

ROBERTO DA DAMATTA

RELATIVIZANDO
UMA INTRODUÇÃO À ANTROPOLOGIA SOCIAL

1. *Conhecendo o autor e sua obra*

Roberto DaMatta, antropólogo brasileiro, nasceu em Niterói, no estado do Rio de Janeiro. Bacharel em história, especializado em antropologia social, mestre e doutor pela Universidade de Havard, DaMatta foi professor do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro e da Universidade Federal Fluminense, na qual chefiou seu Departamento de Antropologia e dirigiu seu Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. É professor emérito da Universidade de Notre Dame (EUA).

O autor foi pioneiro nos estudos de rituais e festas em sociedades industriais, tendo investigado o Brasil como sociedade e sistema cultural por meio do carnaval, do futebol, da música, da comida, da cidadania, da mulher, da morte, do jogo do bicho, apoiado nas categorias de tempo e espaço. Portanto, seus estudos revelam a realidade antropológica do Brasil. Em *Relativizando*, sua leitura do mundo social constitui uma preciosa introdução à antropologia social.

2. Texto Aula

Prefácio

Este livro não é um manual de Antropologia, daqueles que começam com a história e terminam com o corpo de conceitos da disciplina apresentados numa ordem canônica, indiscutível. Ele é uma perspectiva e um ponto de vista daquilo que, a meu ver, constitui o coração ou – se quiserem – a alma, da disciplina que chamamos Antropologia Social. Como eu suponho que o básico desta postura não é nenhuma substância ou essência eterna e dada de uma vez por todas, mas um ângulo de visão encontrado todas as vezes que relacionamos o implícito com o explícito e relativizamos o familiar e o exótico, utilizei essas noções no meu título. O “relativizando” que nomeia este livro, portanto, nada tem a ver com uma ideologia substantiva do universo social humano, segundo a qual tudo é variável e tudo é válido. Muito ao contrário, trata-se de uma atitude positiva e valorativa, expressa no meu “relativizando”, a cobrir o abraço destemido que damos quando pretendemos entender honestamente o exótico, o distante e o diferente, o “outro”.

Na base deste livro, então, busquei revelar como a Antropologia Social é de certo modo uma disciplina onde muito dificilmente se pode armazenar as

“Tratei de apresentar e discutir a posição da Antropologia como uma verdadeira “leitura do mundo social.”

tais certezas absolutas que, para muitos, ainda hoje devem fazer parte do arsenal destinado a proporcionar uma atitude “científica” diante das sociedades e culturas. Assim sendo, tratei de apresentar e discutir a posição da Antropologia como uma verdadeira “leitura” do mundo social: como um conjunto de normas que visam aprofundar o conhecimento do homem pelo homem; e nunca como certezas ou axiomas indiscutíveis e definitivamente assentados. Por causa disso, muitos irão considerar este livro francamente deficiente e limitado. Mas o fato é que a Antropologia Social contemporânea nos tem ensinado a ser desconfiado e críticos relativamente aos grandes esquemas teóricos do século XIX, frutos de um otimismo desmesurado em relação ao futuro, um futuro que tais esquemas viam sob a atmosfera dourada e promissora das descobertas tecnológicas. Hoje sabemos bem que o uso da eletricidade, do automóvel, do trem, do avião e da energia termonuclear não pode ser mais vistos como itens de melhoria necessária da espécie humana, pois a sociedade não é algo destacável de seus movimentos. E esses movimentos nada têm de lineares e automáticos, como supunham nossos mestres do passado, confiantes na mística e na ideologia do progresso.

Axioma: premissa imediatamente evidente que se admite como universalmente verdadeira sem necessidade de demonstração

Na Antropologia Social, como procuro indicar neste volume, lidamos com organizações onde o todo predomina sobre as partes. Com áreas situadas fora do alcance direto de grandes “aceleradores do tempo” do nosso sistema. Com formas de vida social fundadas nos fatos do nascimento, do crescimento (com suas crises) e da morte. De tal modo que a sua lição tem sempre sido orientada na direção de uma formidável humildade, posto que aprendemos como é penoso e injusto sacrificar o presente por um futuro que não chega nunca, o quanto é odioso planejar e modificar pelo arbítrio a vida social dos outros. Descobrimos também, pelo estudo destas formas que julgamos “primitivas”, “selvagens” ou “simples”, que os valores que designamos pelos nomes de “honra”, “verdade”, “justiça”, “dignidade”, o sentir-se parte de uma totalidade viva e atuante, são o centro mesmo da sociabilidade humana, presentes onde quer que vivam humanidades, sob quaisquer condições, debaixo de qualquer sol. Nossas diferenciações — eis aqui a mensagem deste livro — são diferenciações externas, de posição relativa a certos temas, problemas e materiais. Elas nada têm a ver de substantivas e não são essenciais ou estão fundadas num tempo histórico reificado, como imaginavam e acreditavam os mestres do passado.

Nossas diferenciações são externas, de posição relativa a certos temas, problemas e materiais.

Disso decorre que nós estudamos os chamados “índios” não porque e exclusivamente eles estão desaparecendo, ou só para denunciarmos as injustiças que sofrem, mas para realmente aprender com eles as lições que não sabemos e que, por causa disso, ficam implícitas na nossa sociedade.

A Antropologia Social autêntica só pode acontecer quando estamos plenamente convencidos da nossa ignorância. É claro que devemos defender os direitos das nossas populações tribais. É evidente que devemos chamar atenção e denunciar as injustiças contra elas. Mas isso não deve ser feito em

nome de uma atitude condescendente, superior, como se eles fossem uma espécie de humanidade em extinção, liquidada por seu próprio atraso cultural. Como se eles fossem animais de estimação como o bisão ou o elefante, que nós temos a obrigação estética de defender e proteger. Nada disso. Nosso estudo e nossa atenção para com as sociedades tribais devem estar fundados na troca igualitária de experiências humanas. No fato, como já disse, que podemos realmente *aprender* e nos *civilizar* com elas. É precisamente essa experiência genuinamente humana e equivalente que a Antropologia decidiu recuperar. E é ela que deve ser o centro da motivação ideológica a nos conduzir no sentido da denúncia de todas as injustiças contra os índios e todas as minorias oprimidas.

Daí, a meu ver, a outra lição da Antropologia Social, segundo a qual o conhecimento do homem sobre si mesmo é variado, moral e socialmente equivalente e, por tudo isso, infinito na sua profundidade e sua grandeza. Pois o homem é tudo o que se manifesta na sociedade e na sociabilidade, seu retrato completo sendo altamente problemático e deficiente. Mas nós já sabemos que ele não é aquele ser vitoriano acabado, ponto final de uma escalada evolutiva, toda ela feita de apreciações e conquistas tecnológicas. Pois sabemos muito bem que o homem é mais do que a tecnologia que inventou e isso, como uma palavra de ordem, parece absolutamente fundamental para a reconstrução de um mundo adoentado, perdido e febril.

Sabemos também da falência total dos esquemas evolutivos, restos ideológicos das hierarquias que submetiam sem apelo todos os povos conhecidos aos esquemas de pensamento europeu e norte-americano. Neles, as chamadas “revoluções tecnológicas” movem inapelavelmente o universo social, como se ele fosse com elas: máquinas sem consciência ou espaço de onde as ações e valores pudessem ser apreciados, considerados e modificados. De fato, o que tais “evolucionismos” foram incapazes de enxergar é que a grande revolução do século XX não é tecnológica, mas intelectual, decorrente precisamente das áreas mais criativas do universo tecnológico – aquelas áreas que armazenam, distribuem e inventam informação. Pois é o conhecimento do homem pelo homem e da sociedade humana em suas várias formas de relacionamento interno e externo que constitui a “grande transformação” e a “grande esperança” deste final de milênio. Transformação que através do conhecimento profundo dos “outros” e com a modesta ajuda da Antropologia Social redescobrirá a tolerância, a humildade, a esperança e a generosidade de um viver em escala planetária, mantendo o delicado e essencial equilíbrio entre o universal e o específico, o cósmico e o local, o sentido do planeta e a identidade comunitária. Dialética sem a qual a sociedade não pode escavar sua mensagem e sua contribuição singular à totalidade da espécie humana. Porque se a Antropologia Social tem algo a ensinar, esse algo é precisamente isso: que o homem, afinal, pode aprender e mais que o intelecto e a ordenação do mundo é a grande arma de todos os homens em todos os tempos. Ora, se tais instrumentos têm sido

usados para a opressão, serão eles mesmos que obrigarão a criar uma nova ordem onde os valores falados acima (humildade, renúncia, generosidade e tolerância) deixarão de ser ideais impostos pela moralidade. Eles passarão a ser uma necessidade absoluta, instrumentos que são de uma convivência universal aberta e informada pela prática antropológica em todos os seus níveis. Em outras palavras, o próprio intelecto nos fará enxergar nossa humanidade no “outro”; e o “outro” dentro de nós mesmos.

Esta, numa cápsula, a medida deste “relativizando”.

Ao lado desta visão mais abrangente do homem em sociedade, procurei construir este livro com uma linguagem simples, remetendo a todo momento a exemplos e ilustrações tiradas diretamente da minha experiência pessoal e da nossa sociedade. O resultado disso poderá ser limitador, mas tem pelo menos dois aspectos que vejo como produtivos. De um lado, poderá habituar o leitor jovem, sem maiores familiaridades com o pensamento antropológico, a pensar praticamente sua própria realidade. De outro, tal postura inicia um processo de uso concreto das teorias. Como eu estou convencido que fazer antropologia é realizar essa transformação do familiar em exótico e do exótico em familiar, o uso de exemplos brasileiros é um modo talvez eficaz de colocar isso em prática.

Do mesmo modo, não separei no livro – a não ser em momentos em que isso me era impossível – a teoria da prática. Ao contrário, busco indicar como a teoria está ligada à biografia e a biografia às limitações do meio social. Tudo isso permite a crítica positiva às teorias e ideologias de uma época, permitindo que o intelecto venha eventualmente superar os impasses e gerar novas formas de conhecimento. Para mim – e eu espero que isso fique claro neste livro – o conhecimento é uma forma, e uma forma das mais legítimas, de atuação sobre o mundo. Porque entre teoria e prática no sentido trivial e rudimentar em que atualmente as pessoas utilizam esses termos há sempre a mediação de mais “teorias” e mais “práticas”, de modo que, na realidade concreta e histórica da vida e não em algum livro teórico velho, ultrapassado e mal digerido, há sempre uma prática a se erguer dentro de uma “prática”, do mesmo modo que numa teoria existem sempre aspectos “teóricos”. O que quero dizer é que não é muito fácil traçar uma linha divisória nesta oposição tradicional; e mais, que existe sempre uma teoria da teoria e uma prática da prática, caso não se queira abrir mão da racionalidade e capacidade de discernimento da história e do mundo real.

Nesta perspectiva, procuro mostrar como o uso das teorias deve ser realizado quando ele serve como um instrumento para desvendar o mundo, no caso, o mundo social.

Finalmente, desejo acentuar que este livro não é um trabalho considerado como acabado. É muito mais um oferecimento do conhecimento que juntei ao longo de alguns anos de prática de ofício de etnólogo e, mais, é também uma perspectiva da matéria e do instrumento que, no meu caso particular, constituem-se numa das mais fortes razões de viver.

“Fazer antropologia é realizar essa transformação do familiar em exótico e do exótico em familiar.”

PRIMEIRA PARTE : A ANTROPOLOGIA NO QUADRO DAS CIÊNCIAS

1. Ciências Naturais e Ciências Sociais

Nenhum filósofo ou teórico da ciência deixou de se preocupar com as semelhanças e diferenças entre as chamadas “ciências da natureza” ou “ciências naturais”, como a Física, a Química, a Biologia, a Astronomia etc., e as disciplinas voltadas para o estudo da realidade humana e social, as chamadas “ciências da sociedade”, “ciências sociais”, ou ainda, as “ciências humanas”. Como tais diferenças são legião, não caberia aqui arrolá-las ou indicá-las de um ponto de vista histórico. Isso seria uma tarefa para um historiador da ciência e não para um antropólogo. Apenas desejaria ressaltar, já que o ponto me parece básico quando se busca situar a Antropologia Social (ou Cultural) no corpo das outras ciências, que elas em geral tocam em dois problemas fundamentais e de perto relacionados. Um deles diz respeito ao fato de que as chamadas “ciências naturais” estudam fatos simples, eventos que presumivelmente têm causas simples e são facilmente isoláveis. Tais fenômenos seriam, por isso mesmo, recorrentes e sincrônicos, isto é, eles estariam ocorrendo agora mesmo, enquanto eu escrevo estas linhas e você leitor, as lê.

A “ciência natural” tem com matéria-prima todo o conjunto de fatos que se repetem e têm um constância verdadeiramente sistêmica ou tudo aquilo que pode ser observado e controlado dentro de um laboratório.

A matéria-prima da “ciência natural”, portanto, é todo o conjunto de fatos que se repetem e têm uma constância verdadeiramente sistêmica, já que podem ser vistos, isolados e, assim, reproduzidos dentro de condições de controle razoáveis, num laboratório. Por isso se diz repetidamente que o problema da ciência em geral não é o de desenvolver teorias, mas o de testá-las. E o teste que melhor se pode imaginar e realizar é aquele que pode ser repetido indefinidamente, até que todas as condições e exigências dos observadores estejam preenchidas satisfatoriamente. Além disso, a simplicidade, a sincronia e a repetitividade asseguram um outro elemento fundamental das “ciências naturais”, qual seja: o fato de que a prova ou o teste de uma dada teoria possa ser feita por dois observadores diferentes, situados em locais diversos e até mesmo com perspectivas opostas. O laboratório assegura de certo modo tal condição de “objetividade”, um outro elemento crítico na definição da “ciência” e da “ciência natural”. Assim, um cientista natural pode presenciar os modos de reprodução de formigas (já que pode ter um formigueiro no seu laboratório), pode estudar os efeitos de um dado conjunto de anticorpos em ratos e pode, ainda, analisar o quanto quiser a composição de um dado raio luminoso.

Em contraste com isso, as chamadas “ciências sociais” estudam fenômenos complexos, situados em planos de causalidade e determinação complicados. Nos eventos que constituem a matéria-prima do antropólogo, do sociólogo, do historiador, do cientista político, do economista e do

psicólogo, não é fácil isolar causas e motivações exclusivas. Mesmo quando o “sujeito” está apenas desejando realizar uma ação aparentemente inocente e basicamente simples, como o ato de comer um bolo. Pois um bolo pode ser comido por se ter fome e pode ser comido “motivos sociais e psicológicos”: para demonstrar solidariedade a uma pessoa ou grupo, para comemorar uma certa data (como ocorre num aniversário), para revelar que o bolo feito por mamãe é melhor do que o feito por D. Yolanda, para indicar que se conhecem bolos, para justificar uma certa atitude e, ainda, por todos esses motivos juntos. Para que se tenha uma prova clara destas complicações, basta parar de ler esse trecho e perguntar a uma pessoa próxima: “por que se come um bolo?” Verá o leitor que as respostas em geral colocam toda essa problemática na superfície, sendo difícil desenvolver uma teoria que venha a determinar com precisão uma causa única ou uma motivação exclusiva.

A matéria-prima das “ciências sociais”, assim, são eventos com determinações complicadas e que podem ocorrer em ambientes diferenciados tendo, por causa disso, a possibilidade de mudar seu significado de acordo com o ator, as relações existentes num dado momento e, ainda, com a sua posição num cadeia de eventos anteriores e posteriores. Um bolo comido no final de uma refeição é algo que denominamos de “sobremesa”, tendo o significado social de “fechar” ou arrematar uma refeição anterior, considerada como principal, constituída de pratos salgados. O salgado, assim, antecede o doce, sendo considerado por nós separado e mais substancial que os doces. Agora, um bolo que é comido no meio do dia pode ser um sinal (ou sintoma) de um desarranjo psicológico, como acontece com as pessoas que comem compulsivamente. Finalmente, um bolo que é o centro de uma reunião, que serve mesmo como motivação para o convite quando se diz: “venha comer um bolo com o Serginho”, é um bolo com um significado todo especial. Aqui, ele se torna um símbolo importante, cuja análise pode revelar ligações surpreendentes com a passagem da idade, com as relações entre gerações, identidades sexuais etc.

Mas, além disso, os eventos que servem de foco ao “cientista social” são fatos que não estão mais ocorrendo entre nós ou que não podem ser reproduzidos em condições controladas. De fato, como poderemos nós reproduzir a festa do aniversário do Serginho? Ou o ritual do Carnaval que ocorreu em 1977 no Rio de Janeiro? Mesmo que possamos reunir os mesmos personagens, músicas, comidas, vestes e mobiliário do passado, ainda assim podemos dizer que está faltando alguma coisa: a atmosfera da época, o clima do momento. Enfim, o conjunto criado pela ocasião social que de certo modo decola dela e, recaindo sobre ela, provoca o que podemos chamar de “sobredeterminações”, como a imagem projetada numa tela ou num espelho. Diferentemente de um rato reagindo a um anticorpo num laboratório, o aniversário (e todas as ocasiões sociais fechadas) cria o seu próprio plano

O objeto de estudo das “ciências sociais” são fenômenos complexos e dinâmicos que não podem ser reproduzidos em condições controladas e cujo isolamento de causas e motivações exclusivas é quase impossível.

“É mais fácil trocar de automóvel ou de televisão e aceitar inovações tecnológicas do que trocar de valores simbólicos ou políticos.”

social, podendo ser diferenciado de todos os outros, embora guarde com ele semelhanças estruturais. Esse plano do reflexo, da circularidade e da sobredeterminação me parece essencial na definição do objeto da Antropologia Social (e da Sociologia). Agora, basta que se acentue o seu caráter de modo ligeiro, somente para revelar como as situações sociais são complexas e de difícil controle, quando as comparamos com os laboratórios que realizam suas experiências. Realmente, tudo indica que entre Ciências Sociais e as Ciências Naturais temos uma relação invertida, a saber: se nas “ciências naturais” os fenômenos podem ser percebidos, divididos, classificados e explicados dentro de condições de laboratório, objetivamente, existem problemas formidáveis no que diz respeito à aplicação e até mesmo na divulgação destes estudos. Na maioria dos casos, o cientista natural resolve um problema simplesmente para criar tecnologias indesejáveis e, a longo prazo, mortíferas e daninhas ao próprio ser humano. Isso para não falarmos em descobertas que podem trazer ameaças diretas à própria vida e à dignidade do homem por seu uso inescrupuloso na área militar. Nada mais simples e bem-vindo do que o isolamento de um vírus e nada mais complexo do que esse próprio isolamento permitindo a realização de guerras bacteriológicas e de contaminação.

No caso do cientista social, as condições de percepção, classificação e interpretação são complexas, mas os resultados em geral não têm conseqüências na mesma proporção da “ciência natural”. São poucas as teorias sociais que acabaram tornando-se credos ideológicos, como o racismo e a luta de classes, adotados por nações e transformados em valores nacionais. As mais das vezes, as chamadas teorias sociais são racionalizações ou perspectivas mais acuradas para problemas, ainda que tais problemas não sejam realmente “objetivados” com muita clareza. Neste sentido, o cientista social tende a reduzir problemas correndo mesmo o risco de simplificar demais as motivações de certos eventos observáveis numa sociedade ou época histórica. Mas raramente seus resultados podem ser transformados em tecnologia e, assim, podem atuar diretamente sobre o mundo. Em geral, o resultado prático do trabalho do cientista social é visto fora do domínio científico e tecnológico, na região das “artes”: nos filmes, peças de teatro, novelas, romances e contos, onde as ideias de certas pesquisas podem ser “aplicadas”, produzindo modificações no comportamento social. Mas é preciso observar que é mais fácil trocar de automóvel ou de televisão e aceitar inovações tecnológicas (tais inovações fazem parte do nosso sistema de valores), do que trocar de valores simbólicos ou políticos.

Mas voltemos ao ponto já colocado. Vimos que uma das diferenças básicas entre os dois ramos de conhecimento era que os fatos sociais são, geralmente, irreproduzíveis em condições controladas. É claro que ações sociais podem ser reproduzidas no teatro e no cinema, mas aqui a distância

O Kula é um comércio intertribal entre comunidades num largo anel de ilhas. A troca desses artigos é acompanhada de rituais mágicos, fixados e regulamentados por convenções tradicionais.

que existe entre o ator e o personagem recriado é um dado que vem modificar substancialmente a situação. Além disso, os atores seguem um texto explicitamente dado, enquanto que nós, atores fora do palco, seguimos um texto implicitamente dado que a pesquisa por causa disso mesmo deseja descobrir. O problema básico, assim, continua: os fatos sociais são irreproduzíveis em condições controladas e, por isso, quase sempre fazem parte do passado. São eventos a rigor históricos e apresentados de modo descritivo e narrativo, nunca na forma de uma experiência. Realmente, não posso ver e certamente jamais verei uma expedição de troca do tipo *kula*, tão esplendidamente descrita por Malinowski; ou um rito de iniciação dos Canela do Brasil Central que Nimuendaju narrou com tanta minúcia. Do mesmo modo, não posso saber jamais como se sente alguém diante dos eventos críticos da Revolução Francesa ou como foram os dias que antecederam a proclamação da República do Brasil. Podemos, obviamente, reconstruir tais realidades (ou pedaços de realidade), mas jamais clamar que nossa reconstrução é a “verdadeira”, que foi capaz de incluir todos os fatos e que compreendemos perfeitamente bem todo o processo em questão. Tal totalização é impossível, embora possa ser um alvo desejável para muito cientistas sociais. Mas nós sabemos muito bem a diferença que existe entre a teoria das ondas hertzianas e um rádio transmissor e receptor, que são aparelhos que um físico conhece totalmente e os pode fabricar. Por isso é que existe uma ligação direta entre ciências naturais e tecnologia. E a nossa relação com um evento complexo como a Revolução Russa ou mesmo o problema do incesto, fatos sociais que nós podemos conhecer bem, mas com que mantemos sempre uma relação complicada, como se, entre o acontecimento e nós, existissem zonas conhecidas e áreas profundas, insondáveis. Nossas reconstruções, assim, diferentemente daquelas realizadas pelos cientistas naturais, são sempre parciais, dependendo de documentos, observações, sensibilidade e perspectivas. Tudo isso que pode utilizar os dados disponíveis ou solicitar novos dados ainda não vistos. É por causa disso que nossas teorias, digamos, do incesto, não são capazes de gerar uma tecnologia do incesto. Podem gerar terapias, mas, mesmo aqui, nosso conhecimento continua fundado num processo complexo, nunca numa relação como aquela que existe entre um químico e as drogas que pode fabricar.

Os fatos que formam a matéria-prima das “ciências sociais” são, pois, fenômenos complexos, geralmente impossíveis de serem reproduzidos, embora possam ser observados. Podemos observar funerais, aniversários, rituais de iniciação, trocas comerciais, proclamações de leis e, com um pouco de sorte, heresias, perseguições, revoluções e incestos; mas, além de não poder reproduzir tais eventos, temos de enfrentar a nossa própria posição, histórica, biográfica, educação, interesses e preconceitos. O problema não é o de somente reproduzir e observar o fenômeno, mas substancialmente o de

como observá-lo. Todos os fenômenos que são hoje parte e parcela das chamadas ciências sociais são fatos conhecidos desde que a primeira sociedade foi fundada, mas nem sempre existiu uma ciência social. Assim, classes de homens diversos observaram fatos e os registraram de modo diverso, segundo os seus interesses e motivações; de acordo com aquilo que julgavam importante. O processo de acumulação que tipifica o processo científico é algo lento em todos os ramos do conhecimento, mas muito mais lento nas chamadas ciências do homem.

2. Uma diferença crucial

“Ninguém pode virar baleia, rato ou leão, mas todos podemos nos transformar em membros de outras sociedades, adotando seus costumes, categorias de pensamento e classificação social”

Mas de todas essas diferenças a que considero mais fundamental é a seguinte: nas ciências sociais trabalhamos com fenômenos que estão bem perto de nós, pois pretendemos estudar eventos humanos que nos pertencem integralmente. O que significa isso?

Tomemos um exemplo. Quando eu estudo baleias, estudo algo radicalmente diferente de mim. Algo que posso perceber como distante e com quem estabeleço facilmente uma relação de “objetividade”. Não posso imaginar o universo interior de uma baleia, embora possa tomar as baleias para realizar com elas um exercício humanizador, situando-as como ocorre nos desenhos animados e nos contos de fadas, como uma réplica da sociedade humana. Embora possa incorporar as baleias ao reino humano, poderei imaginar o que sentem realmente esses cetáceos? É claro que não. Essa distância irremediável dada ao fato de que jamais poderei tornar-me uma baleia é que permite jogar com a dicotomia clássica da ciência: aquela entre sujeito (que conhece ou busca conhecer) e objeto (a chamada realidade ou fenômeno sob escrutínio do cientista). As teorias e os métodos científicos são, nesta perspectiva, os mediadores que permitem operar essa aproximação, construindo uma ponte entre nós e o mundo das baleias.

Mas, ao lado disso, há um outro dado crucial. É que posso dizer tudo o que quiser em relação às baleias sabendo que elas jamais irão me contestar. Poderei, é claro, ser contestado por um outro estudioso de baleias, mas jamais pelas baleias mesmas. Estas continuarão a viver no imenso oceano de águas frias, nadando em grupos e borrifando espuma independentemente das minhas deduções e teorias. Isso significa simplesmente que o meu conhecimento sobre as baleias não será jamais lido pelas baleias que jamais irão modificar o seu comportamento por causa das minhas teorias de modo direto. Minhas teorias poderão ser usadas por mim mesmo ou por terceiros para modificar o comportamento das baleias, mas elas nunca serão usadas diretamente pelas baleias. Em outras palavras, numa me tornarei um cetáceo, do mesmo modo que um cetáceo nunca poderá virar um membro da espécie humana. É por causa disso que teorias sobre baleias e sapos são teorias, isto

é, conhecimento objetivo, externo, independente de baleias, sapos e investigadores.

Mas como se passam as coisas no caso das “ciências sociais”?

Ora, aqui é tudo muito mais complexo. Temos, em primeiro lugar, a interação complexa entre o investigador e o investigado, ambos — como disse Lévi-Strauss — situados numa mesma escala. Ou seja, tanto o pesquisador quanto sua vítima compartilham, embora muitas vezes não se comuniquem, de um mesmo universo das experiências humanas. Se entre nós e os ratos as diferenças são irreduzíveis, homens e ratos pertencem a espécies diferentes, sabemos que os homens não se separam por meio de espécies, mas pela organização de suas experiências, por sua história e pelo modo com que classificam suas realidades internas e externas. Por causa disso ninguém pode virar baleia, rato ou leão, mas todos nós podemos nos transformar em membros de outras sociedades, adotando seus costumes, categorias de pensamento e classificação social, casando com suas mulheres e socializando seus filhos. Rezando aos seus espíritos e deuses, aplacando a ira e agradecendo as bênçãos dos seus ancestrais, obedecendo ou modificando suas leis, falando bem ou mal sua língua. Apesar das diferenças e por causa delas, nós sempre nos reconhecemos nos outros e eu estou inclinado a acreditar que a distância é o elemento fundamental na percepção da igualdade entre os homens. Deste modo, quando vejo um costume diferente é que acabo reconhecendo, pelo contraste, meu próprio costume.

“Os homens não se separam por meio de espécies, mas pela organização de suas experiências, por sua história e pelo modo com que classificam suas realidades internas e externas.”

Quando estudei os nomes pessoais entre os Apinayé do Norte do Estado de Goiás e vi que, entre eles, os nomes eram mecanismos para estabelecer relações sociais, foi que pude reconhecer imediatamente o papel dos nomes entre nós. Aqui, percebi, os nomes servem para individualizar, para isolar uma pessoa das outras e, assim fazendo, individualizar um grupo (uma família) de outro. O nome caracteriza o indivíduo, pois os nomes são únicos e exclusivos, com o termo xará demonstrando a surpresa que dois ou mais nomes idênticos podem causar. Lembro que a palavra xará é de origem tupi e significava originalmente “meu nome”. Ela tem assim a virtude de relacionar dois indivíduos cujos nomes são comuns indicando, junto com a boa surpresa, algo que talvez não devesse ocorrer, pois o nome tem um caráter exclusivo na nossa sociedade. Entre os Apinayé e os Timbira em geral, porém, os nomes não individualizam mas, muito ao contrário, estabelecem relações muito importantes entre um tio materno e o sobrinho, já que ali os nomes são sistematicamente transmitidos dentro de certas linhas de parentesco. Os genitores jamais devem dar os nomes aos seus filhos que sempre devem receber de parentes situados em certas posições genealógicas, entre as quais se destaca a do tio materno. De acordo ainda com essa lógica, os nomes sempre devem passar de homem para homem e de mulher para

“Quando vejo um costume diferente é que acabo reconhecendo, pelo contraste, meu próprio costume.”

mulher, algo bem diferente do que ocorre em nosso meio, onde eles são transmitidos obedecendo a uma lógica pessoal e fundada numa livre escolha. Ser tirarmos o sobrenome, o nome da família, que legitima direitos a propriedade, o nome próprio ou o primeiro nome é algo que pode variar muito quando é escolhido e dado. De fato, falamos em “dar um nome à criança”; quando na sociedade Timbira é muito mais apropriado falar-se em transmissão de nomes, ato que revela melhor o sistema de nomeação vigente naquela sociedade. Mas, além disso, os nomes Timbira dão direitos a pertencer a certos grupos cerimoniais muito importantes, pois são grupos que atuam durante os rituais e também nas corridas carregando toras, esporte nacional destas tribos. Assim, papéis sociais são transmitidos com os nomes próprios e grupos de pessoas com os mesmos nomes desempenham os mesmos papéis.

Um sistema de nomes próprios, tão coletivo como esse dos Timbira, nos faz pensar de imediato nas possibilidades de um sistema oposto, isto é, num sistema de nomeação em que os nomes fossem absolutamente privados e individualizados de tal modo que a cada indivíduo não só correspondesse um só nome, mas que tal nome fosse mesmo como que a expressão de sua essência individual. Pois bem, tal sistema parece existir entre os Sanumá do Norte da Amazônia, onde os nomes próprios são segredo. Temos, pois, neste exemplo, o modo característico de proceder a comparação em Antropologia Social e, por meio dela, descobrir, relativizar e pôr em relação ao nosso sistema diferente. Pois se os nomes dos Timbira são coletivos e os dos Sanumá absolutamente individualizados (até mesmo ao limite de tornarem-se sigilosos), o nosso sistema fica como que numa posição intermediária, como um conjunto que, ao mesmo tempo que individualiza, também permite a apropriação e a expressão do coletivo. Mas é preciso observar que o nosso sistema – como o dos Sanumá – parece contrastar violentamente com o Timbira, na medida em que o seu eixo está em acentuar indivíduos e grupos exclusivos. Sem o contraste e a distância que o sistema de nomeação dos Timbira coloca, seria difícil tomar consciência do nosso sistema, num primeiro passo, para poder relativizá-lo apropriadamente. A história da Antropologia Social, aliás, é a história de como esses diferentes sistemas foram percebidos e interpretados como formas alternativas – “soluções” e “escolhas” para problemas comuns colocados pelo viver numa sociedade de homens. E como esse tipo de encaminhamento se constitui num momento importante no sentido de unir o particular com o universal pela comparação sistemática e criativa: relacional e relativizadora.

Mas além da problemática colocada pelo deslocamento dos sistemas (ou subsistemas), deslocamento que permite a comparação e uma percepção sociológica, relativizada ou de viés, existe uma outra questão crítica nestas

diferenças entre as “ciências sociais” e as “ciências naturais”. Trata-se do seguinte:

Quando eu teorizo sobre os nomes Apinayé, isto é, quando construo uma interpretação para esse subsistema da sociedade Apinayé (ou Timbira), eu crio uma área complexa porque ela pode atuar em dois sistemas diferentes: o meu e o deles. Em outras palavras, quando eu interpreto o sistema de nomenclatura Apinayé, eu entro numa relação de flexibilidade com o meu sistema e também com o sistema Apinayé. Posso ir além da minha comunidade de cientistas, para quem estou evidentemente criando e procurando apresentar minha teoria, discutindo minhas hipóteses e teorias com os próprios Apinayé! Esse é um dado fundamental e revolucionário, pois foi somente a partir do início deste século que nós antropólogos sociais temos procurado testar nossas interpretações nesses dois níveis: no da nossa sociedade e cultura e também no nível da sociedade estudada, com o próprio nativo. Esta atitude, que certamente um evolucionista vitoriano do tipo Frazer consideraria uma verdadeira heresia acadêmica, é que tem servido para situar a Antropologia Social no centro epistemológico de todo um movimento relativizador que eu reputo como o mais fundamental dos últimos tempos. Porque quando apresento minha teoria ao meu “objeto” eu não só estou me abrindo para uma relativização dos meus parâmetros epistemológicos, como também fazendo nascer um plano de debate inovador: aquele formado por uma dialética entre o fato interno (as interpretações Apinayé para os seus próprios nomes), com o fato externo (as minhas interpretações dos nomes Apinayé). E essa dialética acaba por inventar um plano comparativo fundado na flexibilidade, na circularidade e na crítica sociológica, o que é radicalmente diferente da comparação bem comportada, onde a consciência do observador fica inteiramente de fora, como uma espécie de computador cósmico, a ela sendo atribuída a capacidade de tudo dar sentido sem nunca se colocar no seu próprio esquema comparativo.

Evolucionismo: corrente antropológica do século XIX que pressupunha a existência de uma ordem imanente na história da humanidade, concebendo-a como estágios sucessivos de desenvolvimento social. Os povos ditos primitivos estariam nas etapas atrasadas, enquanto as sociedades européias no ápice da evolução humana.

É nessa possibilidade de dialogar com o nativo (informante) que permite ultrapassar o plano das conveniências preconceituosas interessadas em desmoralizar o “outro”. É ela que também impede a Antropologia Social contemporânea de utilizar aqueles esquemas evolucionistas fáceis, que situam os sistemas sociais em degraus de atraso e progresso, colocando sempre o “nosso sistema” como o mais complexo, o mais adiantado e o que, por tudo isso, tem o direito sagrado (dado pelo tempo histórico legitimador) de espoliar, explorar e destruir – tudo em nome do chamado “processo civilizatório”. Podemos então dizer que é nesta avenida aberta pela possibilidade do diálogo com o informante que jaz a diferença crítica entre um saber voltado para as coisas inanimadas ou passíveis de serem submetidas a uma objetividade total (os objetos do mundo da “natureza”) e um saber, como o da Antropologia Social, constituído sobre os homens em

sociedade. Num caso, o objeto de estudo é inteiramente opaco e mudo; noutro, ele é transparente e falante. No caso das ciências sociais, o objeto é muito mais do que isso, ele tem também o seu centro, o seu ponto de vista e as suas interpretações que, a qualquer momento, podem competir e colocar de quarentena as nossas mais elaboradas explanações.

A raiz das diferenças entre “ciências naturais” e “ciências sociais” fica localizada, portanto, no fato de que a natureza não pode faltar diretamente com o investigador; ao passo que cada sociedade humana conhecida é um espelho onde a nossa própria existência se reflete.