser explicada através antropologia monista/simétrica? Para Latour, a sociedade contemporânea ocidental realiza um trabalho duplo e paradoxal de separação e distanciamento simultâneo entre natureza e cultura. Para o autor, esse trabalho duplo pode ser denominado de *trabalho de purificação* e *trabalho de mediação*. Por purificação, entende-se todo o processo – principalmente a prática científica – de distanciamento em relação à natureza. Quanto mais decodificada, classificada, mensurada, teorizada e compartimentalizada é a natureza, maior é o distanciamento que sentimos em relação a ela. Paradoxalmente essa purificação gera um processo de mediação cada vez mais intenso. Por mediação, entende-se toda a rede sócio-técnica que se desenvolve para a intervenção, manipulação e sujeição da natureza. Latour denomina essa intervenção de “mediação” porque este trabalho produz híbridos de natureza-cultura. Um dos exemplos mais evidentes desse processo de hibridização são os transgênicos. O surgimento de

espécies e formas de vida através da manipulação genética é um artefato sócio-técnico, um híbrido de natureza e cultura. Os produtos tóxicos industriais, as mudanças climáticas, a energia atômica seriam, desse modo, híbridos que se proliferam incontrolavelmente e, com eles, toda sorte de riscos de degradação social e ecológica.

Por oposição ao nosso trabalho moderno de purificação e mediação, as sociedades não-ocidentais realizam o processo inverso. Guiados pelos modos de identificação anímico e totêmico, essas sociedades não realizam, como vimos, esse procedimento de separação entre humanos e não humanos. Desse modo, essas “naturezas-culturas”, por desenvolverem concepções mediadoras e híbridas entre humanos, plantas, animais e paisagens, não permitiriam a proliferação de práticas sócio-técnicas com alto grau de intervenção e manipulação. A humanização dos fenômenos não humanos (animismo), assim como a naturalização dos fenômenos humanos (totemismo), por promover os híbridos no pensamento, não concebem os fenômenos naturais como “coisas”, mas como elementos sagrados ou partícipes de um tipo de humanidade que não pode ser simplesmente manipulada e transformada. A manipulação desenfreada da natureza implica, portanto, que essa natureza exista claramente separada da humanidade.

Qual o laço existente entre o trabalho de tradução ou de mediação e o de purificação? Esta é a questão que eu gostaria de esclarecer. A hipótese (...) é que a segunda possibilitou a primeira; quanto mais nos proibimos de pensar os híbridos, mais seu cruzamento se torna possível; este é o paradoxo dos modernos que esta situação excepcional em que nos encontramos nos permite enfim captar. A segunda questão diz respeito aos pré-modernos, as outras naturezas-culturas. A hipótese, também demasiado ampla, é que, ao se dedicar a pensar os híbridos, eles não permitiram sua proliferação.⁷⁶

Finalmente, qual seria o método de análise antropológica decorrente dessa antropologia não dualista? Latour identifica três passos metodológicos fundamentais: [1] explicar “com os mesmos termos as verdades e os erros – é o primeiro princípio de simetria”; [2] estudar “ao mesmo tempo a produção dos humanos e dos não-humanos – é o princípio da simetria generalizada”; [3] finalmente, ocupar “uma posição intermediária entre os terrenos tradicionais e os novos”⁷⁷. Uma análise mais atenta pode perceber que o que propõe Latour é que se tradicionalmente se nas pesquisas antropológicas “clássicas”.

Este dilema permaneceria sem solução caso a antropologia não nos houvesse acostumando, há muito tempo, a tratar sem crise e sem crítica o tecido inteiriço das naturezas-culturas. (...) Basta enviá-lo (o etnógrafo) aos arapesh ou achuar, aos coreanos ou chineses, e será possível uma mesma narrativa relacionando o céu, os ancestrais, a forma das casas, as culturas do inhame, de mandioca ou de arroz, os ritos de iniciação, as formas de governo e as cosmologias. Nem um só elemento que não seja ao mesmo tempo real, social e narrado.⁷⁸

Em primeiro lugar, colocar verdades e erros em pé de igualdade significa, como fazem os etnógrafos, ultrapassar o certo e o errado para buscar a estrutura de significação na qual as concepções e interpretações sobre o mundo se organizam. Como vimos, apesar das grandes diferenças no discurso bíblico e darwinista, uma mesma compreensão dicotômica orienta as duas propostas. Ao realizar esse tipo de análise, não se pretende interpretar darwinismo e judaico-cristianismo como “farinha do mesmo saco”. Mas, antes, compreender o campo de possibilidades da visão de mundo que gerou tanto o discurso judaico-cristão, quanto o darwinista.

Em segundo lugar, estudar a produção de humanos e não humanos significa apreender a forma pela qual as narrativas que interligam diferentes fenômenos, assim como a ações humanas, que, guiadas por essas narrativas, agem na produção dos híbridos. Carlos Rodrigues Brandão, ao entrevistar um agricultor sobre a existência ou não do lobisomem, nos oferece um ponto de apoio para refletirmos sobre esse princípio metodológico. As palavras são do próprio agricultor:

⁷⁶ LATOUR, B. **Jamais Fomos Modernos**: ensaio de Antropologia Simétrica. Tradução de Carlos Irineu da Costa. RJ: Editora 34. 1994. (p. 16-17).

⁷⁷ Idem (p. 101-102).

⁷⁸ Ibidem (p. 12).

“(…) Que antes o sertão era perto, as matas chegando na beira de tudo. E não tinha luz e nem nada desses progressos da cidade. Coisa como os rádios, as televisões, o avião, carro, e tudo que a gente vê por aí. Então, por aqui era o lugar deles. Era perto. Eles apareciam mesmo por aí, nas estradas, nos povoados, perto das pessoas. Mas agora, com tudo isso de novo, os lugares claros, a luz, o muito movimento, o sertão recuando pra longe, pras beiras dos fundos, nessas serras, os campos ficando limpos, os costumes da cidade invadindo tudo. Então, não quer dizer que eles desapareceram de todos os lugares, do mundo mesmo. Eles só sumiram daqui”.⁷⁹

O lobisomem, um híbrido mítico entre natureza e cultura, tem seu lugar garantido num mundo no qual as redes sócio-técnicas não se proliferaram desenfreadamente. A partir do momento em que a modernização chega com seus artefatos tecnológicos, o pensamento se “purifica”, se “racionaliza” e o lobisomem perde seu espaço de existência. É perceptível, ainda, que mesmo vivendo as transformações trazidas pela modernização, o agricultor não exclui a existência da entidade mítica, apenas contextualiza sua presença no seu campo de possibilidades, o sertão e a mata. A antropologia simétrica deve conseguir, portanto, captar essa dimensão de como se estrutura esse campo de possibilidades nas relações entre humanos e não humanos. Ou seja, uma análise simétrica deveria dar conta das condições sócio-culturais de surgimento do híbrido mítico do lobisomem, assim como da concepção de natureza que ele expressa. Deveria, também, explicar o processo de transformação dessa realidade que afasta o lobisomem para longe e purifica o pensamento a partir das rápidas transformações que a modernização promove na realidade. Além disso, deveria explicar como estão superpostas as diferentes concepções de natureza e cultura – a “tradicional” e a “moderna” – num mesmo contexto sócio-cultural.

Em terceiro lugar, ocupar uma posição intermediária entre os terrenos tradicionais e os novos, nos traz, novamente, as potencialidades metodológicas da observação participante. Latour se refere aqui à posição de “estrangeiro de todos os lugares” no qual o antropólogo, ao experimentar outras formas de vida social (os terrenos tradicionais), fica em condições de questionar os valores que constituem a sua própria sociedade (os terrenos novos). Isso garante a validade da antropologia como um meio de análise social adequada tanto ao mundo não ocidental, quanto à sociedade ocidental globalizada.

Enfim, quais os limites e potencialidades dessa antropologia contemporânea, ainda praticada nos meios acadêmicos? A dificuldade de análise está justamente atrelada à sua contemporaneidade. De certo, o monismo antropológico tem sido uma ferramenta interessante para se pensar as questões problemáticas sobre a crise ambiental que vivemos. Além disso, só agora a antropologia conseguiu assumir um ponto de vista no qual foi possível articular um modelo explicativo capaz de observar tanto as diferenças quanto as semelhanças de concepção e ação das diversas sociedades, inclusive, da nossa. Resta saber como essa proposta de antropologia pode contribuir para a resolução dos nossos problemas de sustentabilidade, num contexto de interdisciplinaridade e de interligação entre teoria e prática. Essa tarefa, no entanto, está inconclusa e, talvez, caibam a nós, seres do início do século XXI, resolver esse dilema.

⁷⁹ BRANDÃO, C. R. *A Partilha da Vida*. São Paulo: Cabral/GEIC Editora, 1995. (p.79).