A TEORIA EVOLUCIONISTA

Porque existe um número tão grande de espécies, freqüentemente tão semelhantes entre si que só podem se distinguir aos olhos de um especialista?

As espécies se modificaram, ao longo de sua história, por meio de transformações lentas e progressivas, num processo de permanente adaptação às circunstâncias do meio externo.

As formas dos vegetais e animais de hoje são originadas de formas anteriores, muitas delas já extintas.

EVOLUÇÃO

A palavra evoluir tem origem latina, significando literalmente desenrolar, isto é, passar progressivamente de um a outro estado. Aplica-se a inúmeras circunstâncias, como quando dizemos: “a evolução das idéias”, ou “evolução de uma doença”. Aplicada ao estudo dos seres vivos, porém, a palavra evolução tem o significado bem preciso de transformação de espécies vegetais ou animais em novas espécies.

Foi o francês Georges-Louis-Marie Le Clerc de Buffon (1707-1788), um grande naturalista, quem primeiro demonstrou a existência de uma série de substituições de espécies ao longo dos tempos. Ele chegou à conclusão de que “a forma da espécie animal não é inalterável. Ela pode mudar e até mesmo transformar-se completamente, acompanhando a mudança do meio onde vive.

Um aspecto muito importante da concepção de Buffon é que ele relacionou essas mudanças a alterações ocorridas na conformação geológica dos continentes, tendo sido, pois, o primeiro cientista a contestar a idade atribuída à terra pela Bíblia, admitindo que ela é, na verdade, muito mais antiga. Buffon chegou a comparar a fauna de diversas regiões do planeta, concluindo que a história da Terra compreende diversas etapas geológicas e que o Novo Mundo já esteve ligado ao Antigo.

A observação dos fósseis, encontrados em diversos lugares em todo o mundo, constituía, já havia muito tempo, uma fonte de enigmas indecifráveis. Foi Buffon quem apresentou, pela primeira vez, uma teoria transformista unificada da natureza. Seu importante trabalho *Épocas da natureza* mostra, apoiado na observação dos fósseis e na comparação de animais de diferentes regiões do planeta, que o universo inteiro nasceu de um lento processo de transformação. Foi ele quem, finalmente, abriu para os naturalistas o caminho para a compreensão evolucionista do mundo vivo.

O QUE É UMA TEORIA CIENTÍFICA

A ciência, aos reunir uma grande quantidade de informações a respeito do objeto de sua pesquisa, ordena-as segundo uma seqüência lógica ou histórica e cria uma teoria

explicativa do fenômeno em questão. Para que essa teoria seja válida e aceita pela exigente comunidade científica, é necessário que ela explique o maior número possível de fatos e que não apresente incoerências em si mesma.

A teoria científica representa, pois, aquilo que se conhece, em dado momento, sobre um assunto determinado, sobre um assunto determinado. Mas, se surgir outra teoria que explique melhor, ou com maior abrangência, essa mesma questão, a teoria anterior tem que ser abandonada, em favor da segunda.

A teoria científica origina-se da observação e experimentação dos fatos e fenômenos da natureza. Os fatos da teoria evolucionista, no entanto, não podem ser submetidos à experimentação de laboratório nem repetidos para verificação – o que também acontece com os fatos astronômicos e históricos. Ela usa outras maneiras para comprovação de suas afirmações, principalmente o recolhimento pelos cientistas de evidências materiais na forma ossos e objetos fossilizados. As únicas alterações de caráter evolutivo que podem ser presenciadas ou experimentadas pelos cientistas são as que ocorrem em pequenos animais invertebrados , que produzem várias gerações por ano, ou melhor ainda, em microorganismos, com várias gerações por dia.

DARWIN E A TEORIA DA SELEÇÃO NATURAL

Em 1859, o naturalista inglês Charles DARWIN publicou um livro de impacto imediato e gigantesco: *Origens das espécies através da seleção natural*.

Em 1838, Darwin teve a oportunidade de ler o livro de um sociólogo – o reverendo Malthus, intitulado abreviadamente *Teoria das populações*. Nessa obra era demonstrado que os meios de subsistência na natureza e na sociedade não conseguem crescer na mesma proporção em que se multiplicam as populações. Por conseguinte, se os povos de todo o mundo continuassem a crescer continuamente, deveria ocorrer um colapso, isto é, a fome generalizada. Se isto não ocorria. Dizia Malthus, era devido à existência de limitações naturais (ou sociais, no caso humano) restringindo a natalidade ou a proporção de nascidos que chegam à idade adulta.

Seriam, pois, a escassez de alimentos e outras formas de restrições impostas ao ambiente, segundo acrescentaria Darwin, as causas da destruição das formas de vida menos adaptadas, ou menos “aptas”, em favor das que, por alguma singularidade constitucional, fossem mais capazes de se ajustar às peculiaridades ambientais. Darwin imaginou, pois, que a transformação das espécies não seria resultado de um “esforço ativo” da própria espécie no sentido de adaptar-se – como afirmava nessa época Lamarck -, mas sim de um processo de seleção passiva, em que seria viável apenas a forma que melhores condições apresentasse em função das características do meio ambiente. Se essas características mudarem, por força de alterações de clima, de disponibilidade de alimentos ou outras quaisquer, sobreviveriam sempre – e apenas – as espécies mais capazes de aproveitá-las.

UMA VISÃO PANORÂMICA SOBRE O SURGIMENTO DO HOMEM NA TERRA

Nas últimas décadas, a descoberta de um grande número de antropóides fósseis no leste da África, muitos deles com características “humanóides”, veio trazer novas luzes para a questão da origem do homem. Entre esses fósseis, há várias espécies que apresentam postura ereta permanente, porém um volume cerebral não superior a 500 centímetros cúbicos. Estes são considerados hominídeos, porém não pertencentes ainda ao gênero *Homo*. Nesse gênero são incluídos apenas os hominídeos de maior capacidade cerebral, sendo que os especialistas divergem quanto a um valor mínimo: 750 centímetros cúbicos, segundo alguns, e 650, segundo outros. O *Homo sapiens sapiens*, espécie à qual pertencemos e que representa a única sobrevivente do gênero, possui, em média, 1350 centímetros cúbicos, mas esse valor pode variar muito. Na verdade, observa-se um aumento gradual não só do volume, mas também da superfície do cérebro, ao longo da série dos vertebrados, embora o nível de inteligência, dentro de uma mesma espécie, não possa ser deduzido a partir desse parâmetro.

Já vimos que as características ambientais – em particular o clima – constituem o principal fator que irá determinar, por meio da seleção natural, a modificação adaptativa das espécies vegetais e animais. Por outro lado, sabemos que a Terra, desde a sua formação, vem sofrendo várias modificações climáticas que fatalmente teriam causado a extinção da vida terrestre se esta não fosse dotada de uma grande plasticidade, no sentido de transformar-se adaptativamente de maneira contínua. As condições vigentes, por exemplo, no Período Carbonífero, há cerca de 300 milhões de anos, seriam totalmente incompatíveis com as formas de vida hoje existentes, devido à sua alta temperatura e às elevadas concentrações de gás carbônico, entre outros fatores. Tais mudanças climáticas progressivas constituíram, pois, ao longo do tempo, o principal fator selecionador das noivas formas que “espontaneamente” foram surgindo, como se tratasse de “experiências novas” realizadas pela natureza.

Com relação ao ser humano, disse o antropólogo sul-africano C. K. Brain: “Parece razoável admitir-se que, se não tivessem ocorrido grandes mudanças ligadas à temperatura do ambiente em que viviam os primeiros hominídeos, nós ainda estaríamos ao abrigo de algumas floresta quente hospitaleira, como existiam no Mioceno, vivendo sob as árvores”. De fato, parece que episódios de grande resfriamento do planeta foram acompanhados, sempre, de extinções em massa de espécies e significativas modificações adaptativas.

Há cerca de 12 milhões de anos ocorreu na África uma série de importantes modificações na superfície terrestre, as quais teriam desempenhado um papel decisivo no processo de transformações adaptativas de antropóides, levando à formação do homem. Como conseqüência, ainda, do processo de separação dos continentes, iniciado há 200 milhões de anos, grandes deformações de relevo ocorreram na África e na Ásia, como, por exemplo, o levantamento da cordilheira do Himalaia e a abertura de uma enorme brecha, no sentido norte-sul, unto à costa oriental africana, constituindo o Vale do Grande Rift. Essas significativas alterações de relevo, acompanhadas de um resfriamento constante da superfície terrestre, constituíram as causas principais de severas modificações climáticas em toda aquela vasta região.

Nessa época, ou seja, há 12 milhões de anos, a maior parte de Europa, da Índia, da Arábia e do oriente africano era coberta por espessas florestas onde viviam,

desde os últimos 50 milhões de anos, inúmeras espécies de símios arborícolas. Em conseqüência das transformações climáticas, essas florestas foram se tornando mais rarefeitas, substituídas na maior parte por vegetação mais rala e rasteira. Passaram a predominar as espécies herbáceas e arbustos de menor porte, que vieram a constituir as savanas de hoje. Estas, que atualmente se estendem por grande parte do território africano, não oferecem as mesmas condições de proteção a um animal arborícola. Não há muitos frutos nem grandes árvores onde se esconder e, além disso, constituem um ambiente muito favorável aos grandes predadores, como os leões e outros felinos.

UMA NOVA "OPÇÃO" ADAPTATIVA

O novo ambiente favorecia particularmente outro tipo de adaptação. Era a situação ideal para um símio capaz de caminhar em pé, pois, além de lhe permitir realizar longas caminhadas à procura de alimentos, proporcionava-lhe a liberação das mãos, que passaram a ser utilizadas em sua defesa, sobretudo com o uso de artefatos que ele começou a elaborar e a empregar com habilidade crescente. Animais com essas características constituíram a família dos hominídeos primitivos, da qual são conhecidos, hoje, vários representantes fósseis (nenhum sobrevivente), principalmente pertencentes ao gênero *Australopithecus*. O mais antigo deles parece ter sido o *Australopithecus afarensis*, descoberto há poucos anos na Etiópia. O primeiro espécime encontrado, uma fêmea, foi batizado com o cognome afetivo de "Lucy". Esses animais teriam vivido na África oriental há cerca de 5 milhões de anos.

A partir de Lucy, originaram-se várias outras espécies de *Australopithecus*. Há cerca de 2 milhões de anos, aquela região da África era habitada por inúmeros hominídeos, que tinham em comum a bipedia e uma notável diferença de talhe entre machos e fêmeas, sendo os primeiros, em média, 30% maiores e 45% mais pesados.

Eram animais com uma estrutura social semelhante à dos chimpanzés atuais e sua dentição indica uma alimentação vegetariana, com grande capacidade para trituração, típica de animais que se alimentam de sementes e outras partes fibrosas, mais que de frutos carnosos, como os símios arborícolas. Sua estatura era um pouco mais de 1 metro e seu cérebro tinha cerca de 500 centímetros cúbicos.

Também nessa época, 2 milhões de anos, começaram a aparecer, ans mesmas regiões, outros tipos de hominídeos, porém dotados de capacidade cerebral bem maior. São os do gênero *Homo*, dos quais o mais antigo que se conhece foi denominado *Homo habilis*, descoberto, em 1960, pelo antropólogo africano Louis Leakey. A capacidade craniana do *Homo habilis* era de apenas 680 centímetros cúbicos, o que, entretanto, condicionou várias modificações importantes na morfologia e hábitos desses animais.

Há cerca de 1,6 milhões de anos, surge um novo personagem nesse cenário. Trata-se do *Homo erectus*, antigamente conhecido como *Pithecantropus erectus*, primeiramente descoberto na Ilha de Java. Nos últimos anos, um grande número de esqueletos fósseis dessa espécie tem sido desenterrado na África oriental por Richard Leakey e seus colaboradores. A capacidade craniana do *Homo erectus* é de 900

centímetros cúbicos, e essa espécie, ao que tudo indica, há cerca de 1 milhão de anos começou a espalhar-se pelo mundo. Essas migrações parecem ter tido uma grande influência na evolução do homem, por terem colocado essa espécie primitiva em confronto com diferentes situações ambientais. Particularmente, o contato com o frio, nas grandes glaciações que ocorreram durante o último milhão de anos, deve ter exercido forte pressão no sentido de uma hominização mais rápida.

O *Homo erectus* parece ter sido o primeiro hominídeo a utilizar o fogo. Migrando para regiões frias, aprendeu a viver em cavernas. Dessa espécie ter-se-iam originado diferentes variedades de *Homo sapiens*, como o neandertalense (antigamente considerado uma espécie diferente, denominada *Homo neandertalensis*), muito semelhante ao atual, porém mais robusto e que não deixou descendentes.

Finalmente, o *Homo sapiens sapiens*, contemporâneo ao anterior e provável causador da sua extinção, tendo como característica singular uma grande habilidade manual e artística, deixou seus primeiros traços nas cavernas dos Pirineus e outras regiões da Europa e da Ásia, há cerca de 220 mil anos. As relações entre essas diversas variedades de *Homo erectus*, porém, estão longe de ser bem conhecidas.

EXERCÍCIOS:

1) Assinale a alternativa correta. De acordo com as descobertas da arqueologia e da paleontologia, o *homo sapiens-sapiens* se desenvolveu:

a) A partir da criação de uma espécie dotada de capacidades especiais, reproduzidas à imagem e semelhança de formas superiores e sobrenaturais, tendo permanecido estável e imutável através dos tempos com o destino de povoar e dominar o planeta.

b) Como a forma mais sofisticada de evolução, sendo, portanto o resultado de um processo contínuo de progresso das espécies em direção a uma forma definitiva e superior de vida biológica, podendo ser tomada como modelo do projeto evolutivo pelo qual todas as espécies devem passar.

c) A partir de transformações anatômicas sucessivas e formas de adaptação ao meio e às demais espécies, pertencendo a um grupo de espécies que desenvolveram uma capacidade simbólica como instrumento adaptativo e de organização das relações com o ambiente e com os demais indivíduos da espécie.

d) A partir da evolução casual e súbita de uma família de símios que começou a gerar uma prole com cérebro avantajado e a postura ereta.

e) Como resultado de uma evolução prevista, pois nenhuma outra espécie teria tido capacidade de desenvolver raciocínio, postura ereta e comportamento modelável pela cultura.

2) Entre as características de comportamento que estão associadas à nossa evolução para o humano, é ERRADO afirmar que foram determinantes:

a) A capacidade de cooperar, a linguagem e a transformação da natureza.

b) A acumulação de conhecimentos e a plasticidade de comportamento.

c) A aquisição da postura ereta, o polegar opositor que capacita habilidades manuais e a caixa craniana em aumento progressivo.

d) A sociabilidade, a socialização e a simbolização.

e) Os instintos, a dificuldade de adaptação a novos meios, uma prole biologicamente evoluída.

3) A respeito do evolucionismo, podemos afirmar que:

a) Os evolucionistas e antropólogos encaram a espécie humana como um exemplo especial da evolução uma vez que as outras espécies vivas evoluem muito mais lentamente pelo fato de não terem desenvolvido um cérebro equivalente ao nosso. Isso permitiu que nossa espécie sofresse modificações que dificilmente serão igualadas por qualquer outro ser vivo.

b) Segundo o evolucionismo, todas as espécies conseguem evoluir, portanto não existe possibilidade de mudança na quantidade de espécies existente, e sim na sua condição biológica que sofre alteração a cada passo da evolução.

c) A busca de restos humanos pré-históricos nos obrigou a considerar a evolução da espécie humana como um outro animal qualquer. Além disso, segundo essa teoria todas as espécies vivas são fruto de uma longa e lenta evolução, não apenas o ser humano. Devemos então compreender que o processo da vida é evolutivo, inacabado e sem um objetivo ou plano pré-definido.

d) Para os evolucionistas, todo organismo EVOLUI. Evolução para eles significa que todas as espécies que evoluem se tornam necessariamente melhores, mais fortes e com organismos superiores aos que tinham há milhares de anos atrás.

e) Segundo o evolucionismo, apenas as espécies superiores evoluem, enquanto as inferiores acabem sofrendo extinção.

4) Há muitas teorias que tentam sustentar a idéia de que a capacidade de agir culturalmente não faz parte de uma evolução, mas de uma prova de superioridade da espécie humana. Uma dessas teorias é a do "Ponto Crítico", ou seja, que teria acontecido um "momento mágico" e não como conseqüência de uma evolução. Então, a partir desse momento teríamos sido subitamente capazes de pensar, falar, articular idéias e memória, enfim, adquirido todas as nossas habilidades humanas.

Segundo LARAIA, Roque de Barros no capítulo "Idéia sobre a origem da cultura", in CULTURA - Um Conceito Antropológico, a "Teoria do Ponto Crítico" pode ser:

a) considerada errada, pois trata-se de uma tentativa de nos diferenciar dos macacos através da idéia segundo a qual o ponto critico foi uma exclusividade de nossos antepassados, que não seriam da mesma família que os símios.

b) considerada errada, pois trata-se de uma impossibilidade científica, dado o fato que os vestígios da evolução demonstram que a natureza não age por saltos, e sim através de um longo e lento processo de pequenas modificações.

c) considerada correta, uma vez que é a única forma de darmos uma explicação para o fato de que os macacos não evoluíram, e tendo passado pelo ponto crítico, o ser humano adquiriu habilidades superiores de uso dos membros e do cérebro.

d) considerada correta, pois é comprovada cientificamente através de provas arqueológicas; foram descobertas duas gerações sucessivas de restos humanos, em que a mais antiga se

assemelha mais a um macaco, e a geração seguinte já possui a nossa estrutura anatômica atual; portanto não houve evolução. Nossa espécie “surgiu” assim.

e) considerada ultrapassada, pois hoje já sabemos que não houve apenas um ponto critico, mas vários momentos críticos; primeiro aquele em que fomos capazes de andar na postura ereta, e usar as mãos com habilidade, depois o momento em que adquirimos a capacidade da fala e da comunicação, e finalmente o momento em que passamos a viver em grupos com diferentes culturas.

5) Entre as características que definem e marcam as especificidades da espécie humana em comparação com as outras que nos cercam, podemos apontar:

a) Organiza agrupamentos de indivíduos que definem formas coletivas e ordenadas de práticas, pensamento, comportamento, convivência e sobrevivência.

b) É uma espécie que dependeu das características biológicas para definir a Humanidade. A única diferença entre o Humano e as outras espécies, pode ser resumida à evolução biológica de um cérebro capaz de efetuar operações complexas.

c) Define-se coletivamente dentro de grupos que seguem a mesma história e que não se importam com as diferenças entre as diversas sociedades e culturas existentes.

d) Trata-se de uma espécie que tem garantido em sua carga genética a capacidade de aprendizado e socialização, reproduzindo através do tempo sempre as mesmas respostas às mesmas necessidades.

e) Enquanto as outras espécies tiveram pouca evolução cultural, a espécie humana teve pouca evolução biológica. Isso nos faz uma espécie diferente das outras.

6) Ao afirmar que “a cultura é produto do humano mas o humano é também produto da cultura”, GEERTZ citado no texto de Guerriero, S. “As origens do humano”, procura defender as seguintes idéias:

a) Reflete sobre as diferenças entre ser humano e natureza; propõe que o humano produz cultura porque não evoluiu naturalmente.

b) Propõe pensar que a cultura é produzida pelo ser humano, o que nos torna uma espécie diferente das outras; ao produzir cultura é que nos tornamos humanos.

c) Defende a idéia de que não produzimos nada sem uma razão, portanto para existir cultura teve que se produzir o ser humano.

d) A evolução é um processo contínuo, linear, cujo nível de complexidade caminha do mais simples ao mais elaborado, portanto ao produzir cultura o ser humano adquire uma posição superior em relação às outras espécies animais, incapazes de atingir essa evolução.

e) Que nossa espécie produz cultura humana, enquanto outras produzem tipos de cultura diferentes; ao longo da evolução a produção da sobrevivência capacitou cada espécie para se diferenciar dos seres humanos.

7) Leia o texto abaixo e assinale abaixo a alternativa incorreta:

“Apoiando o criacionismo *está a fé religiosa que é baseada nos textos bíblicos. O* evolucionismo *é apoiado em evidências cosmológicas, geológicas, arqueológicas, paleontológicas e antropológicas. Sua negação envolve a recusa em aceitar uma boa parte das ciências naturais, principalmente as descrições da história do planeta e da vida. A teoria*

evolucionista naturaliza o homem concebendo-o como parte imanente e contingente de um processo mais amplo e global. O criacionismo lhe atribui uma origem transcendental e necessária através do sopro da vontade divina".

a) O criacionismo e o evolucionismo baseiam-se nas mesmas fontes de explicação sobre a origem do universo e do homem;
b) O ato divino, segundo o criacionismo, é o que explica a origem do homem e de todas as formas vivas na natureza;
c) O evolucionismo tem como base provas científicas que biólogos, paleontólogos, geólogos e antropólogos encontram em suas pesquisas;
d) O evolucionismo explica a origem do homem a partir da evolução de formas de vida (espécies) menos complexas da natureza.

8) A explicação evolucionista mais aceita sobre a origem geográfica do ser humano afirma que:

a) Nossa espécie teve origem de algumas famílias de macacos da África, e só mais tarde surgiram os primeiros hominídeos no Norte (Europa) e Oriente Médio;
b) Somos originários da Europa, por isso durante muito tempo ela foi chamada de o "velho continente"; dali partiram as correntes migratórias humanas para o resto do globo.
c) O ser humano teria surgido ao mesmo tempo em dois pontos do globo - África e Europa - tendo se dispersado pelo resto do mundo a partir das eras glaciais;
d) O ser humano teve origem de algumas famílias de hominídeos africanos que se dispersaram pelo globo em busca de alimento, adquirindo características locais em conseqüência da adaptação a diferentes ambientes.

9) As principais vertentes atuais de explicação sobre a origem humana são respectivamente:

a) A *evolucionista* que defende que viemos dos macacos, a *funcionalista* que defende que nossa espécie cumpre a função de manter a evolução e a *criacionista*, baseada em um conjunto de evidências sobre a criação da nossa espécie por um ser superior;

b) A *criacionista* que defende que somos criados pelos macacos, a *evolucionista* que afirma, baseada em evidência, que somos fruto de uma evolução crítica, e a *estruturalista*, responsável pela afirmação que nossa estrutura biológica foi favorecida por eventos climáticos;

c) A *evolucionista*, baseada em um conjunto de evidências que sugerem que somos fruto de uma evolução que partiu dos símios, e a *criacionista*, baseada em um conjunto de dogmas e crenças que partem da idéia de um ser superior que criou a vida humana exatamente como ela é hoje, e procuram na ciência um embasamento para essa afirmação;

d) A *científica*, representada pela teoria do ponto crítico, e as *religiosas* representadas pelo evolucionismo teológico.

10) Segundo a teoria evolucionista:

a) A espécie humana é uma das mais antigas existentes no planeta, tendo surgido praticamente no momento em que nosso planeta resfriou o suficiente para permitir a existência de uma imensa diversidade biológica;

b) A espécie humana evoluiu de antepassados que foram adquirindo lentamente capacidades que os diferenciavam de um ancestral comum aos macacos, e nessa cadeia evolutiva podemos encontrar as famílias de *Australopitecus*, os *Homo Habilis* e os *Homo Erectus*;

c) Cada espécie surgiu em um determinado momento, de acordo com a maior capacidade de sobreviver naquele ambiente; assim, nossos antepassados humanos tiveram que conviver com

mamíferos como os dinossauros, pois ambos necessitam do mesmo tipo de condição climática e ambiental;

d) Evoluir é uma medida de superioridade de uma espécie. Assim, todas as espécies que sobreviveram à extinção podem ser consideradas melhores que seus antepassados. O melhor exemplo disso é o ser humano.

11) Ao adquirir cultura, podemos dizer que o homem:

a) Não perdeu a propriedade animal, geneticamente determinada, de repetir os atos de seus antepassados;

b) Desenvolveu a propriedade animal, de repetir os atos de seus antepassados, com a necessidade de copiá-los e sem se submeter a um processo de aprendizado;

c) Manteve intacto o processo de transmissão de conhecimento determinado pela genética aos seus descendentes;

d) Perdeu a propriedade animal, geneticamente determinada, de repetir os atos de seus antepassados, sem a necessidade de simplesmente copiá-los e passou a se submeter a um processo de aprendizado que é cultural;

e) Sofreu uma mutação biológica que o possibilitou a alterar geneticamente a sua mente.

12) Podemos explicar o surgimento da postura ereta nos ancestrais humanos com a afirmativa que:

a) A postura ereta foi adotada como resposta a uma transformação ambiental no continente africano, que se tornou mais seco (savanas). Resultou daí uma escassez de alimentos, e a postura ereta foi a que se mostrou mais eficiente para buscar e transportar alimentos a grandes distâncias;

b) A postura ereta foi adotada como resposta a uma pressão ambiental. Devido ao estremecimento das placas tectônicas abaixo do continente ocorreu uma glaciação que resfriou todo o território africano, resultando na falta de alimentos, que forçou o hominídeo a caminhar longas distâncias carregando os vegetais que encontrava;

c) De acordo com os cientistas, essa postura resulta da necessidade de combater a violência que outros grupos de hominídeos impunham ao ancestral humano. Essa teoria, chamada Teoria do Símio Assassino, é a que melhor explica, inclusive, o surgimento da humanidade;

d) O desenvolvimento da postura ereta ou bipedismo se explica como resultado de uma mutação genética já esperada num plano genético previamente traçado para esta espécie. Não houve grande peso dos fatores ambientais nesse caso;

e) A postura ereta foi uma exigência para que pudéssemos evoluir e nos diferenciar dos macacos; sendo mais inteligente, o ser humano pode perceber desde o início que permanecer em pé era uma vantagem.

13) Entre as características físicas que são importantes peculiaridades na evolução de nossa espécie, podemos citar:

a) A posição do polegar opositor, a postura ereta, a dimensão da caixa craniana e a visão estereoscópica;

b) O uso do pensamento, a laringe que possibilitou a fala, as características pessoais e a capacidade de sobrevivência em qualquer meio ambiente;

c) As habilidades manuais, o olfato aguçado, a fala simbólica e o crânio modesto;

d) A postura bípede, a gestação de nove meses, o uso do símbolo para comunicação e o cérebro evoluído;

e) A coluna ereta, a postura bípede, a liberação dos membros superiores e a sustentação nos membros inferiores.

14) Sobre a evolução da espécie humana, podemos afirmar que:

I. O desenvolvimento de habilidades físicas e intelectuais na espécie humana deve-se principalmente ao fato de nossa hereditariedade garantir aos novos membros da espécie características vantajosas como a capacidade intelectual e do uso da razão, bem como habilidades motoras como o polegar opositor.
II. Nossa evolução deve-se ao mesmo tempo a fatores de três ordens diferentes: às respostas do nosso organismo às demandas impostas pelo meio ambiente, às demandas coletivas desenvolvidas por nossa característica gregária e às lentas modificações físicas que disso se sucederam.
III. O desenvolvimento de um cérebro maior, da postura ereta e o surgimento do polegar opositor foram fatores determinantes para que nossos ancestrais tivessem sobrevivido. Entretanto, os biólogos não admitem que essas sejam características que nos atribuam superioridade em relação aos outros seres vivos.
IV. De acordo com a teoria evolucionista, a espécie humana teve origem ao mesmo tempo em todos os continentes. Isso explica o fato de que em cada lugar encontramos características biológicas diferenciadas como a cor da pele, dos olhos, estatura média do grupo e assim por diante.

a) Estão corretas as alternativas I, II e IV;
b) Estão corretas as alternativas II, III e IV;
c) Estão corretas as alternativas II e IV;
d) Estão corretas as alternativas I, II e III;
e) Estão corretas as alternativas II e III.

15) O comportamento humano se diferencia do comportamentos das demais espécies, principalmente porque:

a) Não possuímos mais instinto animal;

b) Ao invés do instinto, o que predomina no comportamento humano é a cultura;

c) Além do instinto, possuímos a capacidade de dominar as outras espécies;

d) Nosso instinto está baseado na existência da linguagem e do estabelecimento de regras de comportamento coletivo;

e) Nosso comportamento é imprevisível, e em alguns momentos se baseia totalmente na cultura, enquanto em outros podemos ver que somos bastante intuitivos.

CULTURA: CONHECIMENTOS, TÉCNICAS, SÍMBOLOS

Jair Aniceto de Souza

Na passagem do século XIX para o século XX, dava-se o nascimento da Sociologia, como uma teoria científica da sociedade e de suas formas de organização social e política, tendo o estudioso francês Émile Durkheim estabelecido as bases do método sociológico. O filósofo alemão Karl Marx, décadas antes, já havia analisado o Capitalismo, considerando-o como o sistema econômico impulsionador da Modernidade, enquanto o político e pensador, também alemão, Max Weber, ampliava o campo do estudo sociológico para o que ele denominava "ciências histórico-culturais", incluindo o estudo da cultura. Os fenômenos culturais assumiam para Weber o caráter de um objeto de pesquisa necessário para a análise dos fenômenos sociais, e sua abordagem solicitava um método científico diferente do que era então o método sociológico, em sentido estrito, segundo a concepção de Durkheim, ou método histórico, segundo a concepção de Marx. A diferença entre esses três grandes iniciadores do pensamento sociológico talvez não esteja apenas no método de investigação que propuseram, mas nas características do objeto que selecionaram para estudo. Durkheim selecionou o funcionamento das instituições sociais, Marx selecionou a produção econômica das condições de vida social e Weber, a presença dos valores guiando a ação dos agentes sociais, em contextos histórico-culturais específicos. Na verdade, esses três olhares para os fenômenos sociais não se opõem, nem manifestam-se em momentos diferentes. São simultâneos e complementares. Distinguem-se apenas pelo olhar e pelo interesse do cientista ao recolher dados da realidade que estudam, em seu compromisso de encontrar a verdade sobre os processos sociais. O resultado é a criação de perspectivas diferentes de análises teóricas, dando origem a três disciplinas distintas – a Sociologia, a Ciência Política e a Antropológia –, conforme se privilegiem os padrões e normas da organização social – olhar sociológico clássico –, a produção e reprodução econômica da vida social – olhar sociológico-histórico –, ou, as questões relacionadas às formas de dominação e às lutas pelo controle do poder político, definindo a área da Ciência Política. Finalmente, os temas relativos aos padrões de crenças, conhecimentos, técnicas e símbolos, os quais permitem a identificação e comparação entre as diferentes formas de vida social como um todo – passaram a definir o campo da Antropologia. Academicamente, essas disciplinas científicas acham-se referidas como Ciências Sociais, embora alguém que se diplome em Ciências Sociais possa desenvolver uma especialização como sociólogo, cientista político ou antropólogo. Neste momento, cabe entender o que estuda e em que se especializa um antropólogo?

O QUE É POSSUIR CULTURA?

O antropólogo se especializa em estudar as culturas, elegendo-as como seu campo específico de estudo, permitindo a comparação entre elas. De fato, a antropologia surgiu na onda do evolucionismo da teoria de Charles Darwin, quando interessava mostrar que as culturas europeias eram superiores em relação às culturas colonizadas da América, da África e Ásia. O olhar antropológico diferenciou-se, portanto, do olhar sociológico ou histórico por realçar aqueles aspectos da realidade social que possuem natureza simbólica, fixada como significados, crenças, valores, conhecimentos, técnicas, enfim, distinguiu-se por destacar aquelas qualidades subjetivas

compartilhadas pela totalidade dos indivíduos dos grupos sociais estudados, dando-lhes identidade frente a outros.

Ressalte-se que a realidade social é um complexo que se apresenta diante do olhar do estudioso, e este faz recortes nessa realidade para especializar seu olhar segundo os instrumentos metodológicos que dispõe, visando compreender e explicar os aspectos que lhe interessa do fenômeno que se desenvolve ante seus olhos ou seus instrumentos de observação. Os antropólogos se interessam justamente pelos aspectos que são caracterizados como fenômenos culturais, isto é, como manifestações da cultura de um grupo social.

Cultura é uma palavra que possui muitos significados, tanto na linguagem do senso comum, como na linguagem técnica da Antropologia e Filosofia. Porém, os antropólogos buscaram encontrar uma definição a mais objetiva possível, de modo a tornar a cultura abordável pelo método antropológico. Uma definição de um objeto que se torna adequada ao manuseio por meio de um método dotado de procedimentos uniformes e rigorosos é a condição para se fundar uma ciência. E foi assim que se fundou a ciência das culturas, inicialmente chamada de Antropologia Social, depois de Antropologia Cultural, e atualmente apenas de Antropologia. Já existia um ramo da Filosofia conhecido como Antropologia Filosófica que especulava sobre a natureza humana, isto é, sobre o Homem. De fato, na origem da palavra, *antrophos* significa em grego 'homem'. A novidade agora foi definir o homem como um ser essencialmente pertencente a uma *cultura*. Mas o que significa *cultura*?

Comecemos pelo sentido da palavra *cultura* na linguagem do senso comum. Você mesmo provavelmente já usou a expressão "fulano de tal possui ou não possui cultura". Também existe o Ministério ou secretarias estaduais ou municipais da Cultura, encarregadas de promover eventos culturais, em geral relacionados às artes eruditas ou populares, mas também às ciências, como é o caso das feiras, museus ou estações de ciências. O antropólogo brasileiro Roberto da Matta assim se refere a essa concepção de corriqueira de cultura:

> Quando falamos que 'Maria não tem cultura', e que 'João é culto', estamos nos referindo a um certo estado educacional dessas pessoas, querendo indicar com isto sua capacidade de compreender ou organizar certos dados e situações. *Cultura* aqui é equivalente a volume de leituras, a controle de informações, a títulos universitários e chega até mesmo a ser confundido com inteligência, como se a habilidade para realizar certas operações mentais e lógicas (que definem de fato a inteligência) fosse algo a ser medido ou arbitrado pelo número de livros que uma pessoa leu, as línguas que pode falar, ou aos quadros e pintores que pode, de memória, enumerar (...) Nesse sentido, cultura é uma palavra usada para classificar as pessoas e, às vezes, grupos sociais, servindo como arma discriminatória contra algum sexo, idade ('as gerações mais novas são incultas'), etnia ('os pretos não tem cultura') ou mesmo sociedades inteiras, quando se diz que 'os franceses são cultos e civilizados', em oposição aos americanos que são 'ignorantes e grosseiros'.
>
> MATTA, Roberto da. "Você tem cultura?" In: *Explorações: Ensaios de Sociologia Interpretativa*. Rio de Janeiro: Rocco, 1986 (pág. 121-128).

Como a 'Cultura' tornou-se o objeto da Antropologia

A preocupação com o estudo científico das culturas surgiu com a fase de expansão do domínio europeu sobre a África e a Ásia, chamada de *neocolonialismo*, ocorrida no século XIX. Destacava-se, sobretudo, o neocolonialismo inglês e francês. Pretendia-se conhecer as culturas das tribos e dos povos da África, Índia, Indonésia e outros, consideradas exóticas aos olhos dos europeus, para melhor dominá-las, fazendo-as aceitar a superioridade cultural dos colonizadores.

A ciência da sociedade que estava surgindo, a Sociologia, incluía os aspectos culturais na análise dos processos sociais, mas era herdeira dos ideais iluministas do progresso e das conquistas da razão. Com a ampla divulgação e aceitação da teoria de Darwin sobre a evolução das espécies, no final do século XIX, era inevitável que a concepção evolucionista servisse também para classificar e hierarquizar as culturas, desde aquelas que seriam bárbaras, selvagens ou primitivas até as culturas letradas e científicas da Europa civilizada e moderna.

Até então o tema da cultura era pertencente à reflexão filosófica, pois definir a cultura equivalia a compreender a própria natureza humana, como distinta dos animais. Dizia-se que apenas os homens possuiam cultura, significando que apenas estes acumulavam conhecimentos e técnicas, desenvolviam-se intelectual e artisticamente, possuiam consciência do uso de sua inteligência e de sua liberdade com um sentido de responsabilidade moral, medida frente a valores.

A palavra *cultura* tem origem no latim, oriunda da tradição agrícola, significando *cultivo, cuidado* com plantas ou animais úteis à sobrevivência. Foi apenas no século XVIII que essa palavra migrou definitivamente do campo da agricultura e pecuária para o campo do cultivo da mente propriamente, cujos frutos seriam responsáveis pela identidade dos grupos sociais quanto ao modo como se diferenciavam em seus hábitos, crenças e costumes. Foi na Alemanha que a palavra *cultura* entrou para o vocabulário filosófico, sendo contraposta à palavra *civilização*, embora na Inglaterra e França, onde o uso de ambas começara, elas fossem consideradas como sinônimas. A palavra *civilização* também deriva do latim *civilis*, servindo para designar o que pertencia aos cidadãos. Porém, ao receber sua nova significação moderna no século XVIII, na Franca e Inglaterra, o termo *civilização* servia para descrever o processo progressivo de desenvolvimento humano, movimento em direção ao refinamento científico e artístico, por oposição à barbárie e servageria. Ocorre que na Alemanha chamavam-se *civilizadas* aquelas pessoas que imitavam os franceses na polidez e nos modos requintados, mas nada criavam, enquanto, por outro lado, eram chamadas de *cultas* as pessoas que se desenvolviam intelectual e artisticamente, valendo-se de sua individualidade e de sua criatividade voltada para valores alemãos. O filósofo Immanuel Kant dizia, por exemplo: "tornamo-nos ***cultos*** através da arte e das ciências, enquanto que nos tornamos ***civilizados*** pela aquisição de uma variedade de requintes e refinamentos sociais". O fato é que foi essa acepção alemã de cultura que veio a prevalecer quando a Antropologia interessou-se em construir um conceito rigoroso para o que viria a ser seu objeto científico de estudo.

O conceito científico de Cultura

Um conceito para tornar-se científico necessita ter sua definição acessível a um método de abordagem do fenômeno por ele descrito. Inicialmente, há duas acepções para a cultura que a Antropologia rejeitará como *não-científicas*. A primeira acepção vem da Filosofia iluminista, sobretudo de origem francesa, que confia excessivamente no progresso promovido pelo pensamento racional, e considerará culta apenas aquelas pessoas que dominam conhecimentos filosóficos, científicos e artísticos consagrados pelos padrões da razão iluminista. A segunda acepção vem de uma concepção pseudo-científica racista que considera que determinadas raças já nascem geneticamente superiores, biologicamente mais evoluídas, possuidoras de padrões hereditários que justificariam seus padrões de cultura. Por coincidência essas raças consideradas superiores eram as que constituiram as populações europeias colonizadoras dos povos da América, da África e da Ásia.

A nova ciência da cultura, a Antropologia, nega à biologia seu caráter determinante sobre as formas simbólicas, mentais, intelectuais e artísticas de vida dos grupos sociais. Afirma que todos os grupos sociais possuem cultura e que cada cultura, em princípio, está adaptada às condições ambientais de sobrevivência dos grupos sociais que a compartilham. Nesse sentido, nenhuma cultura é superior ou inferior a outra, mas apenas melhor adaptada ou não às suas reais condições ambientais de vida. Assim, as culturas podem ser comparadas e até mesmo classificadas, pois algumas são letradas e outras não, mas não podem ser hierarquizadas de modo que o topo da sua evolução venha a ser a cultura científica europeia. Esta mudança de perspectiva se deveu inicialmente ao inglês E.B. Tylor, que publicou *Primitive* Culture em 1871, definindo Cultura como "um todo complexo de crenças, costumes etc., característico de uma sociedade particular, diferenciando-a das demais"[1]. Tylor propunha para a Antropologia uma tarefa similar à do botânico e do zoólogo, ao catalogar plantas e animais de uma região. Da mesma forma que o catálogo de todas as plantas constituiria a flora, e dos animais, a fauna de uma região, o catálogo das crenças e costumes constituiria a *cultura*.

Coube a Bronislaw Malinowsli, escrevendo entre oa anos de 1920 e 1940, estabelecer as bases conceituais e metodológicas da moderna abordagem antropológica das culturas. Para Malinowski os fenômenos das culturas deviam ser analisados em termos da satisfação das necessidades humanas. Ou seja, as culturas deviam funcionar para o atendimento dos desafios de sobrevivência dos grupos sociais no ambiente em que estavam instalados. Seu ponto de partida era que os seres humanos diferenciavam-se primeiramente por sua estrutura corporal e características fisiológicas naturais, e este aspecto deveria ser objeto da antropologia física. Para os antropólogos culturais o que interessava era a "herança social", compreendendo os artefatos, técnicas, conhecimentos, crenças, ideias, hábitos, valores, símbolos – responsáveis pela reprodução do modo de vida social.

Para compreender esses aspectos culturais das formas de vida subjetiva de um grupo social, Malinowski promoveu uma ruptura metodológica com os modos abstratos e especulativos de conhecimento - nos quais se assentava a Antropológia clássica – e propôs o método da observação direta dos comportamentos sociais como o único

---

[1] THOMPSON, J.B. *Ideologia e Cultura moderna*. Petrópolis, Vozes, 1995, p.172.

modo de escapar de um conhecimento conjectural e superficial das diferentes culturas. As características desse novo método – conhecido como *pesquisa de campo ou pesquisa participante* – estão baseadas na idéia de que somente através de um mergulho profundo e uma vivência de longa duração no cotidiano de uma cultura é que o conhecimento antropológico pode ser construído. O objetivo é compreender e descrever o ponto de vista do nativo por meio de uma observação criteriosa, pelo aprendizado da língua e pela participação do pesquisador em todos os fatos da vida cotidiana do grupo por ele estudado.

O método da pesquisa particiante é, portanto, *descritivo*, ou seja, é descrever num texto etnográfico a experiência de participação, vivência e observação prolongada do antropólogo em uma outra cultura. O texto etnográfico deve conter uma descrição coerente da cultura estudada e, para que essa coerência possa ser alcançada, a experiência de campo deve ser re-elaborada, estabelecendo-se um distanciamento do antropólogo em relação à sua própria cultura e também em relação àquela que vivenciou durante o seu trabalho de campo.

Na concepção de Malinowski, a cultura é uma totalidade complexa e para compreendê-la, o antropólogo deve se fixar na descrição e compreensão das instituições que compõem essa totalidade. Para compreender o todo é necessário comprender primeiramente as relações de interdependência das partes que o compõem e a função que cada uma das partes adquire no modo de funcionamento da totalidade social.

Esse conceito descritivo de cultura define a chamada concepção *funcionalista* da vida simbólica dos grupos sociais. Nessa concepção, cada cultura é referida a uma realidade própria e única, e portanto, os fenômenos culturais são definidos em seus próprios termos. Cada cultura é possuidora de uma lógica própria. O trabalho do antropólogo é o de descobrir a lógica que está na base da organização da vida de cada comunidade cultural. Isto quer dizer que as culturas não podem ser classificadas como superiores ou inferiores, pois todas as culturas são complexas e sofisticadas na maneira como resolvem seus próprios problemas, a partir dos meios que dispõem. Tudo bem que algumas, como as culturas letradas europeias, dispõem de meios científicos e tecnológicos, e neste caso, gozam de uma certa superioridade em relação ao domínio sobre a natureza, o qual no entanto é apenas um dos itens que formam o complexo do todo cultural.

Esta concepção de cultura, além de funcionalista, deu origem à posição do *relativismo* na Antropologia, no sentido de que todas as culturas são relativas apenas à sua própria realidade social. O relativismo cultural, embora muito criticado, como veremos nos módulos seguintes, ainda hoje é a posição mais adotada pelos antropólogos. Uma das resistências a essa posição vem do fato de que cada cultura pode definir valores, às vezes claramente conflitantes com aqueles que são reconhecidos como *direitos universais da pessoa humana*. Assim, há culturas em que mulheres ou crianças são submetidos a situações violentas ou vexatórias para os padrões culturais ocidentais. Julgar outras culturas pelos nossos próprios padrões passou a receber uma séria acusação de *etnocentrismo* – definido como atitude de colocar a cultura europeia ocidental na condição de mais evoluída, mais justa e como parâmetro para avaliar todas as outras.

Leitura Complementar

O Trabalho de Campo na Antropologia Social

A partir do momento em que a Antropologia, no limiar do século XX, começou a abandonar a postura evolucionista, ficou patente a importância do trabalho de campo, ou pesquisa de campo, como um modo característico de coleta de novos dados, para reflexão teórica ou, como gostavam de colocar certos estudiosos de visão mais empiricista, como o laboratório do antropólogo social. Assim, se o cientista natural tinha o seu aparato instrumental concreto para repetir experiências no teste de suas hipóteses de trabalho, o etnólogo o experimentava de modo diverso. Na sua disciplina estava fora de questão a experiência desenhada e fechada, do tipo realizado pelo psicólogo experimental na sua prática, mas ficava inteiramente aberta a experimentação num sentido mais profundo, qual seja: *como uma vivência longa e profunda com outros modos de vida, com outros valores e com outros sistemas de relações sociais, tudo isso em condições específicas*.

Freqüentemente, o etnólogo realizava a sua experiência em solidão existencial e longe de sua cultura de origem, tendo, portanto, que se ajustar, na sua observação participante, não somente a novos valores e ideologias, mas a todos os aspectos práticos que tais mudanças demandam. Enquanto o cientista natural poderia repetir seu experimento, introduzindo ou retirando suas variáveis, para propósito de controle; no caso do antropólogo, isso não poderia ocorrer. O controle da experiência, portanto, teria que ser feito pela comparação de uma sociedade com outra e também pela convivência com o mundo social que se desejava conhecer cientificamente. Em outras palavras, a pesquisa estava limitada pelo próprio ritmo da vida social, já que o antropólogo social seria o último a buscar sua alteração como um teste para suas teorizações.

Essa virada metodológica que se cristaliza na pesquisa de campo (...) conseguiu arrancar o pesquisador de sua confortável poltrona fixa numa biblioteca, em qualquer ponto da Europa Ocidental, para lançá-lo nas incertezas das viagens em mares povoados de recifes de coral, rituais exóticos e “costumes irracionais”. Tal mudança de atitude, ao fazer com que a Antropologia deixasse de colecionar e classificar curiosidades ordenadas historicamente, transformou nossa ciência, conforme disse Malinowski, *“numa das disciplinas mais profundamente filosóficas, esclarecedoras e dignificantes para a pesquisa científica”*, justamente por levar o estudioso a tomar contato direto com seus pesquisados, obrigando-o a entrar num processo profundamente relativizador de todo o conjunto de crenças e valores que lhe é familiar.

(...) A partir do advento do trabalho de campo sistemático, tornava-se impossível reduzir uma sociedade (ou uma cultura) a um conjunto de frases soltas entre si, na listagem dos costumes humanos dispostos em linha histórica. Isso porque a vivência propriamente antropológica – aquela nascida no contato direto do etnógrafo com o grupo em estudo por um período relativamente longo – dava a perceber o conjunto de ações sociais dos nativos como um sistema, isto é, um conjunto coerente consigo mesmo.

É, como vimos, essa descoberta tão simples e tão crítica que permitirá o nascimento da visão antropológica moderna, como o instrumento básico na transformação da Antropologia Social numa disciplina social, como um autêntico ponto de vista. Como

disse Malinowski[2] num dos seus grandes momentos de reflexão: *"Deter-se por um momento diante de um fato singular e estranho; deleitar-se com ele e ver sua singularidade aparente; olhá-lo como uma curiosidade e colecioná-lo no museu da própria memória ou num anedotário – essa atitude sempre me foi estranha ou repugnante"*. Ou seja, o papel da Antropologia é produzir interpretações das diferenças enquanto elas formam sistemas integrados. Como diz o mesmo Malinowski, logo a seguir:

"Há, porém, um ponto de vista mais profundo e ainda mais importante do que o desejo de experimentar uma variedade de modos humanos de vida: o desejo de transformar tal conhecimento em sabedoria. Embora possamos por um momento entrar na alma de um selvagem e através de seus olhos ver o mundo exterior e sentir como ele deve sentir-se ao sentir-se ele mesmo, nosso objetivo final ainda é enriquecer e aprofundar nossa própria visão de mundo, compreender nossa própria natureza e refiná-la intelectual e artisticamente. Ao captar a visão essencial dos outros com reverência e verdadeira compreensão que se deve mesmo aos selvagens, estamos contribuindo para alargar nossa própria visão" (Malinowski: 1976: 374).

Essa sábia reflexão de Malinowski, à qual poderiam somar-se outras feitas por antropólogos pioneiros, gente do porte de Franz Boas, traduz a essência da perspectiva antropológica, na sua busca daquilo que é essencial na vida dos outros. (...) A base do trabalho de campo como técnica de pesquisa é fácil de justificar abstratamente. Trata-se, basicamente, de um modo de buscar novos dados sem nenhuma intermediação de outras consciências, sejam elas as dos cronistas, dos viajantes, dos historiadores ou dos missionários que andaram antes pela mesma área ou região. Esse contato *direto* do estudioso, bem preparado teoricamente, com o seu objeto de trabalho coloca muitos problemas e dilemas e é, a meu ver, destes dilemas que a disciplina tende a se nutrir, pois é a partir dos seus próprios paradoxos que a Antropologia tem contribuído para todas as outras ciências do social. Uma dessas contradições é o fato da disciplina renovar sistematicamente sua carga de experiências empíricas a cada geração. Em vez de encorajar uma ampliação teórica no limite de certos problemas ou teorias já estabelecidas, buscamos orientar o jovem pesquisador para uma perspectiva realmente pessoal e autêntica de cada problema. Ou melhor, tentamos conduzir o neófito para que venha a desenvolver um diálogo com as outras correntes, tudo isso a partir de sua experiência concreta com o "seu" grupo tribal ou segmento de uma sociedade moderna por ele estudada. (...) Cada estudo desses traz não só a possibilidade de testar todos os conceitos anteriormente utilizados naquele domínio teórico específico, como também o ponto de vista daquele grupo, segmento, classe social ou sociedade. E isso pode provocar novas revelações teóricas, bem como revoluções nos esquemas interpretativos utilizados até então (...).

É, pois, muito importante constatar como a Antropologia Social, sobretudo pela prática de viagens, tem levado muito a sério o que dizem os "selvagens", como pensam os "primitivos", qual a racionalidade dos grupos tribais. Pois foi realizando esse trabalho de aprender a "ouvir" e a "ver" todas as realidades e realizações humanas que ela pode

---

[2] Todas as citações de Malinowski neste texto são extraídas de: MALINOWSKI, Bronislaw. *Uma teoria científica da Cultura*, Rio de Janeiro, Zahar, 1976.

efetivamente juntar a *pequena tradição* da aldeia perdida na floresta amazônica, desconhecida e ignorada no tempo e no espaço, submetida a todas as explorações políticas e econômicas, com a *grande tradição* democrática, fundada na compreensão e na tolerância, que forma a base de uma verdadeira perspectiva da sociedade humana. Isso fez com que a Antropologia Social desenvolvesse uma tradição distinta das outras ciências humanas, pois com ela ocorre a possibilidade de recuperar e colocar lado a lado, para um diálogo fecundo, as experiências humanas.

Diferentemente, então, da Sociologia, da História, da Geografia Humana, da Psicologia, da Ciência Política e da Economia, mas muito próxima da Lingüística, a Antropologia Social toma como ponto de partida a posição e o ponto de vista do outro, estudando-o por todos os meios disponíveis. Se existem fatos históricos, eles são usados; se existem fatos econômicos, isso também entra na reflexão; se há material político, ele não fica de fora. Nada deve ser excluído do processo de entendimento de uma forma de vida social diferente. Mas tudo isso, convém sempre acentuar, dentro da perspectiva segundo a qual a intermediação do conhecimento produzido é realizada pelo próprio nativo em relação direta com o investigador. Ou seja, na postura às vezes difícil de ser entendida, posto que se baseia num ponto crucial: que o nativo, qualquer que seja a sua aparência, tem razões que a nossa teoria pode desconhecer e – freqüentemente – desconhece; que o "selvagem" tem uma lógica e uma dignidade que é minha obrigação, enquanto antropólogo, descobrir.

É, portanto, para chegar a esta postura (ou para chegar próximo a ela) que o etnólogo empreende sua viagem e realiza sua pesquisa de campo. Pois é ali que ele pode vivenciar sem intermediários a diversidade humana na sua essência e nos seus dilemas, problemas e paradoxos, em tudo, enfim, que permitirá relativizar-se a si mesmo, e assim ter a esperança de transformar-se num homem verdadeiramente [e mais completamente] humano.

MATTA, Roberto da. "Trabalho de Campo" In: *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social.* Petrópolis: Vozes, 1981 (pp. 143-173).

CULTURA: UM CONCEITO ANTROPOLÓGICO

Roque de Barros Laraia

O DETERMINISMO BIOLÓGICO

São velhas e persistentes as teorias que atribuem capacidades específicas inatas a “raças” ou a outros grupos humanos. Muita gente ainda acredita que os nórdicos são mais inteligentes que os negros; que os alemães têm mais habilidade para mecânica; que os judeus são avarentos e negociantes; que os norte-americanos são empreendedores e interesseiros; que os portugueses são muito trabalhadores e pouco inteligentes; que os japoneses são muito trabalhadores, traiçoeiros e cruéis; que os ciganos são nômades por instinto, e, finalmente, que os brasileiros herdaram a preguiça dos negros, a imprevidência dos índios e a luxúria dos portugueses.

Os antropólogos estão totalmente convencidos de que as diferenças genéticas não são determinantes das diferenças culturais. Segundo Felix Keesing, “não existe correlação significativa entre a distribuição dos caracteres genéticos e a distribuição dos comportamentos culturais. Qualquer criança humana normal pode ser educada em qualquer cultura, se for colocada desde o início em situação conveniente de aprendizado”. Em outras palavras, se transportarmos para o Brasil, logo após o seu nascimento, uma criança sueca e a colocarmos sob os cuidados de uma família sertaneja, ela crescerá como tal e não se diferenciará mentalmente em nada de seus irmãos de criação. Ou ainda, se retirarmos uma criança xinguana de seu meio e a educarmos como filha de uma família de classe média alta de Ipanema, o mesmo acontecerá: ela terá as mesmas oportunidades de desenvolvimento que os seus novos irmãos.

Em 1950, quando o mundo se refazia da catástrofe e do terror do racismo nazista, antropólogos físicos e culturais, geneticistas, biólogos e outros especialistas, reunidos em Paris sob os auspícios da Unesco, redigiram uma declaração da qual extraímos dois parágrafos:

> 10. a) Os dados científicos de que dispomos atualmente não confirmam a teoria segundo a qual as diferenças genéticas hereditárias constituiriam um fator de importância primordial entre as causas das diferenças que se manifestam entre a s culturas e as obras das civilizações dos diversos povos ou grupos étnicos. Eles nos informam, pelo contrário, que essas diferenças se explicam, antes de tudo, pela história cultural de cada grupo. Os fatores que tiveram um papel preponderante na evolução do homem são a sua faculdade de aprender e a sua plasticidade. Esta dupla aptidão é o apanágio de todos os seres humanos. Ela constitui, de fato, uma das características específicas do *Homo sapiens*.
>
> 15. b) No estado atual de nossos conhecimentos, não foi ainda provada a validade da tese segundo a qual os grupos humanos diferem uns dos outros por traços

psicologicamente inatos, quer se trate de inteligência ou temperamento. As pesquisas científicas revelam que o nível das aptidões mentais é quase o mesmo em todos os grupos étnicos.

A espécie humana se diferencia anatômica e fisiologicamente através do **dimorfismo sexual**, mas é falso que as diferenças de comportamento existentes entre as pessoas de sexos diferentes sejam determinadas biologicamente. A Antropologia tem demonstrado que muitas atividades atribuídas às mulheres em uma cultura podem ser atribuídas aos homens em outra.

A verificação de qualquer sistema de divisão sexual do trabalho mostra que ele é determinado culturalmente e não em função de uma racionalidade biológica. O transporte de água para a aldeia é uma atividade feminina no Xingu (como nas favelas cariocas). Carregar cerca de vinte litros de água sobre a cabeça implica, na verdade, um esforço físico considerável, muito maior do que o necessário para o manejo de uma arco, arma de uso exclusivo dos homens. Até muito pouco tempo, a carreira diplomática e o quadro de funcionários do Banco do Brasil, entre outros exemplos, eram exclusivamente masculinos. O exército de Israel demonstrou que a sua eficiência bélica continua intacta, mesmo depois da maciça admissão de mulheres soldados.

Mesmo as diferenças determinadas pelo aparelho reprodutor humano determinam diferentes manifestações culturais. Margareth Mead (1971) mostra que até a amamentação pode ser transferida a um marido moderno por meio da mamadeira. E os índios Tupi mostram que o marido pode ser o protagonista mais importante do parto. É ele que se recolhe à rede, e não a mulher, e faz o resguardo considerado importante para a sua saúde e à do recém-nascido.

Resumindo, o comportamento dos indivíduos depende de um aprendizado, de um processo que chamamos de **endoculturação**. Um menino e uma menina agem diferentemente não em função de seus hormônios, mas em decorrência de uma educação diferenciada.

O DETERMINISMO GEOGRÁFICO

O determinismo geográfico considera que as diferenças do ambiente físico condicionam a diversidade cultural. São explicações existentes desde a Antiguidade, do tipo das formuladas por Pollio, Ibn Khaldun, Bodin e outros, como vimos anteriormente.

Estas teorias, que foram desenvolvidas principalmente por geógrafos no século XIX e no início do século XX, ganharam uma grande popularidade. Exemplo significativo desse tipo de pensamento pode ser encontrado em Huntington, em seu livro *Civilization and Climate* (1915), no qual formula uma relação entre a latitude e os centros de civilização, considerando o clima como um fator importante na dinâmica do progresso.

A partir de 1920, antropólogos como Boas, Wissler, Kroeber, entre outros, refutaram este tipo de determinismo e demonstraram que existe uma limitação na influência geográfica sobre os fatores culturais. E mais: que é possível e comum existir uma grande diversidade cultural localizada em um mesmo tipo de ambiente físico.

Tomemos, como primeiro exemplo, os lapões e os esquimós. Ambos habitam a calota polar norte, os primeiros no norte da Europa e os segundos no norte da América. Vivem, pois, em ambientes geográficos muito semelhantes, caracterizados por um longo e rigoroso inverno. Ambos têm ao seu dispor flora e fauna semelhantes.

Era de se esperar, portanto, que encontrassem as mesmas respostas culturais para a sobrevivência em um ambiente hostil. Mas isto não ocorre:

> Os esquimós constroem suas casas (iglus) cortando blocos de neve e amontoando-os num formato de colméia. Por dentro a casa é forrada com peles de animais e com o auxílio do fogo conseguem manter o seu interior suficientemente quente. É possível, então, desvencilhar-se das pesadas roupas, enquanto no exterior da casa a temperatura situa-se a muitos graus abaixo de zero grau centígrado. Quando deseja, o esquimó abandona a casa tendo que carregar apenas os seus pertences e vai construir um novo retiro.
>
> Os lapões, por sua vez, vivem em tendas de peles de rena. Quando desejam mudar os seus acampamentos, necessitam realizar um árduo trabalho que se inicia pelo desmonte, pela retirada de gelo que se acumulou sobre as peles, pela secagem das mesmas e o seu transporte para o novo sítio.
>
> Em compensação, os lapões são excelentes criadores de renas, enquanto tradicionalmente os esquimós limitam-se à caça desses mamíferos. (Cliford Geertz, 1978, p. 33).

A aparente pobreza glacial não impede que os esquimós tenham uma desenvolvida arte de esculturas em pedra-sabão e nem que resolvam os seus conflitos com uma sofisticada competição de canções entre os competidores.

Um segundo exemplo, transcrito de Felix Keesing, é a variação cultural observada entre os índios do sudoeste norte-americano:

> Os índios Pueblo e Navajo, do sudoeste americano, ocupam essencialmente o mesmo habitat, sendo que alguns índios Pueblo até vivem hoje em “bolsões” dentro da reserva Navajo. Os grupos Pueblo são aldeões, com uma economia agrícola baseada principalmente no milho. Os Navajo são descendentes de apanhadores de víveres, que se alimentavam de castanhas selvagens, sementes de capins e de caça, mais ou menos como os Apache e outros grupos vizinhos têm feito até os tempos modernos. Mas, obtendo ovinos dos europeus, os Navajo são hoje mais pastoreadores, vivendo espalhados com seus rebanhos em grupos de famílias. O espírito criador do homem pode assim envolver três alternativas culturais bem diferentes – apanha víveres, cultivo, pastoreio – no mesmo ambiente natural, de sorte que não foram fatores de habitat que proporcionaram a determinante principal. Posteriormente, no mesmo habitat, colonizadores americanos tiveram que criar outros sistemas de vida baseados na pecuária, na agricultura irrigada e na urbanização (Pertti Pelto, 1967, p. 22).

O terceiro exemplo pode ser encontrado no interior de nosso país, dentro dos limites do Parque Nacional Xingu. Os xinguanos propriamente ditos (Kamayurá, Kalapalo, Trumai, Waurá, etc) desprezam toda a reserva de proteínas existentes nos grandes mamíferos, cuja caça lhe é interditada por motivos culturais, e se dedicam mais intensamente à pesca e caça de aves. Os Kayabi, que habitam o Norte do Parque, são excelentes caçadores e pretendem justamente os mamíferos de grande porte, como a anta, o veado, a caititu, etc.

Estes três exemplos mostram que não é possível admitir a idéia do determinismo geográfico, ou seja, a admissão da “ação mecânica das forças naturais sobre uma humanidade puramente receptiva”. A posição da moderna Antropologia é que a “cultura age seletivamente”, e não casualmente, sobre o meio ambiente, “explorando determinadas possibilidades e limites de desenvolvimento, para o qual as forças decisivas estão na própria cultura e na história da cultura”.

As diferenças existentes entre os homens, portanto, não podem ser explicadas em termos de limitações que lhes são impostas pelo seu aparato biológico ou pelo seu meio ambiente. A grande qualidade da espécie humana foi a de romper com suas próprias limitações: um animal frágil, provido de insignificante força física, dominou toda a natureza e se transformou no mais temível dos predadores. Sem asas, dominou os ares; sem guelras ou membranas próprias, conquistou os mares. Tudo isso porque difere dos outros animais por ser o único que possui cultura. Mas, o que é cultura?

ANTECEDENTES HISTÓRICOS DO CONCEITO DE CULTURA

No final do século XVIII e no princípio do seguinte, o termo germânico *Kultur* era utilizado para simbolizar todos os aspectos espirituais de uma comunidade, enquanto a palavra francesa *Civilization* referia-se principalmente às realizações materiais de um povo. Ambos os termos foram sintetizados por Edward Tylor (1832-1917) no vocábulo inglês *Culture*, que "tomado em seu amplo sentido etnográfico é este todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade". Com esta definição, Tylor abrangia em uma só palavra todas as possibilidades de realização humana, além de marcar fortemente o caráter de aprendizado da cultura em oposição à idéia de aquisição inata, transmitida por mecanismos biológicos.

O conceito de Cultura, pelo menos como utilizado atualmente, foi, portanto, definido pela primeira vez por Tylor. Mas o que ele fez foi formalizar uma idéia que vinha crescendo na mente humana. A idéia de cultura, com efeito, estava ganhando consistência talvez mesmo antes de John Locke (1632-1704) que, em 1690, ao escrever o *Ensaio acerca do entendimento humano*, procurou demonstrar que a mente humana não é mais do que uma caixa vazia por ocasião do nascimento, dotada apenas da capacidade ilimitada de obter conhecimento, através de um processo que hoje chamamos de **endoculturação**. Locke refutou fortemente as idéias correntes da época (e que ainda se manifestam até hoje) de princípios ou verdades inatas impressos hereditariamente na mente humana, ao mesmo tempo em que ensaiou os primeiros passos do relativismo cultural ao afirmar que os homens têm princípios práticos opostos: "Quem investigar cuidadosamente a história da humanidade, examinar por toda parte as várias tribos de homens e com indiferença observar as suas ações, será capaz de convencer-se de que raramente há princípios de moralidade para serem designados, ou regra de virtude para ser considerada... que não seja em alguma parte ou outra, menosprezado e condenado pela moda geral de todas as sociedades de homens, governadas por opiniões práticas e regras de conduta bem contrárias umas às outras" (Livro I, cap. II, parágrafo 10).

Finalmente, com referência a John Locke, gostaríamos de citar o antropólogo americano Marvin Harris (1969) que expressa bem as implicações da obra de Locke para a época: "Nenhuma ordem social é baseada em verdades inatas, uma mudança no ambiente resulta numa mudança no comportamento".

Meio século depois, Jacques Turgot (1727-1781), ao escrever o seu *Plano para dois discursos sobre a história universal*, afirmou:

> Possuidor de um tesouro de signos que tem a faculdade de multiplicar infinitamente, o homem é capaz de assegurar a retenção de suas idéias *eruditas*, comunicá-las para outros homens e transmiti-las para os seus descendentes como uma herança sempre crescente. (O grifo é nosso).

Basta apenas a retirada da palavra *erudita* para que esta afirmação de Turgot possa ser considerada uma definição aceitável do conceito de cultura (embora em nenhum momento faça menção a este vocábulo). Esta definição é equivalente às que foram formuladas, mais de um século depois, por Bronislaw Malinowski e Leslie White, como o leitor constatará no decorrer deste trabalho.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), em seu *Discurso sobre a origem e o estabelecimento da desigualdade entre os homens*, em 1775, seguiu os passos de Locke e de Turgot ao atribuir um grande papel à educação, chegando mesmo ao exagero de acreditar que este processo teria a possibilidade de completar a transição entre os grandes macacos (chimpanzé, gorila e orangotango) e os homens.

Mais de um século transcorrido desde a definição de Tylor, era de se esperar que existisse hoje um razoável acordo entre os antropólogos a respeito do conceito. Tal expectativa seria coerente com o otimismo de Kroeber que, em 1950, escreveu que "a maior realização da Antropologia na primeira metade do século XX foi a ampliação e a clarificação do conceito de cultura". Mas, na verdade, as centenas de definições formuladas após Tylor serviram mais para estabelecer uma confusão do que ampliar os limites do conceito. Tanto é que, em1973, Geertz escreveu que o tema mais importante da moderna teoria antropológica era o de "diminuir a amplitude do conceito e transformá-lo num instrumento mais especializado e mais poderoso teoricamente". Em outras palavras, o universo conceitual tinha atingido tal dimensão que somente com uma contração poderia ser novamente colocado dentro de uma perspectiva antropológica.

Em 1871, Tylor definiu cultura como sendo todo comportamento aprendido, tudo aquilo que independe de uma transmissão genética, como diríamos hoje. Em 1917, Kroeber acabou de romper todos os laços entre o cultural e o biológico, postulando a supremacia do primeiro em detrimento do segundo em seu artigo, hoje clássico, "O Superorgânico". Completava-se, então, um processo iniciado por Lineu, que consistiu inicialmente em derrubar o homem de seu pedestal sobrenatural e colocá-lo dentro da ordem da natureza. O segundo passo deste processo, iniciado por Tylor e completado por Kroeber, representou o afastamento crescente dos dois domínios, o cultural e o natural.

O "anjo caído" foi diferenciado dos demais animais por ter a seu dispor duas notáveis propriedades: a possibilidade da comunicação oral e a capacidade de fabricação de instrumentos, capazes de tornar mais eficiente o seu aparato biológico. Mas, estas duas propriedades permitem uma afirmação mais ampla: o homem é o único ser possuidor de cultura. Em suma, a nossa espécie tinha conseguido, no decorrer de sua evolução, estabelecer uma distinção de gênero e não apenas de grau em relação aos demais seres vivos. Os fundadores de nossa ciência, através dessa explicação, tinham repetido a temática quase universal dos mitos de origem, pois a maioria destes preocupa-se muito mais em explicar a separação da cultura em relação à natureza do que com as especulações de ordem cosmogônica.

No período que decorreu entre Tylor e a afirmação de Kroeber, em 1950, o monumento teórico que se destacava pela sua excessiva simplicidade, construído a partir de uma visão da natureza humana, elaborada no período iluminista, foi destruído pelas tentativas posteriores de clarificação do conceito.

A reconstrução deste momento conceitual, a partir de uma diversidade de fragmentos teóricos, é uma das tarefas primordiais da Antropologia moderna. Neste trabalho, entretanto, seguiremos apenas os procedimentos básicos desta elaboração.

IDÉIA SOBRE A ORIGEM DA CULTURA

Uma das primeiras preocupações dos estudiosos com relação à cultura refere-se a sua origem. Em outras palavras, como o homem adquiriu este processo extra-somático que o diferenciou de todos os animais e lhe deu um lugar privilegiado na vida terrestre?

Uma resposta simplificada da questão seria a de que o homem adquiriu, ou melhor, produziu cultura a partir do momento em que seu cérebro, modificado pelo processo evolutivo dos primatas, foi capaz de assim proceder. Não resta dúvida de que se trata de uma resposta insatisfatória, com um odor tautológico, e que não deixa de nos conduzir a outra pergunta: mas como e por que o cérebro do primata foi modificado, a ponto de atingir a dimensão e a complexidade que permitiriam o aparecimento do homem?

Segundo diversos autores, entre eles Richard Leackey e Roger Lewin, o início do desenvolvimento do cérebro humano é uma conseqüência da vida arborícola de seus remotos antepassados. Esta vida arborícola, onde o faro perdeu muito de sua importância, foi responsável pela eclosão de uma visão estereoscópica. Esta, combinada com a capacidade de utilização das mãos, abriu para os primatas, principalmente os superiores, um mundo tridimensional, inexistente para qualquer outro mamífero. O fato de poder pegar e examinar um objeto atribui a este significado próprio. A forma e a cor podem ser correlacionadas com a resistência e o peso (não deixando ainda de lado a tradicional forma de investigação dos mamíferos: o olfato), fornecendo uma nova percepção.

David Pilbeam refere-se ao bipedismo como uma característica exclusiva dos primatas entre todos os mamíferos. “Quase todos os primatas vivos se comportam como bípedes de vez em quando”, afirma ele. A seguir considera que o bipedismo foi, provavelmente, o resultado de todo um conjunto de pressões seletivas: “para o animal parecer maior e mais intimidante, para transportar objetos (alimentos ou filhotes), para utilizar armas (cacetes ou lança) e para aumentar a visibilidade”.

Kenneth P. Oakley destaca a importância da habilidade manual, possibilitada pela posição erecta, ao proporcionar maiores estímulos ao cérebro, com o consequente desenvolvimento da inteligência humana. A cultura seria, então, o resultado de um cérebro mais volumoso e complexo.

Deixando de lado as explicações da paleontologia humana, é oportuno tomar conhecimento do pensamento de dois importantes antropólogos sociais contemporâneos a respeito do momento em que o primata transforma-se em homem.

Claude Lévi-Strauss, o mais destacado antropólogo francês, considera que a cultura surgiu no momento em que o homem convencionou a primeira regra, a primeira norma. Para Lévi-Strauss, esta seria a **proibição do incesto**, padrão de comportamento comum a todas as sociedades humanas. Todas elas proíbem a relação sexual de um homem com certas categorias de mulheres (entre nós, a mãe, a filha e a irmã).

Leslie White, antropólogo norte-americano contemporâneo, considera que a passagem do estado animal para o humano ocorreu quando o cérebro do homem foi capaz de gerar símbolos.

> Todo comportamento humano se origina no uso de símbolos. Foi o símbolo que transformou nossos ancestrais antropóides em homens e fê-los humanos. Todas as civilizações se espalharam e perpetuaram somente pelo uso de símbolos... Toda cultura depende de símbolos. É o exercício da capacidade de simbolização que cria a cultua e o uso de símbolos que torna possível a sua perpetuação. Sem o símbolo não haveria cultura, e o homem seria apenas animal, não um ser humano... O comportamento humano é o comportamento simbólico. Uma criança do gênero *Homo* torna-se humana somente quando é introduzida e participa da ordem de fenômenos

> superorgânico que é a cultura. E a chave deste mundo, e o meio de participação nele, é o símbolo.

Com efeito, temos de concordar que é impossível para um animal compreender os significados que os objetos recebem de uma cultura. Como, por exemplo, a cor preta significa luto entre nós e entre os chineses é o branco que exprime esse sentimento. Mesmo um símio não saberia fazer a distinção entre um pedaço de pano, sacudido ao vento, e uma bandeira desfraldada. Isto porque, como afirmou o próprio White, "todos os símbolos devem ter uma forma física, pois do contrário não podem penetrar em nossa experiência, mas seu significado não pode ser percebido pelos sentidos". Ou seja, para perceber o significado de um símbolo é necessário conhecer a cultura que o criou.

Vimos algumas explicações sobre o aparecimento da cultura. Explicações de natureza física e social. Algumas delas tendem implícita ou explicitamente a admitir que a cultura teria aparecido de repente, num dado momento. Um verdadeiro salto da natureza para a humanidade. Tal postura implica a aceitação de um **ponto crítico**, expressão esta utilizada por Alfred Kroeber ao conceber a eclosão da cultura como um acontecimento súbito, um salto quantitativo na filogenia dos primatas: em um dado momento, um ramo dessa família sofreu uma alteração orgânica e tornou-se capaz de "exprimir-se, aprender, ensinar e de fazer generalizações a partir da infinita cadeia de sensações e objetivos isolados".

Em essência, a explanação acima não é muito diferente da formulada por alguns pensadores católicos, preocupados com a conciliação entre a doutrina e a ciência, segundo a qual o homem adquiriu cultura no momento em que recebeu do Criador uma alma imortal. E esta somente foi atribuída ao primata no momento em que a Divindade considerou que o corpo do mesmo tinha evoluído organicamente o suficiente para tornar-se digno de uma alma e, consequentemente, de cultura.

O ponto crítico, mais do que um evento maravilhoso, é hoje considerado uma impossibilidade científica: a natureza não age por saltos. O primata, como ironizou um antropólogo físico, não foi promovido da noite para o dia ao posto de homem. O conhecimento científico atual está convencido de que o salto da natureza para a cultura foi contínuo e incrivelmente lento.

Clifford Geertz, antropólogo norte-americano, mostra em seu artigo "A transição para a humanidade" como a paleontologia humana demonstrou que o corpo humano formou-se aos poucos. O Australopiteco Africano (cujas datações recentes realizadas na Tanzânia atribuem-lhe uma antiguidade muito maior que 2 milhões de anos), embora dotado de um cérebro 1/3 menor que o nosso e uma estatura não superior a 1,20m, já manufaturava objetos e caçava pequenos animais. Devido à dimensão do seu cérebro parece, entretanto, improvável que possuísse uma linguagem, na moderna acepção da palavra.

> O Australopiteco parece ser, portanto, uma espécie de homem que evidentemente era capaz de adquirir alguns elementos da cultura – fabricação de instrumentos simples, caça esporádica, e talvez um sistema de comunicação mais avançado do que o dos macacos contemporâneos, embora mais atrasado do que a fala humana -, porém incapaz de adquirir outros, o que lança certa dúvida sobre a **teoria do ponto crítico**.

O fato de que o cérebro do Australopiteco media 1/3 do nosso leva Geertz a concluir que "logicamente a maior parte do crescimento cortical humano foi *posterior* e não *anterior* ao início da cultura". Assim, continua: "O fato de ser errônea a teoria do ponto crítico (pois o desenvolvimento cultural já vinha se processando bem antes de cessar o desenvolvimento orgânico) é de importância fundamental para o nosso ponto de vista sobre a natureza do homem que se torna, assim, não apenas o produtor da cultura, mas também, num sentido especificamente biológico, o produto da cultura".

A cultura desenvolveu-se, pois, simultaneamente com o próprio equipamento biológico e é, por isso mesmo, compreendida como uma das características da espécie, ao lado do bipedismo e de um adequado volume cerebral.

TEORIAS MODERNAS SOBRE A CULTURA

Vimos, no início deste trabalho, que uma das tarefas da antropologia moderna tem sido a reconstrução do conceito de cultura, fragmentado por numerosas reformulações. Neste capítulo, procuraremos sintetizar os principais esforços para a obtenção deste objetivo. A nossa missão será facilitada com a utilização do esquema elaborado pelo antropólogo Roger Keesing em seu artigo "Theories of Culture", no qual classifica as tentativas modernas de obter uma precisão conceitual.

Keesing refere-se, inicialmente, às teorias que consideram a cultura como um *sistema adaptativo*. Difundida por neo-evolucionistas como Leslie White, esta posição foi reformulada criativamente por Sahlins, Harris, Carneiro, Rappaport, Vayda e outros que, apesar das fortes divergências que apresentam entre si, concordam que:

1. "Culturas são sistemas (de padrões de comportamento socialmente transmitidos) que servem para adaptar as comunidades humanas aos seus embasamentos biológicos. Esse modo de vida das comunidades inclui tecnologias e modos de organização econômica, padrões de estabelecimento, de agrupamento social e organização política, crenças e práticas religiosas, e assim por diante."
2. "Mudança cultural é primariamente um processo de adaptação equivalente à seleção natural" ("O homem é um animal e, como todos os animais, deve manter uma relação adaptativa com o meio circundante para sobreviver. Embora ele consiga esta adaptação através da cultura, o processo é dirigido pelas mesmas regras de seleção natural que governam a adaptação biológica. B. Meggers, 1977).
3. "A tecnologia, a economia de subsistência e os elementos da organização social diretamente ligada à produção constituem o domínio mais adaptativo da cultura. É neste domínio que usualmente começam as mudanças adaptativas que depois se ramificam. Existem, entretanto, divergências sobre como opera este processo. Estas divergências podem ser notadas nas posições do materialismo cultural, desenvolvido por Marvin Harris, na dialética social dos marxistas, no evolucionismo cultural de Elman Service e entre os ecologistas culturais, como Steward.
4. "Os componentes ideológicos dos sistemas culturais podem ter conseqüências adaptativas no controle da população, da subsistência, da manutenção do ecossistema, etc."

Em segundo lugar, Roger Keesing, refere-se às teorias *idealistas de cultura*, que subdivide em três diferentes abordagens. A primeira delas é a dos que consideram *cultura como sistema cognitivo*, produto dos chamados "novos etnógrafos". Esta abordagem antropológica tem se distinguido pelo estudo dos sistemas de classificação *folk*, isto é, a análise dos modelos construídos pelos membros da comunidade a respeito de seu próprio universo. Assim, para W. Goodenough, cultura é um sistema de conhecimento: "consiste em tudo aquilo que alguém tem de conhecer ou acreditar para operar de maneira aceitável dentro de sua sociedade". Keesing comenta que se a cultura for assim concebida ela fica situada epistemologicamente no mesmo domínio da linguagem, como um evento observável. Daí o fato de que a Antropologia cognitiva (a praticada pelos "novos etnógrafos") tem se apropriado dos métodos linguísticos, como, por exemplo, a análise componencial.

A segunda abordagem é aquela que considera *cultura como sistemas estruturais*, ou seja, a perspectiva desenvolvida por Lévi-Strauss, "que define cultura como um sistema simbólico que é uma criação acumulativa da mente humana". O seu trabalho tem sido o de descobrir na estruturação dos domínios culturais – mito, arte, parentesco e linguagem – os princípios da mente que geram essas elaborações culturais.

Keesing é muito sucinto na análise dessa abordagem, que em um dado momento teve uma grande aceitação no meio acadêmico brasileiro. Lévi-Strauss, ao seu modo, formula uma nova **teoria da unidade psíquica da humanidade**. Assim, os paralelismos culturais são por ele explicados pelo fato de que o pensamento humano está submetido a regras inconscientes, ou seja, um conjunto de princípios - tais como a lógica de contrastes binários, de relações e transformações – que controlam as manifestações empíricas de um dado grupo.

A última das três abordagens, entre as teorias idealistas, é a que considera *cultura como sistemas simbólicos*. Esta posição foi desenvolvida nos Estados Unidos principalmente por dois antropólogos: o já conhecido Clifford Geertz e David Schneider.

O primeiro deles busca uma definição de homem baseada na definição de cultura. Para isto, refuta a idéia de uma forma ideal de homem, decorrente do iluminismo e da Antropologia clássica, perto da qual as demais eram distorções ou aproximações, e tente resolver o paradoxo (citado no início deste livro) de uma imensa variedade cultural que contrasta com a unidade da espécie humana. Para isto, a cultura deve ser considerada *"não um complexo de comportamentos concretos, mas um conjunto de mecanismos de controle, planos, receitas, regras, instruções (que os técnicos de computadores chamam programa) para governar o comportamento"*. Assim, para Geertz, todos os homens são geneticamente aptos para receber um programa, e este programa é o que chamamos cultura. E esta formulação – que consideramos uma nova maneira de encarar a unidade da espécie – permitiu a Geertz afirmar que *"um dos mais significativos fatos sobre nós pode ser finalmente a constatação de que todos nós nascemos com um equipamento para viver mil vidas, mas terminamos no fim tendo vivido uma só!"* Em outras palavras, a criança está apta ao nascer a ser socializada em qualquer cultura existente. Esta amplitude de possibilidades, entretanto, será limitada pelo contexto real e específico onde de fato ela crescer.

Voltando a Keesing, este nos mostra que Geertz considera a abordagem dos novos etnógrafos como um formalismo reducionista e espúrio, porque aceitar simplesmente os modelos conscientes de uma comunidade é admitir que os significados estão na cabeça das pessoas. E, para Geertz, os símbolos e significados são partilhados pelos atores (os membros do sistema cultural) entre eles, mas não dentro deles. São públicos e não privados. Cada um de nós sabe o que fazer em determinadas situações, mas nem todos sabem prever o que fariam nessas situações. Estudar a cultura é, portanto, estudar um código de símbolos partilhados pelos membros dessa cultura.

Assim procedendo, Geertz considera que a Antropologia busca interpretações. Com isto, ele abandona o otimismo de Goodenough que pretende captar o código cultural em uma gramática; ou a pretensão de Lévi-Strauss em decodificá-lo. A interpretação de um texto cultural será sempre uma tarefa difícil e vagarosa.

David Schneider tem uma abordagem distinta, embora em muitos pontos semelhante à de Geertz. O ponto de vista de Schneider sobre a cultura está claramente expresso na introdução do seu livro *American Kinship: A Cultural Account: "Cultura é um sistema de símbolos e significados. Compreende categorias ou unidades e regras sobre relações de modos de comportamento. O status epistemológico das unidades ou 'coisas' culturais não depende da sua observabilidade: mesmo fantasmas e pessoas mortas podem ser categorias culturais".*

Neste ponto, o leitor já deverá ter compreendido que a discussão não terminou – continua ainda -, e provavelmente nunca terminará, pois uma compreensão exata do conceito de cultura significa a compreensão da própria natureza humana, tema perene da incansável reflexão humana. Assim, no final desta primeira parte, só nos resta afirmar mineiramente como Murdock (1932): “Os antropólogos sabem de fato o que é cultura, mas divergem na maneira de exteriorizar este conhecimento”.

A CULTURA CONDICIONA A VISÃO DE MUNDO DO HOMEM

Ruth Benedict escreveu em seu livro *O crisântemo e a espada* que a cultura é como uma lente através da qual o homem vê o mundo. Homens de culturas diferentes usam lentes diversas e, portanto, têm visões desencontradas das coisas. Por exemplo, a floresta amazônica não passa para o antropólogo – desprovido de um razoável conhecimento de botânica – de um amontoado confuso de árvores e arbustos, dos mais diversos tamanhos e com uma imensa variedade de tonalidades verdes. A visão que um índio Tupi tem deste mesmo cenário é totalmente diversa: cada um desses vegetais tem um significado qualitativo e uma referência espacial. Ao invés de dizer como nós: “encontro-lhe na esquina junto ao edifício X”, eles freqüentemente usam determinadas árvores como ponto de referência. Assim, ao contrário da visão de um mundo vegetal amorfo, a floresta é vista como um conjunto ordenado, constituído de formas vegetais bem definidas.

A nossa herança cultural, desenvolvida através de inúmeras gerações, sempre nos condicionou a reagir depreciativamente em relação ao comportamento daqueles que agem fora dos padrões aceitos pela maioria da comunidade. Por isso, discriminamos o comportamento desviante. Até recentemente, por exemplo, o homossexual corria o risco de agressões físicas quando era identificado numa via pública e ainda hoje é objeto de termos depreciativos. Tal fato representa um tipo de comportamento padronizado por um sistema cultural. Esta atitude varia em outras culturas. Entre algumas tribos das planícies norte-americanas, o homossexual era visto como um ser dotado de propriedades mágicas, capaz de servir de mediador entre o mundo social e o sobrenatural, e era, portanto, respeitado. Um outro exemplo de atitude diferente de comportamento desviante encontramos entre alguns povos da Antiguidade, onde a prostituição não constituía um fato anômalo: jovens da Lícia praticavam relações sexuais em troca de moedas de ouro, a fim de acumular um dote para o casamento.

O modo de ver o mundo, as apreciações de ordem moral e valorativa, os diferentes comportamentos sociais e mesmo as posturas corporais são, assim, produtos de uma herança cultural, ou seja, o resultado da operação de uma determinada cultura.

A partir do que foi dito acima, podemos entender o fato de que indivíduos de culturas diferentes podem ser facilmente identificados por uma série de características, tais como o modo de agir, vestir, caminhar, comer, sem mencionar a evidência das diferenças lingüísticas, o fato de mais imediata observação empírica.

Mesmo o exercício de atividades consideradas como parte da fisiologia humana podem refletir diferenças de cultura. Tomemos, por exemplo, o riso. Rir é uma

propriedade do homem e dos primatas superiores. O riso se expressa, primariamente, através da contração de determinados músculos da face e da emissão de um determinado tipo de som vocal. O riso exprime quase sempre um estado de alegria. Todos os homens riem, mas o fazem de maneira diferente por motivos diversos.

A primeira vez que vimos um índio Kaapor rir foi um motivo de susto. A emissão sonora, profundamente alta, assemelhava-se a imaginários gritos de guerra e a expressão facial em nada se assemelhava com aquilo que estávamos acostumados a ver. Tal fato se explica porque cada cultura tem um determinado padrão para este fim. Os alunos de nossa sala de aula, por exemplo, estão convencidos de que cada um deles tem um modo particular de rir, mas um observador estranho a nossa cultura comentará que todos eles riem da mesma forma. Na verdade, as diferenças percebidas pelos estudantes, e não pelo observador de fora, são variações de um mesmo padrão cultural. Por isso é que acreditamos que todos os japoneses riem de uma mesma maneira. Temos certeza que os japoneses também estão convencidos que o riso varia de indivíduo para indivíduo dentro do Japão e que todos os ocidentais riem de um modo igual.

Pessoas de culturas diferentes riem de coisas diversas. O repetitivo pastelão americano não encontra entre nós a mesma receptividade da comédia erótica italiana, porque em nossa cultura a piada deve ser temperada com uma boa dose de sexo e não melada pelo arremesso de tortas e bolos na face do adversário. Voltando aos japoneses: riem muitas vezes por uma questão de etiqueta, mesmo em momentos evidentemente desagradáveis. Enfim, poderíamos continuar indefinidamente mostrando que o riso é totalmente condicionado pelos padrões culturais, apesar de toda a sua fisiologia.

Ainda com referência às diferentes maneiras culturais de efetuar ações fisiológicas, gostaríamos de citar o clássico artigo de Marcel Mauss (1872-1950) *"Noção de técnica corporal"*, no qual analisa as formas como os homens, de sociedades diferentes, sabem servir-se de seus corpos. Segundo Mauss, podemos admitir com certeza que se *"uma criança senta-se à mesa com os cotovelos junto ao corpo e permanece com as mãos nos joelhos, quando não está comendo, que ela é inglesa. Um jovem francês não sabe mais se dominar: ele abre os cotovelos em leque e apóia-os sobre a mesa"*. Não é difícil imaginar que a posição das crianças brasileiras, nessa mesma situação, pode ser bem diversa.

Como exemplos dessas diferenças culturais em atos que podem ser classificados como naturais, Mauss cita ainda as técnicas de nascimento e da obstetrícia. Segundo ele, *"Buda nasceu estando sua mãe, Mãya, agarrada, reta, a um ramo de árvore. Ela deu à luz em pé. Boa parte das mulheres da Índia ainda dá à luz desse modo"*. Para nós, a posição normal é a mãe deitada sobre as costas, e entre os Tupi e outros índios brasileiros a posição é de cócoras. Em algumas regiões do meio rural existem cadeiras especiais para o parto sentado. Entre estas técnicas pode-se incluir o chamado parto sem dor e, provavelmente, muitas outras modalidades culturais que estão à espera de um cadastramento etnográfico.

Dentro de uma mesma cultura, a utilização do corpo é diferenciada em função do sexo. As mulheres sentam, caminham, gesticulam, etc. de maneiras diferentes das

dos homens. Estas posturas femininas são copiadas, entre os ocidentais, pelos travestis.

Resumindo, todos os homens são dotados de um mesmo equipamento anatômico, mas a utilização do mesmo, ao invés de ser determinada geneticamente (todas as formigas de uma dada espécie usam os seus membros uniformemente), depende de um aprendizado e este consiste na cópia de padrões que fazem parte da herança cultural do grupo.

Não pretendemos nos estender nesse ponto porque os exemplos seriam inumeráveis, mas vamos acrescentar mais um exemplo: o homem recupera a sua energia, a sua força de trabalho, através da alimentação. Nas várias culturas, entretanto, esta é realizada de formas múltiplas e com alimentos diferentes.

É evidente e amplamente conhecida a grande diversidade gastronômica da espécie humana. Freqüentemente, esta diversidade é utilizada para classificações depreciativas; assim, no início do século, os americanos denominavam os franceses de "comedores de rãs". Os índios Kaapor discriminam os Timbira chamando-os pejorativamente de "comedores de cobra". E a palavra potiguara pode significar realmente "comedores de camarão", mas resta uma dúvida linguística desde que em Tupi ela soa muito próximo da palavra que significa "comedores de fezes".

As pessoas não se chocam apenas porque as outras comem coisas diferentes, mas também pela maneira como agem à mesa. Como utilizamos garfos, surpreendemo-nos com o uso dos palitos pelos japoneses e das mãos por certos segmentos da nossa sociedade:

Vida de Pará

Vida de descanso

Comer de arremesso

E dormir de balanço.

Em algumas sociedades o ato de comer pode ser público, em outras uma atividade privada. Alguns rituais de boas maneiras exigem um forte arroto, após a refeição, como sinal de agrado da mesma. Tal fato, entre nós, seria considerado, no mínimo, como indicador de má educação. Entre os latinos, o ato de comer é um verdadeiro rito social, segundo o qual, em horas determinadas, a família deve toda se sentar à mesa, com o chefe na cabeceira, e somente iniciar a alimentação, em alguns casos, após a prece.

Roger Keesing, em seu manual *News Perspectives in Cultural Antropology*, começa com uma parábola que aconteceu ser verdadeira: *"Uma jovem da Bulgária ofereceu um jantar para os estudantes americanos, colegas de seu marido, e entre eles foi convidado um jovem asiático. Após os convidados terem terminado os seus pratos, a anfitriã perguntou quem gostaria de repetir, pois uma anfitriã búlgara que deixasse os seus convidados se retirarem famintos estaria desgraçada. O estudante asiático aceitou um segundo prato, e um terceiro – enquanto a anfitriã ansiosamente preparava mais comida na cozinha. Finalmente, no meio do seu quarto prato o*

estudante caiu ao solo, convencido de que agiu melhor do que insultar a anfitriã pela recusa de comida que lhe era oferecida, conforme o costume de seu país". Esta parábola - acrescenta Keesing - reflete a condição humana. O homem tem despendido grande parte da sua história na Terra, separado em pequenos grupos, cada um com sua própria linguagem, sua visão de mundo, seus costumes e expectativas.

O fato de que o homem vê o mundo por meio de sua cultura tem como conseqüência a propensão em considerar seu modo de vida como o mais correto e o mais natural. Tal tendência, denominada de **etnocentrismo**, é responsável em seus casos extremos pela ocorrência de numerosos conflitos sociais.

O etnocentrismo, de fato, é um fenômeno universal. É comum a crença de que a própria sociedade é o centro da humanidade, ou mesmo sua única expressão. As autodenominações de diferentes grupos refletem este ponto de vista. Os Cheyene, índios das planícies norte-americanas, se autodenominavam *"os entes humanos"*; os Akuáwa, grupo Tupi do Sul do Pará, consideravam-se *"os homens"*; os esquimós também se denominavam *"os homens"*; da mesma forma que os Navajo se intitulavam *"o povo"*. Os australianos chamavam as roupas dos ingleses de *"peles de fantasmas"*, pois não acreditavam que estes (os ingleses) fossem parte da humanidade; e os nossos Xavantes acreditam que o seu território tribal está situado bem no centro do mundo. Tais crenças contêm o germe do racismo e da intolerância, e, freqüentemente, são utilizadas para justificar a violência praticada contra os outros.

A dicotomia "nós e os outros" expressa em níveis diferentes essa tendência. Dentro de uma mesma sociedade, a divisão ocorre sob a forma de parentes e não-parentes. Os primeiros são melhores por definição e recebem um tratamento diferenciado. A projeção desta dicotomia para o plano extragrupal resulta nas manifestações nacionalistas ou formas extremadas de xenofobia.

O ponto fundamental de referência não é a humanidade, mas o grupo. Daí a reação, ou pelo menos a estranheza, em relação aos estrangeiros. A chegada de um estranho em determinadas comunidades pode ser considerada como a quebra da ordem social ou sobrenatural. Os Xamã Surui (índios Tupi do Pará) defumam com seus grandes charutos rituais os primeiros visitantes da aldeia, a fim de purificá-los e torná-los inofensivos.

O costume de discriminar os que são diferentes, porque pertencem a outro grupo, pode ser encontrado no interior de uma mesma sociedade. A relação de parentesco consanguíneo afim pode ser tomada como exemplo. Entre os romanos, a maneira de neutralizar os inconvenientes da afinidade consistia em transformar a noiva em consanguínea, incorporando-a no clã do noivo através do ritual de carregá-la através da soleira da porta (ritual este perpetuado por Hollywood). A noiva japonesa tem a cabeça coberta por um véu alto que esconde os "chifres" que representam a discórdia a ser implantada na família do noivo com o início da relação afim. Outro exemplo são as agressões verbais, e até físicas, praticadas contra os estranhos que se arriscam em determinados bairros periféricos de nossas grandes cidades.

Comportamentos etnocêntricos resultam também em apreciações negativas dos padrões culturais de povos diferentes. Práticas de outros sistemas culturais são catalogadas como absurdas, deprimentes e imorais.

A CULTURA INTERFERE NO PLANO BIOLÓGICO

Vimos acima que a cultura interfere na satisfação das necessidades fisiológicas básicas. Veremos agora como ela pode condicionar aspectos biológicos e até mesmo decidir sobre a vida e a morte dos membros do sistema.

Comecemos pela reação oposta ao etnocentrismo, que é a apatia. Em lugar da superestima dos valores da sua própria sociedade, numa dada situação de crise os membros de uma cultura abandonam a crença na mesma e, consequentemente, perdem a motivação que os mantém unidos e vivos. Diversos exemplos desse tipo de comportamento anômico são encontrados em nossa própria história.

Os africanos removidos violentamente de seu continente (ou seja, de seu ecossistema e de seu contexto cultural) e transportados como escravos para uma terra estranha, habitada por pessoas de fenotipia, costumes e línguas diferentes, perdiam toda a motivação de continuar vivos. Muitos foram os suicídios praticados, e outros acabavam sendo mortos pelo mal que foi denominado de banzo. Traduzido como saudade, o banzo é de fato uma forma de morte decorrente da apatia.

Foi, também, a apatia que dizimou parte da população Kaingang de São Paulo, quando teve o seu território invadido pelos construtores da Estrada de Ferro Noroeste. Ao perceberem que os seus recursos tecnológicos, e mesmo os seus seres sobrenaturais, eram impotentes diante do poder da sociedade branca, estes índios perderam a crença em sua sociedade. Muitos abandonaram a tribo, outros simplesmente esperavam pela morte que não tardou.

Entre os índios Kaapor, grupo Tupi do Maranhão, acredita-se que se uma pessoa vê um fantasma ela logo morrerá. O principal protagonista de um filme, realizado em 1953 por Darcy Ribeiro e Hains Forthmann, ao regressar de uma caçada contou ter visto a alma do seu falecido pai perambulando pela floresta. O jovem índio deitou em uma rede e dois dias depois estava morto. Em 1967, durante a nossa permanência entre esses índios (quando a história acima nos foi contada), fomos procurados por uma mulher, em estado de pânico, que teria visto um fantasma (um “anan”). Confiante nos poderes do branco, nos solicitou um “anan-puhan” (remédio para fantasma). Diante de uma situação crítica, acabamos por fornecer-lhe um comprimido vermelho de vitaminas, que foi considerado muito eficaz, neste e em outros casos, para neutralizar o malefício provocado pela visão de um morto.

É muito rica a etnografia africana no que se refere às mortes causadas por feitiçaria. A vítima, acreditando efetivamente no poder do mágico e de sua magia, acaba realmente morrendo. Pertti Pelto descreve esse tipo de morte como sendo conseqüência de um profundo choque psicofisiológico: *“A vítima perde o apetite e a sede, a pressão sanguínea cai, o plasma sanguíneo escapa para os tecidos e o coração deteriora. Ela morre de choque, o que é fisiologicamente a mesma coisa que choque de ferimento na guerra e nas mortes de acidente na estrada”*. É de se supor que em todos os casos relatados o procedimento orgânico que leva ao desenlace tenha sido o mesmo.

Deixando de lado estes exemplos mais drásticos sobre a atuação da cultura sobre o biológico, podemos agora nos referir a um campo que vem sendo amplamente estudado: o das doenças psicossomáticas. Estas são fortemente influenciadas pelos padrões culturais. Muitos brasileiros, por exemplo, dizem padecer de doenças do fígado, embora grande parte dos mesmos ignore até a localização do órgão. Entre nós é também comum os sintomas de mal-estar provocados pela ingestão combinada de alimentos. Quem acredita que o leite e a manga constituem uma combinação perigosa, certamente sentirá um forte incômodo estomacal se ingerir simultaneamente esses alimentos.

A sensação de fome depende dos horários de alimentação que são estabelecidos diferentemente em cada cultura. “Meio-dia, quem não almoça assobia”, diz um ditado popular. E de fato, estamos condicionados a sentir fome no meio do dia, por maior que tenha sido o nosso desjejum. A mesma sensação se repetirá no horário determinado para o jantar. Em muitas sociedades humanas, entretanto, estes horários foram estabelecidos diferentemente e, em alguns casos, o indivíduo pode passar um grande número de horas sem se alimentar e sem sentir a sensação de fome.

A cultura também é capaz de provocar curas de doenças, reais ou imaginárias. Estas curas ocorrem quando existe a fé do doente na eficácia do remédio ou no poder dos agentes culturais. Um desses agentes é o xamã de nossas sociedades tribais (entre os Tupi, conhecidos pelo nome de pai’é ou pajé). Basicamente, a técnica da cura do xamã consiste em uma sessão de cantos e danças, além da defumação do paciente com a fumaça de seus grandes charutos (petin), e a posterior retirada de um objeto estranho do interior do corpo do doente por meio de sucção. O fato de que esse pequeno objeto (pedaço de osso, insetos mortos, etc.) tenha sido ocultado dentro de sua boca, desde o início do ritual, não é importante. O que importa é que o doente é tomado de uma sensação de alívio, e em muitos casos a cura se efetiva.

> *A descrição da cura dará, talvez, uma idéia mais detalhada do processo. Após cerca de uma hora de cantar, dançar e puxar no cigarro, o pajé recebeu o espírito. Aproximando-se do doente que estava sentado em um banco, o pajé soprou fumaça, primeiro sobre as próprias mãos e, em seguida, sobre o corpo do paciente. Ajoelhando-se junto a ele, esfregou-lhe o peito e o pescoço. A massagem era dirigida para um ponto no peito do doente, e o pajé esfregava as mãos como se tivesse juntado qualquer coisa. Interrompia a massagem para soprar fumaça nas mãos e esfregá-las uma na outra, como se quisesse livrá-las de uma substância invisível. Após muitas massagens no doente, levantou-lhe os braços e encostou seu peito ao dele. Queria assim passar o ymaé (a causa da doença, aquilo que um ser sobrenatural faz ao entrar no corpo da vítima) do doente para o seu próprio corpo. Não o conseguiu e voltou a repetir as massagens, dessa vez dirigidas para o ombro. Aí aplicou a boca e chupou com muita força. Repetiu as massagens e sucções, intercalando-as com baforadas de cigarro e contrações como se fosse vomitar. Finalmente, conseguiu extrair e vomitar o Ymaé, que fez desaparecer na mão. Nas curas a que assistimos, os pajés jamais mostraram o ymaé que extraíam dos doentes. Guardavam-nos por algum tempo dentro da mão, livre do cigarro, para fazê-lo desaparecer após. Explicavam, porém, à audiência a sua natureza, o que parecia bastante. Dizem que os pajés mais poderosos o fazem, e algumas pessoas guardam pequenos objetos que acreditam terem sido retirados de seu corpo por um pajé.*

A CULTURA TEM UMA LÓGICA PRÓPRIA

Já foi o tempo em que se admitia existir sistemas culturais lógicos e sistemas pré-lógicos. Levy-Bruhl, em seu livro *A mentalidade primitiva*, admitia mesmo que a humanidade podia ser dividida entre aqueles que possuíam um pensamento lógico e os que estavam numa fase pré-lógica. Tal afirmação não encontrou, por parte dos pesquisadores de campo, qualquer confirmação empírica. Todo sistema cultural tem a sua própria lógica e não passa de um ato primário de etnocentrismo tentar transferir a lógica de um sistema para outro. Infelizmente, a tendência mais comum é de considerar lógico apenas o próprio sistema e atribuir aos demais um alto grau de irracionalismo.

A coerência de um hábito cultural somente pode ser analisada a partir do sistema a que pertence.

Um trabalho fundamental para a compreensão deste problema é o livro de Claude Lévi-Strauss, *O pensamento selvagem*, que refuta a abordagem evolucionista de que as sociedades simples dispõem de um pensamento mágico que antecede o científico e que, portanto, lhe é inferior. *"O pensamento mágico* – diz Lévi-Strauss – *não é um começo, um esboço, uma iniciação, a parte de um todo que não se realizou; forma um sistema bem articulado, independente deste outro sistema que constituirá a ciência, salvo a analogia formal que as aproxima e que faz do primeiro uma expressão metafórica do segundo"*. Assim, ao invés de um contínuo magia, religião e ciência, temos de fato sistemas simultâneos e não sucessivos na história da humanidade.

A ciência não depende da dicotomia entre os tipos de pensamento citados acima, mas de instrumentos de observação, pois como enfatizou Lévi-Strauss: *"o sábio nunca dialoga com a natureza pura, senão com um determinado estado de relação entre a natureza e a cultura, definida por um período da história em que vive, a civilização que é a sua e os meios naturais que dispõem"*.

Sem estes meios materiais o homem tem que tirar conclusões a partir de sua observação direta, valendo-se apenas do instrumental sensorial que dispõe. Assim, não é nada ilógico supor que é o Sol que gira em torno da Terra, pois é esta sua sensação. Uma conhecida nossa perguntou a um caipira paulista como é que o Sol morre todos os dias no oeste e nasce no leste. *"Ele volta apagado durante a noite"*, foi a resposta que obteve. Menos que um pensamento absurdo, trata-se de outra concepção a respeito do universo, obviamente diferente da nossa, que dispomos das informações obtidas por sofisticados observatórios astronômicos.

Sem o auxílio do microscópio é impossível imaginar a existência de germes, daí ser mais fácil admitir que as doenças sejam decorrentes da intromissão de seres sobrenaturais malignos. E, consequentemente, o tratamento deva ser formulado a partir de sessões xamanísticas, capazes de controlar e exorcizar essas entidades.

Em outro artigo mostramos que o fenômeno do aparecimento da vida individual só é explicado através da mediação de equipamentos ópticos que a humanidade somente recentemente passou a possuir:

> *O homem sempre buscou explicações para fatos tão cruciais como a vida e a morte. Estas tentativas de tentar explicar o início e o fim da vida humana foram sem dúvida responsáveis pelo aparecimento dos diversos sistemas filosóficos. Explicar a vida implica a compreensão dos fenômenos da concepção e do nascimento. Estas dão importantes para a ordem social. Da explicação que o grupo aceita para a reprodução humana resulta o sistema de parentesco, que vai regulamentar todo o comportamento social.*
>
> *Nem sempre as relações de causa e efeito são percebidas da mesma maneira por homens de culturas diferentes. E hoje todos sabem que o homem só pode compreender o mistério da vida quando dispõe de instrumentos que o*

permitam desvendar o mundo infinitamente pequeno. O homem tribal não possuía microscópios. E teve que construir a partir de suas simples observações as teorias que durante séculos e ainda hoje têm a validade das teorias científicas.

Para os habitantes das ilhas Trobriand, no Pacífico, não existe nenhuma relação entre a cópula e a concepção. Sabem, apenas, que uma jovem não deve mais ser virgem para ser penetrada por um "espírito" de sua linhagem materna, que vai gerar em seu útero uma criança. Esta criança estará ligada por laços de parentesco, apenas, aos parentes da jovem, não existindo em Trobriand nenhuma palavra correspondente à que utilizamos para definir o pai.

O homem que vive com a mulher será chamado pela criança por um termo que podemos traduzir como "companheiro da mãe".

Esta idéia de reprodução sexual não impediu que os habitantes de Trobriand notassem a semelhança física que ocorre entre a criança e o "companheiro da mãe". A explicação encontrada foi a de que a criança convive diariamente com aquele homem e dele copia-lhe os gestos, o modo de falar, as expressões faciais, dando-lhe a ilusão de uma semelhança. Além disso, deve-se considerar que o limitado "stock" genético de um grupo excessivamente endogâmico não torna tão relevante a identidade física.

Por outro lado, os índios Jê, do Brasil, correlacionam a relação sexual com a concepção, mas acreditam que só uma cópula é insuficiente para formar um novo ser. É necessário que o homem e a mulher tenham várias relações para que a criança seja totalmente formada e torne-se apta para o nascimento. O recém-nascido pertencerá tanto à família do pai como à da mãe. E se ocorrer que a mulher tenha, em um dado período que antecede ao nascimento, relações sexuais com outros homens, todos estes serão considerados pais da criança e agirão socialmente como tal.

Outra é a concepção dos índios Tupi, também do Brasil. Para estes, a criança depende exclusivamente do pai. Ela existe anteriormente como uma espécie de semente no interior do homem, muito tempo mesmo antes do ato sexual que a transferirá para o ventre da mulher. No interior desta, a criança se desenvolve sem estabelecer nenhuma relação consanguínea com a esposa do pai. A mulher não passa, então, de um recipiente próprio para o desenvolvimento do novo ser. E ela será sempre uma parente afim tanto de seu marido quanto de seu filho. Esta teoria permite o matrimônio entre meio-irmãos, isto é, jovens que tenham a mesma mãe e pais diferentes.

LARAIA, Roque de Barros. Concepções de vida e morte entre os povos primitivos. *Jornal de Pediatria, vol. 37, Rio de Janeiro, 1976.*

As explicações encontradas pelos membros das diversas sociedades humanas, portanto, são lógicas e encontram sua coerência dentro do próprio sistema. Nunca é demais repetir o clássico trecho de Evans Pritchard, no qual explica como a ação da feitiçaria é entendida pela filosofia Azande: *"Considerada como sistema de filosofia natural, ela [a feitiçaria] implica uma teoria de causas: a infelicidade resulta da feitiçaria, que trabalha em combinação com as forças naturais. Caso um homem receba uma chifrada de um búfalo, caso lhe caia na cabeça um celeiro cujos suportes tenham minado pelas térmitas, ou contraia uma meningite cérebro-espinhal, os Azande afirmarão que o búfalo, o celeiro ou a doença são causas que se conjugam com a feitiçaria para matar o homem. Pelo búfalo, pelo celeiro, pela doença, a feitiçaria não é responsável, pois existem por si mesmos; mas o é pela circunstância particular que os põe em relação destruidora com certo indivíduo. O celeiro teria caído de qualquer maneira, mas foi pela feitiçaria que caiu em*

um dado momento e quando certo indivíduo repousava embaixo. Entre todas essas causas, apenas a feitiçaria é significativa no plano das relações sociais".

Talvez seja mais fácil para o leitor entender a lógica e a coerência de um sistema cultural, tratando-o como uma forma de classificação. Muito do que supomos ser uma ordem inerente da natureza não passa, na verdade, de uma ordenação que é fruto de um procedimento cultural, mas que nada tem a ver com uma ordem objetiva.

Rodney Needham, antropólogo inglês, faz uma interessante analogia, baseada em estudos sobre indivíduos cegos desde o nascimento e que ganham a visão através de uma cirurgia. A reação inicial é de uma dolorosa aflição diante de uma caótica confusão de cores e formas. Estas lhes parecem não ter nenhuma relação compreensível entre si. *"Apenas vagarosamente e com um intenso esforço pode apreender que esta confusão manifesta uma ordem, e somente com uma aplicação resoluta é capaz de distinguir e classificar objetos e adquirir o significado de termos tais como 'espaço' e 'forma'. Quando um etnólogo inicia o seu estudo de um povo estranho ele está numa situação análoga, e no caso de uma sociedade desconhecida ele pode exatamente ser descrito como culturalmente cego"*.

O que podemos deduzir da analogia formulada por Needhan é que cada cultura ordenou a seu modo o mundo que a circunscreve e que esta ordenação dá um sentido cultural à aparente confusão das coisas naturais. É este procedimento que consiste em um sistema de classificação.

Retomemos o exemplo da floresta utilizado no início do primeiro capítulo da segunda parte deste trabalho. O amontoado de árvores e arbustos só pode ser ordenado quando é classificado através de uma taxionomia. Esta, contudo, não é uma propriedade da botânica ocidental, pois muitas sociedades tribais construíram sistemas de classificação bastante sofisticados para o mundo vegetal que as envolve. Assim, os índios Tewa do Novo México *"tem nomes para designar todas as espécies de coníferas da região; ora, neste caso, as diferenças são pouco visíveis e, entre os brancos, um indivíduo sem treinamento seria incapaz de distingui-las (...). Realmente, nada impediria a tradução de um tratado de botânica"* (Robbins, Harrington e Freire, Marreco, citados por Lévi-Strauss em *O pensamento selvagem*, 1976).

Que todas as sociedades dispõem de um sistema de classificação para o mundo natural parece não haver mais dúvida, mas é importante reafirmar que esses sistemas divergem entre si porque a natureza não tem meios de determinar ao homem um só tipo taxionômico. Por isso o morcego é muitas vezes colocado numa mesma categoria com as aves, da mesma forma que a baleia é vulgarmente considerada um peixe. No norte de Goiás, uma dona de pensão nos afirmou que o *"o rato era um inseto impertinente"*. Constatamos, então, que como insetos eram classificados todos os seres vivos que perturbavam o mundo doméstico.

Finalmente, entender a lógica de um sistema cultural depende da compreensão das categorias constituídas pelo mesmo. Como **categorias** entendemos, em acordo com Mauss, *"esses princípios de juízos e raciocínios constantemente presentes na linguagem, sem que estejam necessariamente explícitos,mas que existem ordinariamente, sobretudo sob a forma de hábitos diretrizes da consciência, eles próprios inconscientes. A noção de* ***mana*** *é um desses princípios: ela está dada na linguagem; está implicada em toda uma série de juízos e raciocínios, tendo por objetos atributos que são aqueles do mana". O leitor brasileiro entenderá melhor esta definição se trocar a palavra mana por panema, azar ou reima.*

EXERCÍCIOS

1) Sabemos que a cultura é dinâmica, se transformando de acordo com inúmeros fatores. Assim, a cultura que recebemos de nossos pais não será a mesma que nossos netos conhecerão. Essas transformações podem ser explicadas como se segue:

I. A capacidade de aprendizado faz com que a cultura tenha a característica de ser acumulativa; a cada geração selecionamos, descartamos ou aperfeiçoamos a herança cultural recebida.

II. O contato com outras culturas agiliza as mudanças; muitas vezes esse contato pode influenciar algumas características, transformando-as.

III. As transformações podem ser o resultado do impacto de alguns fatos históricos como guerras e revoluções, por isso culturas semelhantes em um momento histórico podem ser diferentes um pouco depois.

IV. As transformações culturais são o resultado da capacidade que cada cultura tem para se adaptar a uma nova situação histórica, funcionando como uma espécie de "seleção natural". As mudanças culturais podem determinar quais sociedades serão dominantes e quais serão dominadas.

a) Estão corretas as afirmações II e III;

b) Apenas a afirmação I está correta;

c) Todas as afirmações estão corretas;

d) Estão corretas as afirmações I e IV;

e) Estão corretas as afirmações I, II e III.

2) "Aquilo que, de fato, caracteriza a *unidade* do homem, de que a Antropologia faz tanta questão, é a sua aptidão praticamente infinita para inventar modos de vida e formas de organização social extremamente diversos. E, a meu ver, apenas a nossa disciplina permite notar, com a maior proximidade possível, que essas formas de comportamento e de vida em sociedade, que tomávamos *todos* espontaneamente por inatas (nossas maneiras de andar, dormir, nos encontrar, nos emocionar, comemorar os eventos da nossa existência...), são, na realidade, o produto de escolhas culturais." (LAPLANTINE, 1995, p. 22).

Com base na citação acima, escolha a alternativa que corresponde a este pensamento:

a) A Antropologia reconhece e compreende a existência de uma humanidade homogênea;

b) A Antropologia reconhece e compreende a existência de uma humanidade plural;

c) A Antropologia não reconhece e não compreende a existência da humanidade;

d) A Antropologia não tem nenhum interesse na existência da humanidade;

e) A Antropologia se preocupa apenas com a vida orgânica.

3) "... é o conjunto dos comportamentos, saberes e saber fazer característicos de um grupo humano ou de uma sociedade dada, sendo essas atividades *adquiridas* através de um

processo de aprendizagem e transmitidas ao conjunto de seus membros." (LAPLANTINE, 1995, p. 120).

Escolha entre as alternativas a seguir aquela que corresponde ao conceito acima:

a) Cultura;

b) Antropologia;

c) Sociologia;

d) Sociedade;

e) Vida.

4) "A cultura é o conjunto dos comportamentos, saberes e saber fazer característicos de um grupo humano ou de uma sociedade dada, sendo essas atividades *adquiridas* através de um **processo** de aprendizagem e *transmitidas* ao conjunto de seus membros." (LAPLANTINE, 1995, p. 120).

Escolha a alternativa que corresponde ao tipo de processo citado no texto:

a) Aculturação;

b) Endoculturação;

c) Relativismo cultural;

d) Etnocentrismo;

e) Evolucionismo.

5) "Os dados científicos de que dispomos atualmente não confirmam a teoria segundo a qual as diferenças genéticas hereditárias constituiriam um fator de importância primordial entre as causas das diferenças que se manifestam entre as culturas e as obras das civilizações dos diversos povos ou grupos étnicos. **Eles nos informam, pelo contrário, que essas diferenças se explicam antes de tudo pela história cultural de cada grupo**. Os fatores que tiveram um papel preponderante na evolução do homem são a sua faculdade de aprender e a sua plasticidade. Esta dupla aptidão é o apanágio de todos os seres humanos. Ela constitui, de fato, uma das características específicas do *Homo Sapiens".*

(Declaração redigida por vários cientistas em 1950, no pós-nazismo, no encontro da UNESCO em Paris)

"Nada, no estado atual da ciência, permite afirmar a superioridade ou a inferioridade intelectual de uma raça em relação a outra". (Claude Lévi-Strauss, "Raça e Cultura")

Os dois pensamentos citados acima Têm como objetivo:

a) Confirmar as teses que atribuem ao homem comportamento e aptidões inatas;

b) Afirmar que as diferenças do ambiente físico condicionam a diversidade cultural;

c) Negar a grande diversidade cultural da espécie humana;

d) Negar as teses deterministas biológicas, lutando contra o preconceito racista e todas as tentativas de discriminação e de exploração;

e) Legitimar a hierarquia das raças.

6) "**Folha:** - A senhora leu as declarações do presidente da Universidade Harvard, Lawrence Summers, que sugeriu que diferenças biológicas inatas entre homens e mulheres poderiam explicar a existência de um número menor de pesquisadoras nas ciências exatas?

Collin: - Ele disse isso?

Folha: - Disse.

Collin: - É um comentário estúpido. Isso me lembra de um comentário de um jornalista que disse que o nível das universidades francesas tinha caído por causa do grande número de mulheres que estavam estudando. Ele foi processado e, no processo, várias mulheres levaram livros de sua autoria para a mesa do juiz. Elas encheram a mesa com livros e ganharam o processo.

Folha: - No entanto, testes oficiais aplicados em estudantes no Brasil e em outros países do mundo mostram que meninos têm, em média, melhor desempenho em matemática, enquanto as meninas têm notas melhores em português ou em sua língua materna. Negar essas diferenças não prejudica o entendimento dessa questão?

Collin: - Mesmo se estas estatísticas que você citou forem realmente corretas, elas têm que ser analisadas a partir do contexto cultural. Se for realmente verdade, e não estou dizendo que é, isso não permite dizer que essas diferenças ocorrem por razões naturais. Uma menina que recebeu menos incentivo da família do que um garoto poderá ter desempenho pior, mesmo se estudar na mesma classe. Essas diferenças, caso existam, são muito sensíveis ao contexto cultural."

(Folha de São Paulo, 2/5/2005, "Entrevistada 2ª", com Françoise COLLIN, por Antônio Gois)

De acordo com a posição de Françoise Collin, qual das afirmações abaixo é INCORRETA?

a) As diferentes aptidões de homens e mulheres não se devem a causas naturais;

b) Homens e mulheres agem diferentemente, sobretudo por terem recebido um aprendizado diferenciado;

c) A constituição genética feminina é o que determina o pior desempenho das mulheres em matemática;

d) Uma menina que recebeu menos incentivo do seu grupo cultural para gostar de matemática tenderá a ter um desempenho mais fraco do que um menino que tenha sido estimulado a gostar das ciências exatas;

e) É falso que as diferenças de comportamento existentes entre pessoas de sexos diferentes sejam determinadas geneticamente.

7) Em seu texto "O etnocentrismo", Claude Lévi-Strauss afirma que é muito antiga a atitude que "consiste em repudiar pura e simplesmente as formas culturais, morais, religiosas, sociais e estéticas mais afastadas daquelas com que nos identificamos".

A respeito do comportamento etnocêntrico, assinale a alternativa INCORRETA:

a) Consiste numa visão de mundo em que nosso próprio grupo é tomado como centro de tudo e todos os outros são pensados e sentidos através dos nossos valores, nossos modelos e nossas definições do que é a existência;

b) Significa a supervalorização da própria cultura em detrimento das demais;

c) É uma atitude universal, pois todos os indivíduos crêem que a sua própria sociedade é o centro da humanidade, ou mesmo a sua única expressão;

d) As apreciações negativas dos padrões culturais dos povos diferentes nunca foram utilizadas para justificar a violência praticada contra o “outro”;

e) A propensão em considerar o nosso modo de vida como o mais natural e o mais correto pode levar a numerosos conflitos sociais, tais como a xenofobia, o racismo, as guerras étnicas, o preconceito e os estigmas, a segregação e a discriminação baseadas na raça, na etnia, no gênero, na idade ou na classe social.

8) Leia as frase a seguir:

“Os operários alemães são muito cultos”;

“Aquela menina não tem cultura nenhuma”.

As frases acima expressam que tipo de pensamento ou explicação:

a) Senso Crítico;

b) Senso Comum;

c) Explicação Científica;

d) Explicação Crítica;

e) Bom Senso.

9) **“É a parte do ambiente feita pelo homem”** (Herskovits). Tal afirmação se refere ao conceito de:

a) Tecnologia;

b) Natureza;

c) Cultura;

d) Criacionismo;

e) Relativismo Cultural.

10) Leia com atenção as afirmações que seguem:

I) Existem diferentes explicações sobre a origem do homem;

II) Todos são incultos;

III) Uma sociedade não existe sem cultura;

IV) O homem não é um ser cultural;

V) Uma cultura não existe sem sociedade.

a) As afirmações II, III e IV estão corretas;

b) Todas as afirmações estão corretas;

c) As afirmações I, III, IV e V estão corretas;

d) As afirmações II e V estão corretas;

e) As afirmações I e III estão corretas.

11) Ao adquirir cultura, podemos dizer que o homem:

a) Não perdeu a propriedade animal, geneticamente determinada, de repetir os atos de seus antepassados;

b) Desenvolveu a propriedade animal, de repetir os atos de seus antepassados, com a necessidade de copiá-los e sem se submeter a um processo de aprendizado;

c) Manteve intacto o processo de transmissão de conhecimento determinado pela genética aos seus descendentes;

d) Perdeu a propriedade animal, geneticamente determinada, de repetir os atos de seus antepassados, sem a necessidade de simplesmente copiá-los e passou a se submeter a um processo de aprendizado que é cultural;

e) Sofreu uma mutação biológica que o possibilitou a alterar geneticamente a sua mente.

12) Diversidade cultural é corretamente definida como:

a) Um modelo ideal da Antropologia que, no entanto, não corresponde à realidade das culturas humanas;

b) Característica inata do ser humano e que o leva a ter um comportamento único para cada tipo de situação enfrentada;

c) Observação que comprova que todas as sociedades possuem uma tendência natural para evoluir;

d) A forma como a Antropologia pratica a sua metodologia de pesquisa, com o objetivo de garantir que nenhum grupo cultural deixe suas tradições e prefira as mudanças ou inovações;

e) Característica do comportamento humano, que considera as influências do meio ambiente, da herança cultural e da história do povo de um local sobre o comportamento correspondente à média dos indivíduos de um grupo social.

13) Alguns africanos que foram transportados violentamente como escravos para um continente desconhecido passaram a apresentar uma apatia profunda, que podia provocar a morte. Atribuiu-se a essa doença o nome de “banzo”. Esse é um dos fatos que comprova que:

a) Os africanos não tinham tanta capacidade de se adaptar ao novo continente e às condições de vida diferentes da anterior;

b) A cultura interfere no funcionamento biológico de seus indivíduos;

c) A cultura africana não facilitava a motivação para uma nova situação;

d) O novo continente não facilitou a adaptação dos africanos, que sofreram a seleção natural;

e) Deveriam ser escravizados no próprio continente africano para evitar essas mortes.

14) Podemos observar uma propensão das pessoas a considerar o seu modo de vida como o mais correto e o mais natural. Isso está associado corretamente a:

a) Uma teoria segundo a qual o senso-comum retira a capacidade de cada um participar diferentemente de sua cultura;

b) Uma condição biológica do ser humano;

c) O fato de que a cultura condiciona a nossa visão de mundo;

d) Todas as culturas tendem a seguir o mesmo destino;

e) O fato de que não podemos conhecer a realidade dos outros.

15) "A cultura interfere no plano biológico". Esta afirmação pode ser considerada:

a) Verdadeira, pois em cada cultura nascemos com uma herança biológica diferente; assim, os traços físicos de um japonês serão diferentes de um mexicano, e assim por diante;

b) Falsa, pois a cultura faz parte do nosso comportamento, sem ter qualquer relação com nossas características biológicas;

c) verdadeira, pois de acordo com cada costume os indivíduos se relacionam diferentemente com seus corpos, e as doenças psicossomáticas são um exemplo dos efeitos possíveis de um tipo de vida sobre nosso organismo;

d) Verdadeira, pois em todas as culturas as mulheres praticam necessariamente rituais que modelam ou alteram a forma física;

e) Falsa, pois a biologia não determina nenhum tipo de cultura.

16) O comportamento humano se diferencia do comportamentos das demais espécies, principalmente porque:

a) Não possuímos mais instinto animal;

b) Ao invés do instinto, o que predomina no comportamento humano é a cultura;

c) Além do instinto, possuímos a capacidade de dominar as outras espécies;

d) Nosso instinto está baseado na existência da linguagem e do estabelecimento de regras de comportamento coletivo;

e) Nosso comportamento é imprevisível, e em alguns momentos se baseia totalmente na cultura, enquanto em outros podemos ver que somos bastante intuitivos.

17) A definição do conceito de cultura por Edward TYLOR é a que segue: "um conjunto complexo que inclui os conhecimentos, as crenças, a arte, a moral, os costumes e todas as outras capacidades e hábitos **adquiridos** pelo homem enquanto membro de uma sociedade".

Nesse autor, o que está enfatizado sobre o conceito de cultura é que:

a) A cultura é algo complexo que não pode ser explicado completamente;

b) Que as crenças e o conhecimento de uma sociedade dependem das capacidades de cada um;

c) Que a cultura é definida como resultado de uma aquisição, portanto, não é inata;

d) Como membros de uma sociedade, adquirimos outros hábitos e capacidades;

e) Ao incluir os conhecimentos, as artes, as crenças e a moral podemos explicar nossas capacidades conforme o conjunto da sociedade.

18) O uso cultural dos símbolos como forma de comunicação depende da rotinização dos significados atribuídos a cada um deles. Esta afirmação está:

a) Correta, pois apenas utilizamos símbolos em hábitos rotineiros como os rituais através dos quais expressamos as nossas crenças;

b) Errada, uma vez que os símbolos não dependem da rotinização, e sim das tradições de um povo;

c) Correta, pois os símbolos são uma construção cultural e não um conteúdo inato; por isso dependem do aprendizado e do uso rotineiro para serem compreendidos;

d) Dependendo do contexto a afirmação pode estar correta ou errada; está correta apenas quando nos referimos aos símbolos como forma de comunicação e está errada quando nos referimos aos símbolos como recurso para os indivíduos poderem se relacionar uns com os outros;

e) Errada, os símbolos dependem apenas de sua coerência uns com os outros e seus significados são sempre óbvios, evidentes.

19) O contato com a diferença é necessário para que um povo tome consciência de sua própria identidade cultural. Essa afirmação:

a) É correta, pois no encontro com o outro realizamos a alteridade, abandonando a perspectiva que naturaliza a cultura e as identidades que ela produz;

b) Pode ser considerada errada, pois cada povo constrói ao longo de sua história uma identidade de forma consciente e racional, sendo desnecessário o contato com a diferença para que sua própria identidade seja valorizada;

c) É errada, pois a identidade cultural faz parte da essência, da alma de um povo, dispensando qualquer processo de contato;

d) Pode ser considerada correta, pois não existem exemplos na história de povos que refletissem conscientemente de sua própria identidade cultural sem o contato com a diferença;

e) Pode estar correta, quando se trata de traços individuais da identidade; está errada quando nos referimos a traços que dão identidade às práticas coletivas de uma cultura.

20) Quando a noção de identidade surge por oposição, implicando a afirmação de “nós” diante dos “outros”, trata-se do processo de:

a) Identidade simbólica;

b) Identidade contrastiva;

c) Identidade naturalizada;

d) Identidade política;

e) Identidade generalizada.

O RITUAL DO CORPO ENTRE OS SONACIREMA

Horace Minner

A maioria das culturas possui uma configuração particular, ou estilo. Frequentemente, um determinado valor central ou uma forma de perceber o mundo deixam suas marcas em várias instituições da sociedade. Como por exemplo, temos o “machismo” nas culturas de influência ibérica, “face” na cultura japonesa, a “contaminação pelas mulheres” em algumas culturas dos planaltos de Nova Guiné. Neste artigo, Horace Minner demonstra que “atitudes quanto ao corpo” Têm uma influência generalizada em muitas instituições da sociedade Sonacirema.

O antropólogo se tornou tão familiarizado com a diversidade de modos com que diferentes povos reagem diante de situações similares, que Le não consegue se surpreender com os costumes mais exóticos possíveis. Com efeito, se quaisquer entre todas as combinações logicamente possíveis de comportamento não tiverem sido encontrados em alguma parte do mundo, ele tem o direito de suspeitar que elas devam estar presentes em alguma tribo ainda não estudada. Esta observação já foi realmente feita por Murdock, no que diz respeito à organização clânica. Neste sentido, as crenças e práticas mágicas dos Sonacirema apresentam aspectos tão pouco usuais que consideramos importante descrevê-las como exemplo dos extremos a que o comportamento humano pode chegar.

O professor Linton foi o primeiro a chamar a atenção dos antropólogos para o complexo ritual dos Sonacirema, há vinte anos, mas a cultura deste povo é ainda pouco compreendida. Os Sonacirema são um grupo norte-americano que vive no território que se estende desde os Cree do Canadá, aos Yaqui e Tahahumara do México, e aos Caribe e Aruaque das Antilhas. Pouco se sabe quanto à sua origem, embora a tradição mítica afirme que eles vieram do leste.

A cultura Sonacirema se caracteriza por uma economia de mercado altamente desenvolvida, que se beneficiou de um habitat cultural muito rico. Embora a maior parte do tempo das pessoas, nesta sociedade, seja devotada à ocupação econômica, uma grande porção de frutos destes trabalhos e uma considerável parte do dia são despendidas em atividades rituais. O foco destas atividades é o corpo humano, cuja aparência e saúde constituem a preocupação dominante dentro do ethos deste povo. Embora tal tipo de preocupação não seja realmente pouco comum, seus aspectos cerimoniais e a filosofia aí implícitas são únicas.

A crença fundamental subjacente a todo o sistema parece ser a de que o corpo humano é feio, e que sua tendência natural é a debilidade e a doença. Encarcerado em tal corpo, a única esperança do homem é evitar estas características, através do uso de poderosas influências do ritual e da cerimônia. Todo o grupo doméstico possui um ou mais santuários dedicados a tal propósito. Os indivíduos mais poderosos desta sociedade têm vários santuários em sua casa e, de fato, a opulência de uma casa é frequentemente aferida em termos da quantidade dos centros dos rituais que abrigam. A maioria das casas é de taipa, mas o santuário dos mais ricos tem as paredes

cobertas de pedra. As famílias mais pobres imitam os ricos, aplicando placas de cerâmica nas paredes dos seus santuários.

Embora cada família possua ao menos um destes santuários, os rituais a eles associados não são cerimônias familiares, mas sim privadas e secretas. Os ritos, normalmente, só são discutidos com as crianças, e isto apenas durante a fase em que elas estão sendo iniciadas nestes mistérios. Eu pude, entretanto, estabelecer com os nativos uma relação que me permitiu examinar este santuário e anotar a descrição destes rituais.

O ponto focal do santuário é uma caixa ou arca embutida na parede. Nesta arca, são guardados os inúmeros feitiços e poções mágicas, sem os quais nenhum nativo acredita que poderia viver. Tais feitiços e poções são obtidos de vários profissionais especializados. Dentre estes, os mais poderosos são os curandeiros, cujos serviços devem ser retribuídos por meio de presentes substanciais. No entanto, o curandeiro não fornece as poções curativas para os seus clientes, decidindo apenas os ingredientes que nelas devem entrar, escrevendo-os em seguida em uma linguagem antiga e secreta. Tal escrito só pode ser decifrado pelo curandeiro e pelos herbanários, os quais, mediante outros presentes, fornecem o feitiço desejado.

O feitiço não é descartado depois de ter servido a seu propósito, mas sim colocado na caixa de mágica do santuário doméstico. Como estes materiais mágicos são específicos para certas doenças, e considerando-se que as doenças reais ou imaginárias deste povo são muitas, a caixa de mágicas costuma estar sempre transbordando. Os pacotes mágicos são tão numerosos que as pessoas esquecem sua serventia original e temem usá-los de novo. Embora os nativos tenham se mostrado vagos em relação a esta questão, só podemos concluir que a idéia subjacente ao costume de se guardar todos os velhos materiais mágicos é a de que a sua presença na caixa mágica, diante da qual os rituais do corpo são encenados, protegem de alguma forma o fiel.

Embaixo da caixa de mágicas existe uma pequena fonte. Todo dia cada membro da família, em sucessão, entra no quarto do santuário, curva a cabeça diante da caixa de mágica, mistura diferentes tipos de água sagrada na fonte e realiza um breve rito de ablução. As águas sagradas são obtidas do Templo da água da comunidade, onde os sacerdotes conduzem elaboradas cerimônias para manter o líquido ritualmente puro.

Na hierarquia dos profissionais da magia e abaixo do curandeiro, em termos de prestígio, estão os especialistas cuja designação é melhor traduzida por “homens-da-boca-sagrada”. Os Sonacirema têm um horror pela boca e uma fascinação por ela que chega às raias da patologia. Acredita-se que a condição da boca possui uma influência sobrenatural nas relações sociais. Não fosse pelos rituais da boca, os Sonacirema acham que seus dentes cairiam, suas gengivas sangrariam, suas mandíbulas encolheriam, seus amigos os abandonariam, seus amantes os rejeitariam. Eles também acreditam na existência de uma forte relação entre as características orais e morais. Assim, por exemplo, existe uma ablução ritual da boca das crianças que se considera como forma de desenvolver sua fibra moral.

O ritual do corpo cotidianamente realizado por todos inclui um rito bucal. Apesar de sabermos que este povo é tão meticuloso no que diz respeito ao cuidado da boca,

este rito envolve uma prática que o estrangeiro não-iniciado não consegue deixar de achar repugnante. Conforme foi descrito, o rito consiste na inserção de um pequeno feixe de cerdas de porco na boca, juntamente com certos pós mágicos, e em seguida na movimentação deste feixe segundo uma série de gestos altamente formalizados.

Além deste rito bucal privado, as pessoas procuram um homem-da-boca-sagrada uma ou duas vezes por ano. Estes profissionais possuem uma impressionante parafernália que consistem em uma variedade de perfuratrizes, furadores, sondas e agulhas. O uso destes objetos no exorcismo dos perigos da boca implica uma quase e inacreditável tortura ritual do cliente. O homem-da-boca-sagrada abre a boca do cliente e, usando as ferramentas citadas, alarga qualquer buraco que o uso tenha feito nos dentes. Materiais mágicos são então depositados nestes buracos. Se não se encontram buracos naturais nos dentes, grandes seções de um ou mais dentes são serrados, para que a substância sobrenatural possa ser aplicada. Na imaginação do cliente, o objetivo destas aplicações é deter o apodrecimento dos dentes e atrair amigos. O caráter extremamente sagrado e tradicional do mito fica evidente no fato de que os nativos retornam todo ano ao homem-da-boca-sagrada, embora seus dentes continuem a se deteriorar.

Deve-se esperar que, quando um estudo intensivo dos Sonacirema for feito, seja realizada uma pesquisa cuidadosa sobre a estrutura de personalidade desses nativos. Basta observar o brilho nos olhos de um homem-da-boca-sagrada quando ele enfia uma agulha em um nervo exposto, para que se suspeite de que uma certa dose de sadismo está presente. Se isto puder ser verificado, uma configuração muito interessante emergirá, posto que a maioria da população mostra tendências masoquistas bem definidas. Era a tais tendências que o professor Linton se referia, ao discutir uma parte especial do ritual cotidiano do corpo, que é apenas realizada pelos homens. Esta parte do rito envolve uma arranhadura e laceração da superfície do rosto por meio de um instrumento cortante. Ritos femininos especiais ocorrem somente quatro vezes por mês lunar, mas o que lhes falta em freqüência lhes sobra em barbárie. Como parte desta cerimônia, as mulheres assam suas cabeças em pequenos fornos durante mais ou menos uma hora. O ponto teoricamente interessante é que um povo dominantemente masoquista desenvolve especialistas sádicos.

Os curandeiros possuem um templo imponente, o latipsoh, em cada comunidade de algum tamanho. As cerimônias mais elaboradas, necessárias para tratamento de pacientes muito doentes, só podem ser realizadas neste templo. Tais cerimônias envolvem não só o taumaturgo, mas também um grupo permanente de vestais que se movimentam nas câmaras do templo com uma roupa e um penteado distintivos.

As cerimônias latipsoh são tão violentas que chega a ser fenomenal o fato de que uma razoável proporção dos nativos realmente doentes que entram no templo consiga curar-se. Crianças pequenas, com doutrinação ainda incompleta, costumam resistir às tentativas de levá-las ao templo, alegando que “e aonde você vai para morrer”. Apesar disto, os doentes adultos não apenas desejam, como ficam ansiosos para submeter-se à prolongada purificação ritual, se eles possuem meios para tanto. Os guardiães de muitos templos - não importa quão doente o suplicante ou quão grave a emergência - não admitem o cliente se ele não puder dar um rico presente ao zelador. Mesmo

depois de ter conseguido a admissão e sobrevivido às cerimônias, os guardiães não permitem a saída do neófito até que este dê ainda outro presente.

O(a) suplicante, ao entrar no templo, é primeiramente despido(a) de todas as suas roupas. Na vida cotidiana, os Sonacirema evitam a exposição de seus corpos quando das suas funções naturais. O banho e a excreção são realizados somente na intimidade do santuário doméstico, aonde são ritualizados, fazendo partes dos ritos corporais. A súbita perda da privacidade corporal, ao se entrar no latipsoh, costuma causar um choque psicológico. Um homem, cuja própria mulher jamais viu quando ele realizava um ato excretório, de repente encontra-se nu, assistido por uma vestal, enquanto executa assim suas funções naturais dentro de um vaso sagrado. Este tipo de tratamento cerimonial é necessário porque as excreções são usadas por um adivinho para diagnosticar o curso e a natureza da doença do paciente. Os clientes femininos, por seu lado, vêem seus corpos nus submetidos ao escrutínio, manipulação e espetadelas dos curandeiros.

Poucos suplicantes no templo estão suficientemente bem para fazer qualquer coisa que não seja ficar deitados em suas camas duras. As cerimônias, como os já citados ritos do homem-da-boca-sagrada, implicam desconforto e tortura. Com precisão ritual, as vestais acordam a cada madrugada seus miseráveis pacientes, rolam-nos em seus leitos de dor, enquanto realizam abluções, cujos movimentos formalizados são objeto de treinamento intensivo das vestais. Em outros momentos, elas inserem varas mágicas na boca do paciente, ou obrigam-no a comer substâncias que são consideradas curativas. De tempos em tempos, os curandeiros vêm até seus pacientes e espetam agulhas magicamente tratadas em sua carne. O fato de que estas cerimônias do templo possam não curar, ou possam mesmo matar o neófito, não diminui de forma alguma a fé do povo nos curandeiros.

Ainda resta outro tipo de especialista, conhecido como “escutador”. Este feiticeiro tem o poder de exorcizar os demônios que se alojam nas cabeças das pessoas que foram enfeitiçadas. Os Sonacirema acreditam que os pais fazem feitiçaria entre seus próprios filhos. As mães são especialmente suspeitas de colocarem uma maldição na criança, enquanto ensinam a elas ritos corporais secretos. A contra-magia do feiticeiro “escutador” é singular por sua relativa ausência de ritual. O paciente simplesmente conta ao escutador todos os seus problemas e medos, começando com as primeiras dificuldades de que pode se lembrar. A memória exibida pelos Sonacirema nestas sessões de exorcismo é verdadeiramente notável. Não é incomum que o paciente lamente a rejeição que sentiu ao ser desmamado, e alguns indivíduos chegam a localizar seus problemas nos efeitos traumáticos do seu próprio nascimento.

Para concluir, devemos mencionar certas práticas que estão baseadas na estética nativa, mas que dependem da aversão generalizada ao corpo e às funções naturais. Há jejuns rituais para fazerem pessoas gordas ficarem magras, e banquetes cerimoniais para fazer pessoas magras ficarem gordas. Outros ritos ainda são usados para fazer o seio das mulheres maiores, se eles são pequenos, e menores se eles são grandes. Uma insatisfação geral com a forma dos seios é simbolizada pelo fato de que a forma ideal está virtualmente fora do espectro da variação humana. Umas poucas mulheres que sofrem de um quase inumano desenvolvimento hipermamário são tão

idolatradas que podem viver muito bem através de simples viagens pela aldeia, permitindo aos nativos admirá-las mediante uma taxa.

Já fizemos referências ao fato de que as funções excretórias são ritualizadas, rotinizadas e relegadas ao domínio do secreto. As funções reprodutivas naturais são igualmente distorcidas. O intercurso sexual é tabu como tópico de conversa, programado e planejado enquanto ato. Grandes esforços são feitos para evitar a gravidez por meio de uso de materiais mágicos ou pela limitação do intercurso em certas fases da lua. A concepção realmente é muito pouco frequente. Quando grávidas, as mulheres se vestem de forma a ocultar seu estado. O parto se realiza em segredo, sem amigos ou parentes assistindo, e a maioria das mulheres não amamenta nem cuida de seus bebês.

Nossa descrição da vida ritual dos Sonacirema certamente mostrou que eles são um povo obcecado pela magia. É difícil compreender como eles conseguiram sobreviver por tanto tempo debaixo dos pesados fardos que eles mesmos se impuseram. Mas, mesmo os costumes tão exóticos quanto estes ganham seu verdadeiro sentido quando encarados a partir do esclarecimento feito por Malinowski, que escreveu:

“Olhando de cima e de longe, dos lugares seguros e elevados da civilização desenvolvida, é fácil ver toda rudeza e a irrelevância da magia. Mas sem este poder e este guia, o homem primitivo não poderia ter dominado as dificuldades práticas como fez, nem poderia o homem ter avançado até os mais altos estágios da civilização”.

MINNER, Horace. “Body Ritual among the Nacirema”. In *American Anthropologist*, vol. 58 (1956), pp. 503-507.

O conceito de cultura e a luta teórica contra o racismo

Jair Aniceto de Souza

As Ciências Sociais – particularmente a Antropologia – vêm, desde a primeira metade do século XX, travando uma luta teórica contra as concepções que vêem o comportamento humano como resultado da determinação genética ou como confirmação de tendências inatas. Formas trágicas de exclusão, discriminação e intolerância, como o racismo (concepção que afirma a superioridade ou a inferioridade de uma raça em relação à outra) e o machismo (concepção que afirma a superioridade do sexo masculino sobre o feminino), são justificadas ou mesmo originadas daquelas concepções.

O racismo está ancorado no pressuposto de que o comportamento dos povos e sociedades é determinado pelas características genéticas de sua população, de modo que as diferenças de cultura seriam o reflexo da suposta variedade biológica que separaria a humanidade em grupos raciais. Para esta forma de pensamento, portanto, o pressuposto primeiro é o de que a humanidade está dividida em raças, podendo estas ser reconhecidas pelas características físicas aparentes dos indivíduos. E, em segundo lugar, que cada raça determina uma tendência para um tipo específico de comportamento, psicologia e capacidade intelectual. Assim, associada às características físicas aparentes (cor da pele, formato do nariz, boca, tipo de cabelo, olhos, sobrancelhas, etc.) estaria o próprio modo de ser e de pensar dos indivíduos. Para os racistas, haveria um laço constante entre as características físicas e as características culturais, sendo inconcebível produzir uma explicação destas sem recorrer às noções extraídas da biologia. Raça e cultura comporiam uma mesma realidade: a cultura era concebida como o resultado direto da capacidade e do esforço das raças no entendimento da natureza e na superação dos limites por ela impostos. A diversidade ou multiplicidade das culturas humanas seria, dentro dessa lógica, a conseqüência da existirem diversas raças humanas, umas mais evoluídas e outras menos evoluídas.

A noção de raça era utilizada como forma de identificação e diferenciação de populações, de modo a se reconhecer entre elas desigualdades naturais que as colocavam em diferentes escalas na hierarquia evolutiva, o que acabava por justificar a dominação de uma raça sobre outra e até mesmo a eliminação das raças consideradas inferiores.

A divisão da humanidade em distintas raças – raça branca, amarela, vermelha e negra - estaria hierarquicamente estabelecida em termos de evolução e capacidade, sendo que os brancos ocupariam o topo da escala evolutiva, enquanto os negros estariam na escala inferior da evolução racial e cultural. Os primeiros, por sua suposta superioridade natural, estariam destinados a dominar, enquanto os últimos estariam destinados a serem dominados. Os primeiros teriam a tendência para o trabalho intelectual e as decisões políticas, enquanto os negros teriam a tendência natural para o trabalho físico e certa incapacidade para as decisões políticas.

É fácil ver neste esquema a justificativa para formas de dominação, exploração e segregação como aquelas encontrados até bem recentemente na África do Sul - Apartheid – e nos Estados Unidos, até algumas décadas. Além dessas formas mais recentes, a escravidão no século XIX e o neocolonialismo europeu na África e no Oriente, ainda naquele século, foram em parte justificados a partir das teorias racistas.

Esse mesmo tipo de pensamento levou a elite brasileira do século dezenove a pensar o Brasil e o seu futuro em termos profundamente pessimistas. Associava-se o negro à indolência ou à preguiça, à criminalidade, à pouca inteligência e ausência de criatividade. Como conseqüência, os grupos dominantes acreditavam que a presença significativa dos negros na população brasileira levaria o país ao fracasso, a um futuro nada promissor. Foi com base nesta idéia, inclusive, que vários intelectuais e políticos defenderam um processo de **branqueamento** da população a partir da esterilização dos negros e do incentivo à imigração de europeus para o Brasil.

A partir da década de 1920, a presença do antropólogo alemão Franz Boas nos Estados Unidos, dedicado a pesquisas das culturas tribais naquele país, levará à formação da **escola culturalista** de Antropologia. A sua principal contribuição será a romper com a tendência de conceber a existência de laços entre raça (a aparência física dos indivíduos) e cultura. A cultura será entendida nos seus próprios termos e a idéia da existência de "culturas simples" e "culturas complexas" será relativizada, demonstrando-se que toda cultura é complexa e que, interpretada a partir de sua própria lógica e sentido, não é possível afirmar a existência de culturas superiores e inferiores.

Os culturalistas também demonstraram a incapacidade da biologia na produção de explicações para as diferenças entre as culturas, ao mesmo tempo em que concluíram pela inexistência de diferenças significativas de capacidade inata entre os grupos humanos. As características físicas arbitrariamente selecionadas na composição da noção de raça nada podem ajudar na compreensão da diversidade das culturas humanas. Raça seria, portanto, um conceito arbitrário e inútil e não poderia ser utilizado para reconhecer ou estabelecer diferenças significativas entre os seres humanos.

A Antropologia, a partir dessa crítica, estabelecerá a concepção de que humanidade é uma só e que não haveria subgrupos biológicos determinando e separando os modos de comportamento dos seres humanos. A diversidade das culturas passa a ser entendida como própria da condição humana.

Natureza e cultura

A tradição filosófica do Ocidente sempre se perguntou o que é o homem, ou melhor, sobre aquilo que caracteriza o homem e o distingue dos outros animais. Muitas respostas foram produzidas, cada uma delas satisfazendo as necessidades geradas num determinado contexto histórico: "o homem é um animal político", "o homem é um ser racional", "o homem é um ser social", etc.

A Antropologia, ao perguntar-se sobre o que é o homem, estabeleceu a distinção entre a natureza e a cultura, definindo esta como aquilo que constitui a especificidade do mundo humano, isto é, como aquilo que separa/diferencia o homem das outras espécies animais. Dirá o antropólogo: “o homem é um ser cultural”.

O que isto quer dizer? Em primeiro lugar, que a particularidade da vida humana face à vida animal consiste no fato do homem ser dotado de cultura. A cultura, assim, é aquilo que afasta o ser humano da natureza e que possibilita, ao mesmo tempo, a constituição de um mundo à parte, autônomo, produzido pelo próprio homem e dele dependente.

Natureza e cultura estão, portanto, em oposição quando se trata de definir o que é o homem: os seus modos de ser e de agir – o seu comportamento – sofrem menos a determinação da sua biologia do que de suas escolhas culturais. Ele é capaz de dizer não à natureza, é capaz de controlar o que nele há de instintivo e de estabelecer regras e limites para a sua própria ação. O homem estabelece regras para limitar o seu próprio comportamento e a partir delas constitui para si um mundo à parte, um mundo exclusivamente seu e que o afasta do mundo natural: a cultura. Podemos afirmar, então, que o homem é o ser que produz cultura e, ao mesmo tempo, que o homem é o ser que é produzido pela cultura.

O comportamento humano é culturalmente determinado, isto é, reproduzido e transmitido a partir do aprendizado no meio social, em vez de determinado pelo instinto e pela biologia como acontece com as outras espécies animais. No mundo humano, nenhum indivíduo nasce dotado de características culturais. Cada indivíduo terá o seu comportamento constituído como resultado de uma aquisição lenta por meio de processos ensino-aprendizagem e formas de vivência no interior do grupo. Assim, é por meio de formas de reprodução cultural que as gerações mais velhas procuram socializar as crianças e os jovens, garantindo a continuidade das crenças, visões de mundo, valores e formas de comportamento.

Torna-se patente, então, que não existe um padrão de comportamento fixo que orienta todos os indivíduos da espécie humana, ou seja, não há um modo universal de comportamento a orientar toda a humanidade. Ao contrário, os modos de ser, fazer, agir e pensar humanos são flexíveis e variam de grupo para grupo, de sociedade para sociedade, conforme os seus modos de produção cultural, de socialização e de educação.

O antropólogo Lévi-Strauss, procurando fundamentar a distinção entre a natureza e a cultura, afirma que tudo aquilo que é constante e universal em todos os seres humanos não pertence ao campo dos costumes, das técnicas e das instituições, isto é, não pertence ao domínio da cultura e, portanto, pertence ao reino da natureza. Por outro lado, onde quer que haja cultura podem ser reconhecidos padrões definidores dos modos de ser e das condutas dos indivíduos. Tais padrões são produzidos e garantidos – reproduzidos - pelas regras ou normas de conduta estabelecidas pelos grupos. Toda cultura pode ser descrita, portanto, em termos dos conjuntos de regras que orientam cada uma de suas áreas de atividade.

A regra é o elemento que constitui e caracteriza o campo cultural. Assim como todos os homens possuem cultura, todos os homens vivem sob o universo constituído por

regras. Onde quer que exista o homem, sua existência e continuidade dependem da existência de regras, isto é, limites criados pelo grupo às ações dos indivíduos. Tais limites conformam os indivíduos aos interesses do grupo, dificultando aquelas ações que podem atentar contra tais interesses. O papel das regras está relacionado à continuidade do grupo e, por isso, são estabelecidas punições ou formas de sanção para os atos individuais que as contrariam.

Sendo as regras uma invenção dos seres humanos, elas variam de sociedade paras sociedade, não se constituindo em universais do comportamento. Na sua busca por uma distinção adequada da natureza e da cultura, o citado antropólogo Lévi-Strauss procurou por alguma coisa que pudesse ser interpretada como elemento de transição ou passagem entre a natureza e a cultura. Definindo o campo da natureza por aquilo que há de constante e universal, ao mesmo tempo em que o campo cultural é constituído por regras que ditam padrões de conduta relativos aos grupos sociais, Lévi-Strauss procurou por uma regra - isto é, por um limite estabelecido pelo próprio homem ao seu comportamento – que fosse ao mesmo tempo universal, que tivesse validade em todas as sociedades humanas. A regra encontrada por ele pertence ao campo do comportamento sexual, tratando-se da proibição de relações entre indivíduos consangüíneos: a proibição do incesto.

"Estabeleçamos, pois, que tudo quanto é universal no homem depende da ordem da natureza e se caracteriza pela espontaneidade, e que tudo quanto está ligado a uma norma pertence à cultura e apresenta os atributos do relativo e do particular. Encontramo-nos, assim, em face de um fato, ou antes, de um conjunto de fatos, que não está longe, à luz das definições precedentes, de aparecer como um escândalo: a saber, esse conjunto complexo de crenças, costumes, estipulações e instituições que designamos sumariamente pelo nome de ***proibição do incesto****. Porque a proibição do incesto apresenta, sem o menor equívoco e indissoluvelmente reunidos, os dois caracteres nos quais reconhecemos os atributos contraditórios de duas ordens exclusivas, isto é, que constituem uma regra, mas uma regra que, única entre todas as regras sociais, possui ao mesmo tempo caráter de universalidade. Não há praticamente necessidade de demonstrar que a proibição do incesto constitui uma regra. Bastará lembrar que a proibição do casamento entre parentes próximos pode ter um campo de aplicação variável, de acordo com o modo como cada grupo define o que entende por parente próximo. Mas esta proibição, sancionada por penalidades sem dúvida variáveis, podendo ir da imediata execução dos culpados até a reprovação difusa, e às vezes somente até a zombaria, está sempre presente em qualquer grupo social. (...)*

Eis aqui, pois, um fenômeno que apresenta simultaneamente o caráter distinto dos fatos da natureza e o caráter distintivo – teoricamente contraditório do precedente – dos fatos da cultura. A proibição do incesto possui ao mesmo tempo a universalidade das tendências e dos instintos e o caráter coercitivo das leis e das instituições.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*.Petrópolis: Vozes, 1982 (páginas 47 e 49).

Diversidade Cultural e Relativismo

O conceito de cultura opera num duplo sentido: o de definir a identidade profunda da espécie humana e o de determinar os elementos que produzem a diferenciação entre os próprios seres humanos. Assim, a cultura é o que faz do homem o que ele é, definindo a sua unidade essencial, e, ao mesmo tempo, por sua infinita variedade, é aquilo que distingue e separa a própria humanidade numa diversidade de formas culturais criadas pelas comunidades existentes nos diferentes tempos e espaços.

A diversidade das culturas é um fato e, como tal, impõe a concepção de que o ser humano é plural, isto é, que o seu comportamento é variável, histórico, dinâmico. Neste sentido, o estudo da diversidade das formas culturais pode ser traduzido como um esforço de alargamento do conhecimento da própria humanidade. O conhecimento das particularidades de cada cultura representa uma ampliação do conhecimento geral da humanidade. Conforme afirma o antropólogo Geertz:

O estudo interpretativo da cultura representa um esforço para aceitar a diversidade entre as várias maneiras que os seres humanos têm de construir suas vidas no processo de vivê-las. [...] Não estamos cercados (é verdade, não estamos cercados) nem por marcianos nem por edições humanas menos favorecidas que as nossas; uma proposição que faz sentido seja qual for a "nossa" origem – a de etnógrafos americanos, juízes marroquinos, metafísicos javaneses ou dançarinos balineses.

Ver-nos como os outros nos vêem pode ser bastante esclarecedor. Acreditar que outros possuem a mesma natureza que possuímos é o mínimo que se espera de uma pessoa decente. A largueza de espírito, no entanto, sem a qual a objetividade é nada mais que autocongratulação e a tolerância apenas hipocrisia, surge através de uma conquista muito mais difícil: a de ver-nos, entre outros, como apenas mais um exemplo da forma que a vida humana adotou em um determinado lugar, um caso entre casos, um mundo entre mundos. Se a antropologia interpretativa tem alguma função geral no mundo, é a de constantemente re-ensinar esta verdade fugaz.

GEERTZ, Clifford. *O Saber Local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 2002 (pp. 29-30).

As ciências da sociedade devem aceitar, portanto, o fato de que a humanidade comporta uma diversidade de manifestações culturais, sendo esta uma característica da própria espécie. Do ponto de vista antropológico, jamais se deve esperar que dois grupos distintos, com histórias e formas de organização distintas, se orientem exatamente segundo o mesmo padrão cultural.

O reconhecimento da diversidade cultural como uma condição fundamental da humanidade leva os antropólogos a definir as diferenças entre os homens em termos de diferenças culturais. Nesse sentido, o conceito de cultura é utilizado não apenas para caracterizar o homem em relação às outras espécies, afastando-o do mundo natural, como também para diferenciar os próprios grupos humanos entre si. É pela cultura que um grupo, uma sociedade, um povo se diferencia dos outros.

A humanidade é plural em termos culturais e isso nos obriga a reconhecer que cada manifestação da cultura humana possui tanto valor quanto qualquer outra que se desenvolve em qualquer tempo ou espaço geográfico. De fato, esta é uma postura adotada geralmente nas ciências sociais, principalmente no campo das pesquisas e

ensinamentos antropológicos: não há cultura superior ou inferior, não existe aquela cultura que objetivamente tenha mais valor que as outras. Cada uma delas é apenas uma das formas de manifestação da complexidade do espírito humano. Cada cultura possui tanto valor quanto qualquer outra: a esta posição dá-se o nome de **"relativismo cultural"**, o qual está na base da constituição de uma nova ética para as relações entre os diferentes povos e culturas.

Outro aspecto importante a ser lembrado e compreendido quando se analisa as culturas é o fato delas serem históricas: elas não são fixas ou imutáveis. Ao contrário, uma de suas características fundamentais é a dinamicidade, estando sempre em movimento.

Leitura Complementar:

Texto de Claude Lévi-Strauss sobre a diversidade das culturas

"... O que se deve entender por culturas diferentes? Certas culturas parecem sê-lo, mas se por um lado partem de um tronco comum, por outro, não diferem como duas sociedades que nunca tivessem mantido relações no decorrer do seu desenvolvimento. Assim, o antigo império dos Incas no Peru e o dos Dahomey na África diferem entre si de modo ainda mais absoluto do que, digamos, a Inglaterra e os Estados Unidos contemporâneos; se bem que estas duas sociedades devam também ser tratadas como sociedades distintas. Inversamente, sociedades que entraram recentemente em contato bem íntimo parecem a imagem da mesma civilização, ainda que tenham aí chegado por caminhos diferentes, que não temos o direito de negligenciar. Existem nas sociedade humanas, simultaneamente em elaboração, forças trabalhando em direções opostas: umas tendem à manutenção, e mesmo à acentuação dos particularismos; as outras agem no sentido da convergência e da afinidade. O estudo da linguagem oferece exemplos notáveis destes fenômenos: assim, ao mesmo tempo que línguas de uma mesma origem tendem a se diferenciar umas em relação às outras (como o russo, o francês e o inglês), línguas de origens variadas, mas faladas em territórios contíguos, desenvolvem caracteres comuns: por exemplo, o russo, sob certos aspectos, diferenciou-se de outras línguas eslavas, para se aproximar, ao menos por certos traços fonéticos, das línguas fino-úgricas e turcas faladas em sua vizinhança geográfica imediata.

Quando se estudam tais fatos – e outros domínios da civilização, como as instituições sociais, a arte e a religião forneceriam facilmente exemplos similares -, chega-se a perguntar se as sociedades humanas não se definem, levando-se me conta suas relações mútuas, por certo optimum de diversidade para além do qual elas não poderiam ir, mas abaixo do qual não poderiam descer sem perigo. Este optimum variaria em função do número das sociedades, de sua importância numérica, de seu afastamento geográfico e dos meios de comunicação (materiais e intelectuais) de que se servem. Com efeito, o problema da diversidade não é levantado apenas a propósito de culturas encaradas em suas relações recíprocas; ela existe também no seio de cada sociedade, em todos os grupos que a constituem: castas, classes, meios profissionais ou confessionais, etc. desenvolvem certas diferenças às quais cada

grupo social atribui uma importância extrema. Pode-se perguntar se esta diversidade interna não tende a aumentar quando a sociedade se torna, sob outros aspectos, mais volumosa e mais homogênea; este foi talvez o caso da Índia antiga, com seu sistema de castas, tal como se desenvolveu em conseqüência do estabelecimento da hegemonia ariana.

Vê-se, portanto, que a diversidade das culturas humanas não deve ser concebida de uma maneira estática. Esta diversidade não é a de uma amostragem inerte ou a de um catálogo frio. É indubitável que os homens elaboraram culturas diferentes por causa do afastamento geográfico, das propriedades do meio e da ignorância que tinham do resto da humanidade; mas isto só seria rigorosamente verdadeiro se cada cultura ou cada sociedade tivesse nascido e se desenvolvido isoladamente de todas as outras. Ora, este não é nunca o caso, à exceção talvez de exemplos raros, como o caso dos tasmanianos (e lá, também, por um período limitado). Jamais as sociedades humanas estão sós; quando parecem mais separadas, ainda o é sob a forma de grupos ou feixes. Assim, não é exagerado supor que as culturas norte-americanas e sul-americanas tiveram seu contato rompido com o resto do mundo durante muitas dezenas de milhares de anos. Mas este grande fragmento destacado da humanidade consistia numa multidão de sociedades, grandes e pequenas, que tinham entre si contatos muito estreitos. E, ao lado das diferenças devidas ao isolamento, existem aquelas, também muito importantes, devidas à proximidade: desejo de se oporem, de se distinguirem, de serem elas mesmas. Muitos costumes nasceram,não de uma necessidade interna ou acidente favorável, mas apenas da vontade de não permanecer atrasado em relação a um grupo vizinho, que submetia a normas precisas um domínio de pensamento ou de atividade, cujas regras ainda não se havia pensado em editar. Por conseguinte, a diversidade das culturas humanas não nos deve levar a uma observação fragmentadora ou fragmentada. Ela é menos função do isolamento dos grupos que das relações que os unem.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. In: *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976 (p. 331-333).

EXERCÍCIOS:

1) O conceito de etnia veio a substituir o de raça, pois:

a) era uma necessidade de modernização dos referenciais conceituais tradicionais das ciências a partir dos movimentos sociais da década de 1960.

b) as mudanças políticas do séc. XX que trouxeram a hegemonia norte-americana impediram a continuidade do uso do conceito de raça, pois tratava-se de uma teoria européia.

c) não existe base científica que comprove a validade do uso do conceito de raça, e os abusos ideológicos de povos dominantes que o utilizaram como justificativa histórica para subjugar e exterminar povos, trataram de bani-lo.

d) o conceito de etnia faz parte do senso comum, sendo melhor interpretado que o conceito de raça.

e) a identidade racial é um conceito menos abrangente que o de identidade étnica; apesar do primeiro ser mais explicativo, considera-se menos útil da perspectiva antropológica, daí a preferência pelo conceito de etnia.

2) O ato de forçar a um grupo a adotar a cultura dominante, está associado a:

a) atribuição de identidade cultural autêntica.

b) é uma forma de aculturação como tentativa de modernização cultural;

c) conflito étnico ou conflito de identidade.

d) característica das relações entre diferentes culturas.

e) atitude anti-etnocêntrica.

3) A prática do preconceito étnico é comum e tem sido determinantemente combatida e desacreditada principalmente pelas ciências humanas, como forma de convivência no mundo contemporâneo. À prática do preconceito podemos associar corretamente os conceitos de:

a) relativismo cultural e integração cultural;

b) tolerância interétnica e diversidade cultural;

c) intolerância interétnica; etnocentrismo; estereótipo;

d) multiculturalismo e identidade racial;

e) identidade contrastiva e identidade relacional.

4) A prática do preconceito étnico é comum e tem sido determinantemente combatida e desacreditada principalmente pelas ciências humanas, como forma de convivência no mundo contemporâneo. À prática do combate ao preconceito dentro das ciências humanas podemos associar corretamente os conceitos de:

a) relativismo cultural e diversidade étnica;

b) tolerância interétnica e diversidade cultural;

c) intolerância interétnica; etnocentrismo; estereótipo;

d) multiculturalismo e identidade racial;

e) identidade contrastiva e identidade relacional.

5) Sobre o relativismo cultural, é correto afirmar:

a) É uma forma de encarar a diversidade cultural rejeitando qualquer etnocentrismo, ao propor que a cada cultura corresponde uma lógica própria, e que devemos respeitar o ponto de vista de seus indivíduos, sem tentar impor rótulos.

b) É uma teoria baseada nos princípios estruturalistas desenvolvidos por Lévi-Strauss, que defende que não há nenhuma característica universal que iguale o ser humano.

c) O relativismo defende que todas as culturas tendem a se assemelhar com o passar do tempo, e que ao difundir nossos hábitos estamos colaborando com esse processo.

d) Deriva das concepções antropológicas que defendem que existe uma única cultura que deu origem a todas as outras.

e) É uma teoria profundamente influenciada pelo evolucionismo e que defende privilégios às culturas mais avançadas.

6) A incapacidade de aceitar a visão de mundo de outra cultura como válida, correta ou aceitável está associado ao que segue:

a) política de reparação.

b) etnocentrismo.

c) socialização.

d) relativismo cultural.

e) política afirmativa.

7) Podemos apontar como exemplos de "políticas afirmativas" para resgatar a condição social de um grupo dentro de uma sociedade que praticou exploração e preconceito contra uma etnia:

a) mudanças no currículo educacional que valorizem a experiência histórica desse grupo; instituição de cotas para acesso ao ensino público superior; valorização de sua cultura.

b) obrigatoriedade de frequência a escolas de uso exclusivo de indivíduos dessa etnia; proibição de casamentos interraciais para garantir a integridade étnica de cada grupo.

c) instituição de modelos de comportamento aceitáveis para que os indivíduos desse grupo se sintam mais integrados à sociedade; banir o uso de imagens dos indivíduos desse grupo étnico em publicidade e livros didáticos; tornar obrigatório o uso de vestimentas étnicas.

d) utilizar com maior frequência imagens dos indivíduos desse grupo étnico em publicidade e livros didáticos; legalizar práticas criminosas de grupos radicais que se supõem defensores de direitos étnicos.

e) conscientizar toda a população da necessidade do convívio étnico baseado na democracia e direitos plenos; atribuir privilégios legais aos indivíduos das etnias em desvantagem social em todas as instâncias da vida coletiva.

8) Das situações abaixo, assinale aquela que tem relação com o conceito de RELATIVISMO CULTURAL:

a) estabelecer um modelo de sociedade ideal baseado na experiência de uma nação bem sucedida economicamente no cenário mundial e tentar reproduzir seu modo de vida e seus valores;

b) recusar idéias, valores e hábitos de um grupo étnico considerado inferior e aceitar as de grupos étnicos considerados superiores.

c) julgar uma cultura a partir de seus próprios valores e hábitos, e não a partir de valores dominantes de uma cultura que se impõe sobre as demais.

d) aceitar qualquer tipo de imposição de uma cultura alheia como forma de mostrar capacidade de se colocar no lugar do outro.

e) socializar adequadamente os indivíduos de uma cultura dentro dos padrões esperados de comportamento para que todos se sintam incluídos.

9) Em seu texto "O etnocentrismo", Claude Lévi-Strauss afirma que é muito antiga a atitude que "consiste em repudiar pura e simplesmente as formas culturais, morais, religiosas, sociais e estéticas mais afastadas daquelas com que nos identificamos".

A respeito do comportamento etnocêntrico, assinale a alternativa INCORRETA :

a) Consiste numa visão de mundo em que nosso próprio grupo é tomado como centro de tudo e todos os outros são pensados e sentidos através de nossos valores, nossos modelos, e nossas definições do que é a existência.

b) As apreciações negativas dos padrões culturais dos povos diferentes nunca foram utilizadas para justificar a violência praticada contra "o outro".

c) É uma atitude universal, pois todos os indivíduos crêem que a própria sociedade é o centro da humanidade, ou mesmo a sua única expressão.

d) Significa a supervalorização da própria cultura em detrimento das demais.

e) A propensão em considerar o nosso modo de vida como o mais natural e o mais correto pode levar a numerosos conflitos sociais, tais como a xenofobia, o racismo, as guerras étnicas, o preconceito e os estigmas, a segregação e a discriminação baseadas na raça, na etnia, no gênero, na idade ou na classe social.

10) ***"Em 1991, o então presidente americano, Bush, ansioso por restaurar uma maioria conservadora na Suprema Corte americana, encaminhou a indicação de Clarence Thomas, um juiz negro de visões políticas conservadoras. No julgamento de Bush, os eleitores brancos (que podiam ter preconceitos em relação a um juiz negro) provavelmente apoiariam Thomas porque ele era conservador em termos de legislação de igualdade de direitos, enquanto os eleitores negros (que apóiam políticas liberais em questões de raça) apoiariam Thomas porque ele era negro".***

Com base no texto, o que está presente nas intenções de Bush?

Assinale a alternativa que mais diretamente se relaciona ao texto:

a) O jogo político estratégico de conquista de poder.

b) Uma manifestação política com base no jogo das identidades.

c) A necessidade de construir a igualdade de raça na Suprema Corte americana.

d) Uma manifestação de demonstração de que em seu governo não havia preconceito de raça.

e) A necessidade de atender os políticos conservadores e os políticos liberais

11) Quando um Estado se propõe a colocar em prática um conjunto de ações políticas dirigidas à correção de desigualdades raciais e sociais, é corretamente denominado de:

a) Concepção etnocêntrica de sociedade com políticas moderadoras.

b) Políticas de identidade baseadas em padrões raciais.

c) Políticas de reparações que formam programas de ações afirmativas.

d) Conjunto de políticas de Estado raciais.

e) Multiculturalismo racial baseado em programas de privilégios sociais.

12) As apreciações negativas dos padrões culturais dos povos diferentes foram muitas vezes em nossa história utilizadas para justificar a violência praticada contra "o outro".

Esse tipo de comportamento é conceituado pela Antropologia como:

a) Etnocentrismo.

b) Relativismo cultural.

c) Diversidade étnico-cultural.

d) Multiculturalismo.

e) Políticas afirmativas e de reparação.

13) A cultura humana possui como características fundamentais que a diferencia dos hábitos e comportamentos que as demais espécies desenvolvem. Entre essas características é correto apontar:

a) a flexibilidade perante o mundo; os grupos humanos mais evoluídos dominam a natureza e os outros grupos humanos dependem dos instintos.

b) a imobilidade de seus elementos; uma vez que certo comportamento cultural é estabelecido não pode ser transformado, com risco de barrar a evolução humana.

c) a capacidade de simbolizar o mundo através da linguagem; a troca de experiências e idéias; o pensamento abstrato e o aprendizado.

d) a possibilidade de dominar uns aos outros, organizando grupos com uma hierarquia rígida; isto é o que nos permite evoluir.

e) a vantagem do comportamento que elimina a necessidade de sobrevivência baseada nos instintos, e em seu lugar coloca a necessidade de sobrevivência baseada na evolução de nossa espécie.

14) "A população européia tem por característica a frieza nas relações sociais, enquanto no Brasil a população é conhecida pelo seu calor humano. Esta divergência cultural

entre as populações européias e os brasileiros pode ser explicada pelas diferenças climáticas: as regiões frias determinam pessoas mais sérias e rígidas, enquanto o clima tropical favorece a alegria, a sensualidade e a descontração de nosso povo." Nestes fragmentos de afirmações podemos identificar idéias provenientes do:

a) determinismo geográfico;

b) determinismo biológico;

c) determinismo cultural;

d) determinismo histórico;

e) determinismo psicológico.

15) Analise os exemplos abaixo. Escolha os exemplos que <u>CARACTERIZEM AS IDÉIAS DO DETERMINISMO BIOLÓGICO</u>, muito presente em nosso dia-a-dia:

I. Há algumas profissões que são exclusivamente masculinas já que as mulheres não possuem força física para executá-las como, por exemplo, ser peão de fazenda;
II. A amamentação é tipicamente feminina, em nenhum lugar do mundo isto ocorre de outra maneira. Esta função é feminina e intransferível;
III. As crianças e adolescentes com dificuldades escolares não aprendem porque são imaturas psicologicamente;
IV. A maioria dos homens tem relações heterossexuais por uma questão educacional, religiosa, isto é, por questões histórico-culturais, e não em função do aparelho reprodutor masculino ou por questões hormonais;
V. Em climas frios, os indivíduos são mais produtivos.

a) As frases I, II e IV;

b) As frases II, III e IV;

c) As frases I e II;

d) As frases I, III e V;

e) As frases III, IV e V.

16) Leia o texto abaixo, que se encontra incompleto, contendo três lacunas:

Desde a Antigüidade os homens preocupam-se com a diversidade de modos de comportamento existentes entre os diferentes povos e tentam explicar tais diferenças, a partir das diferenças genéticas, hereditárias, raciais e também a partir das variações dos ambientes físicos. Porém as diferenças de comportamento entre os homens não podem ser explicadas pelas diversidades biológicas ou geográficas: tanto o _____ como o _____ são incapazes de explicar as diferenças entre os homens. Segundo a Antropologia, o comportamento dos indivíduos depende de um aprendizado que se realiza desde a infância, na cultura a que estão inseridos - um processo denominado _____.

Quais são os termos que completam na seqüência o parágrafo acima de modo correto?

a) antropólogo; sociólogo; etnocentrismo

b) determinismo biológico; determinismo geográfico; endoculturação.

c) social; cultural; antropologia.

d) determinismo biológico; etnocentrismo; cultura.

e) estruturalismo; etnocentrismo; relativismo.

17) Um menino e uma menina agem diferentemente em função de seus hormônios, e não em decorrência de uma educação diferenciada. A esse tipo de afirmação está corretamente associado o que se segue:

a) Determinismo biológico;

b) Endoculturação (que é a educação dentro de uma cultura);

c) Evolucionismo;

d) Determinismo Geográfico;

e) Etnocentrismo.

18) Um menino e uma menina agem diferentemente em decorrência de uma educação diferenciada juntamente com seus hormônios, e não apenas em função dos hormônios; ou seja, de sua própria natureza. A esse tipo de afirmação está corretamente associado o que se segue:

a) Determinismo biológico;

b) Endoculturação (que é a educação dentro de uma cultura);

c) Evolucionismo;

d) Determinismo Geográfico;

e) Etnocentrismo.

19) Leia a seguinte frase de Roque de B. LARAIA, em seu livro "Cultura – um conceito antropológico":

"As diferenças existentes entre os homens, portanto, não podem ser explicadas em termos das limitações que lhes são impostas pelo seu aparato biológico ou pelo seu meio ambiente. A grande qualidade da espécie humana foi a de romper com suas próprias limitações: um animal frágil, provido de insignificante força física, dominou toda a natureza e se transformou no mais temível dos predadores. Sem asas, dominou os ares. Sem guelras ou membranas próprias, conquistou os mares. Tudo isto porque difere dos outros animais por ser o único que possui cultura." (LARAIA, p. 24). Nesta frase, o autor explica o que segue:

a) que concorda com a tese do determinismo geográfico.

b) que concorda que a evolução humana resultou em nossa incapacidade de adaptação a novos meios.

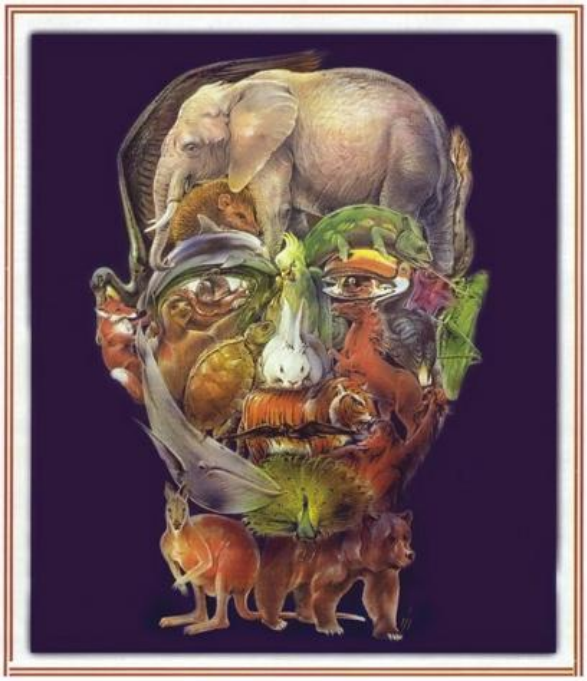
c) que discorda que houve evolução humana, mas apenas adaptação a novos meios.

d) que discorda da tese do determinismo geográfico.

e) que concorda parcialmente com a tese da evolução baseada na seleção dos mais aptos a sobreviver em climas extremos.

20) "Quando o homem não trata bem a natureza, a natureza não trata bem o homem."

Essa afirmativa reitera a necessária interação das diferentes espécies, representadas na imagem a seguir.



Depreende-se dessa imagem a:

a) atuação do homem na clonagem de animais pré-históricos.

b) exclusão do homem na ameaça efetiva à sobrevivência do planeta.

c) ingerência do homem na reprodução de espécies em cativeiro.

d) mutação das espécies pela ação predatória do homem.

e) responsabilidade do homem na manutenção da biodiversidade.

21) Em 1871, TYLOR definiu cultura como sendo todo o comportamento aprendido, tudo aquilo que independe de uma transmissão genética. Além dessa definição, encontramos frases em nosso dia-a-dia que definem cultura como: "fulano tem muita cultura".

Essas duas formas de definir cultura podem ser corretamente colocadas da seguinte maneira:

a) ambas são idênticas, pois afirmam que a diferença de comportamento entre cada indivíduo é resultado de suas características inatas – que nascem com os indivíduos.

b) elas definem fenômenos diferentes. A primeira frase diz respeito à evolução biológica da humanidade, enquanto a segunda fala da evolução cultural de uma pessoa.

c) ambas mencionam a importância dos processos de aprendizado, mas no caso de Tylor é um conceito científico que pode ser aplicado universalmente, e no segundo caso, há uma tentativa de diferenciar as pessoas, e é de uso do senso comum.

d) essas definições se preocupam em demonstrar a importância da transmissão de conhecimentos através do perfil genético de um grupo social ou mesmo de um indivíduo.

e) essas frases definem fenômenos relacionados com a maior ou menor capacidade de transmitir e receber conhecimentos, ou seja, explica como em algumas culturas existe mais educação e em outras menos.

22) Alfred KROEBER afirma que existe uma diferença muito grande entre a evolução biológica dos animais e do ser humano. Para fundamentar sua idéia, ele cita o fato que os ursos polares desenvolveram ao longo de muitas gerações grossas camadas de pelos para sobreviver ao clima de seu meio ambiente, enquanto o ser humano ao invés de desenvolver pelos, utiliza roupas e cobertas. Ao realizar essa comparação, o autor está:

a) demonstrando a importância da superioridade humana em relação aos outros animais, uma vez que nossa espécie é capaz de se adaptar a qualquer meio ambiente.

b) demonstrando a inferioridade da espécie humana, que depende dos recursos extra-orgânicos (exteriores ao corpo) para sobreviver, enquanto os outros animais são capazes de desenvolver características ideais de adaptação.

c) ressaltando as diferenças entre animais e seres humanos, baseando-se em conceitos exclusivos da biologia; essa ciência é a única a definir de forma coerente e correta essa diferença.

d) demonstrando que a evolução biológica do ser humano é diferente, pois nossa espécie não necessitou de uma adaptação biológica aos diferentes meios. A cultura se mostrou como uma forma de adaptação ainda melhor e superior, pois possibilita a adaptação a qualquer ambiente sem necessidade da lenta adaptação genética.

e) afirmando que apenas com a cultura é possível uma espécie evoluir; como os animais não utilizam a cultura, eles não evoluem.

23) Leia esse trecho do livro CULTURA – um conceito antropológico (LARAIA, R. B, pgs. 33-34**) e responda de acordo com a alternativa correta:**

"Uma série de estudiosos tentou analisar, sob esse prisma, o desenvolvimento das instituições sociais, buscando no passado as explicações para os procedimentos sociais da atualidade. (...) por detrás de cada um destes estudos predominava, então, a idéia de que a cultura desenvolve-se de maneira uniforme, de tal forma que era de se esperar que cada sociedade percorresse as etapas que já tinham sido percorridas pelas ' sociedades mais avançadas'."

Esse trecho descreve corretamente a seguinte teoria:

a) relativismo cultural.

b) progresso cultural.

c) socialização.

d) evolucionismo social.

e) desenvolvimento padrão.

24) Chamamos de DIVERSIDADE CULTURAL o processo descrito corretamente como se segue:

a) a cada sociedade humana corresponde um diferente padrão de comportamento, técnicas de sobrevivência e trabalho, valores, tradições e hábitos.

b) uma mesma sociedade se transforma ao longo do tempo, de forma que cada geração tem uma experiência diferente de vida.

c) o meio ambiente determina as características de uma cultura.

d) a herança genética determina as características de uma cultura.

e) todas as sociedades humanas podem ser consideradas e classificadas a partir de seu grau de evolução material e tecnológica.

25) Entre as muitas teorias modernas sobre a cultura, o livro de LARAIA, "Cultura – um conceito antropológico", na pg. 62 destaca a de Clifford GEERTZ, através do trecho que se segue:

"Assim, para Geertz, todos os homens são geneticamente aptos para receber um programa [um conjunto de mecanismos de controle, planos, receitas, regras e instruções que governam nosso comportamento concreto], e este programa é o que chamamos de cultura." Com essa definição de Geertz, é correto afirmar:

a) a cultura é resultado de uma herança genética.

b) qualquer criança está apta a ser socializada em qualquer cultura existente.

c) os modelos culturais variam tanto que é impossível uma criança receber a cultura de outro lugar durante sua vida.

d) os mecanismos de controle social nos tornam aptos a receber qualquer programa biológico.

e) não podemos determinar como cada indivíduo vai agir dentro de sua cultura, pois seu programa pode ser diferente do que controla os outros.

26) De acordo com o pensamento predominante na Antropologia, a partir da obra de Alfred KROEBER, é correto afirmar que para a espécie humana existem coisas como instinto materno, instinto sexual, instinto filial, instinto de conservação?

a) Sim, pois qualquer espécie viva possui esses instintos e age orientado por eles, e isto não é diferente com a nossa espécie.

b) Não, uma vez que o ser humano evolui, deixa de utilizar os instintos em seu comportamento cotidiano.

c) Sim, temos inúmeros exemplos capazes de demonstrar que o ser humano, em situações limite sempre vai agir de acordo com seus instintos, esquecendo completamente as orientações de ordem técnica, moral, das tradições, das crenças ou de qualquer tipo de ética e valores de sua própria cultura.

d) Não, pois em cada cultura a reação a situações pode variar imensamente, e as soluções culturais podem ser mais importantes que as instintivas, como no caso dos filhos esquimós que levam seus velhos pais para as planícies para que sejam devorados por ursos.

e) Não, pois os instintos interferem apenas no comportamento de indivíduos isolados, que não dependem de um grupo social.

27) Muito antes do surgimento da Antropologia, havia um debate sobre os elementos que diferenciam o comportamento humano dos demais animais. Jean Jacques Rousseau, em 1775, defende a seguinte idéia:

a) que o ser humano se diferencia das demais espécies porque é superior biologicamente; possui inteligência, capacidades de uso da razão, e também habilidades motoras para fabricar instrumentos.

b) a diferença, para Rousseau está baseada no fato do ser humano ter alma, pois é a única espécie capaz de reconhecer a criação divina.

c) somos todos dependentes de um governo centralizado que mantenha o comportamento baseado em regras, leis e normas; a moral é o que diferencia o ser humano das demais espécies.

d) o que nos faz diferentes é nossa racionalidade e a cultura letrada, erudita.

e) o papel central na transformação de nossa espécie de animais em seres humanos se deve à educação, sem a qual não seríamos muito diferentes das demais espécies.

28) A palavra "cultura" foi utilizada ao longo da história com muitos significados que divergem conforme o uso local. Dentre os vários exemplos que podem ser apontados, o que mais se aproxima da idéia de um conjunto de costumes característicos de um povo e suas tradições, é o que se segue:

a) o uso francês da palavra cultura associado ao cultivo do conhecimento.

b) o uso original da palavra cultura associado à capacidade humana de aperfeiçoar as espécies.

c) o uso alemão da palavra cultura associado à nação como representante de um povo em especial.

d) o uso atual do senso-comum que associa cultura a educação refinada.

e) o uso científico da palavra cultura associado ao costume de cultivar espécies diferentes.

29) Sobre a frase de Franz Boas citada a seguir, responda o que se pede abaixo.

"A cultura inclui todas as manifestações dos hábitos sociais de uma comunidade, as reações do indivíduo na medida em que são afetadas pelos costumes do grupo em que vive, e os produtos das atividades humanas na medida em que são determinados por tais costumes".

De acordo com o autor, os indivíduos se relacionam com a sociedade de acordo com a seguinte característica:

a) As reações de cada um de nós é resultado das atividades humanas e dos produtos que cada uma é capaz de realizar;

b) Cada cultura é afetada de forma diferente pelas atividades individuais; por isso não é possível reagir às suas influências;

c) Ao reagir contra as influências dos costumes de seu grupo, o indivíduo pode deixar de ser determinado por ele;

d) Os indivíduos reagem à sua cultura conforme são influenciados por ela;

e) A cultura pode ser afetada pelas reações dos indivíduos, mas estes também são afetados pelos costumes do grupo.

30) A definição do conceito de cultura por Edward TYLOR é a que se segue: "um conjunto complexo que inclui os conhecimentos, as crenças, a arte, a lei, a moral, os costumes e todas as outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro de uma sociedade". Nesse autor, o que está enfatizado sobre o conceito de cultura, é que:

a) a cultura é algo complexo que não pode ser explicado completamente;

b) que as crenças e o conhecimento de uma sociedade dependem das capacidades de cada um;

c) que a cultura é definida como resultado de uma aquisição, portanto, não é inata;

d) como membros de uma sociedade adquirimos outros hábitos e capacidades;

e) ao incluir os conhecimentos, a arte, as crenças e a moral podemos explicar nossas capacidades conforme o conjunto da sociedade.

31) Para o senso comum, definir cultura está freqüentemente associada com o que segue:

a) os hábitos de um povo que podem influenciar o comportamento individual;

b) uma forma de diferenciar pessoas que receberam educação letrada das que não a receberam;

c) comparar hábitos de diferentes povos para poder compreender o ser humano;

d) praticar sistematicamente o preconceito para evitar influências culturais alheias;

e) considerar como válido o senso científico que utiliza esse conceito.

32) A maior parte de nossa comunicação diária tem como finalidade narrar, descrever, lembrar, conceituar, coisas que não estão presentes. Ao fazer isso, retiramos todas as coisas de seus contextos originais, que não pode ser reproduzido em toda a sua riqueza e complexidade, e escolhemos alguns de seus aspectos a serem ressaltados.

Assim é que nós SIMBOLIZAMOS as experiências vividas.

De acordo com a afirmação acima, assinale a frase que expressa a simbolização das experiências vividas através da percepção sensível do mundo (= quando prestamos atenção ao mundo a partir de nossa sensibilidade e não apenas com a capacidade racional):

a) É preciso relativizar as experiências da diversidade cultural para compreender a dinâmica do contato étnico, por isso sempre que nos deparamos com o diferente procuramos uma atitude sem preconceito;

b) Para demarcar a passagem das estações do ano muitos povos mantêm festas tradicionais com espírito comemorativo, principalmente relacionadas ao cultivo de alimentos – festa da primavera, festa do milho, festa da uva, podem ser exemplos;

c) Há muitos séculos o ser humano tem se deparado com as questões sobre a essência do conhecimento;

d) Em todos os lugares onde um grupo humano fixa residência, há necessidade de gerar recursos de sobrevivência utilizando o meio ambiente, por isso utilizamos apenas o necessário de forma sustentável e planejada;

e) Quando se forma uma tempestade há possibilidade da ocorrência de raios e trovões.

33) A teoria de Alfred KROEBER acentua a importância de considerar a cultura como um aspecto SUPERORGÂNICO na evolução do ser humano como espécie. Isso está corretamente relacionado com a seguinte afirmação:

a) Existe diversidade cultural porque o aspecto orgânico do povo que compõe cada cultura é igualmente diverso;

b) O prefixo super, relacionado ao orgânico procura enfatizar que o ser humano é uma espécie organicamente superior às demais, por isso desenvolve cultura;

c) Procura ressaltar o fato que o ser humano desenvolve soluções de adaptação ao meio através de recursos extra orgânicos, ou seja, a cultura, por isso se diferencia das demais espécies que dependem totalmente dos mecanismos orgânicos necessários para a evolução;

d) Para ela a cultura depende da capacidade de cada povo desenvolver um superorganismo que o possibilite se adaptar a qualquer meio ambiente;

e) Concorda com a tese do determinismo biológico que defende que o comportamento de um povo está determinado por suas características orgânicas.

34) O uso cultural dos símbolos como forma de comunicação depende da rotinização dos significados atribuídos a cada um deles (= tornar rotineiro). Essa afirmação está:

a) correta, pois apenas utilizamos símbolos em hábitos rotineiros como os rituais através dos quais expressamos as nossas crenças;

b) errada, uma vez que os símbolos não dependem da rotinização, e sim das tradições de um povo;

c) correta, pois os símbolos são uma construção cultural e não um conteúdo inato, por isso os símbolos dependem do aprendizado e do uso rotineiro para serem compreendidos;

d) dependendo do contexto a afirmação pode estar correta ou errada; está correta apenas quando nos referimos aos símbolos como forma de comunicação e está errada quando nos referimos aos símbolos como recurso para os indivíduos poderem se relacionar uns com os outros;

e) errada, os símbolos dependem apenas de sua coerência uns com os outros e seus significados são sempre óbvios, evidentes.

35) Assinale a frase abaixo que corresponde corretamente à teoria da cultura como sistema adaptativo:

a) A tecnologia, a economia de subsistência e os elementos da organização social diretamente ligada à produção constituem-se em respostas culturais possíveis de uma comunidade ao meio ambiente;

b) A cultura é um sistema simbólico resultante da criação acumulativa da mente humana, sendo exemplos dos domínios culturais o mito, a arte, o parentesco e a linguagem;

c) O pensamento humano está submetido a regras inconscientes, que são um conjunto de princípios que controlam as manifestações empíricas de um dado grupo;

d) A cultura é um conjunto de mecanismos de controle, planos, receitas, regras e instruções que governam o comportamento;

e) A cultura é um sistema de símbolos e significados, compreendendo categorias ou unidades e regras sobre relações e modos de comportamento.

O QUE É ETNOCENTRISMO

Everardo P. Guimarães Rocha

PENSANDO EM PARTIR

Etnocentrismo é uma visão do mundo onde o nosso próprio grupo é tomado como centro de tudo e todos os outros são pensados e sentidos através dos nossos valores, nossos modelos, nossas definições do que é a existência. No plano intelectual, pode ser visto como a dificuldade de pensarmos a diferença; no plano afetivo, como sentimentos de estranheza, medo, hostilidade, etc.

Perguntar sobre o que é etnocentrismo é, pois, indagar sobre um fenômeno onde se misturam tanto elementos intelectuais e racionais quanto elementos emocionais e afetivos. No etnocentrismo, estes dois planos do espírito humano – sentimento e pensamento – vão juntos compondo um fenômeno não apenas fortemente arraigado na história das sociedades como também facilmente encontrável no dia-a-dia das nossas vidas.

Assim, a colocação central sobre o etnocentrismo pode ser expressa como a procura de sabermos os mecanismos, as formas, os caminhos e razões, enfim, pelos quais tantas e tão profundas distorções se perpetuam nas emoções, pensamentos, imagens e representações que fazemos da vida daqueles que são diferentes de nós. Este problema não é exclusivo de uma determinada época nem de uma única sociedade. Talvez o etnocentrismo seja, dentre os fatos humanos, um daqueles de mais unanimidade.

Como uma espécie de pano de fundo da questão etnocêntrica está a experiência de um choque cultural. De um lado, conhecemos um grupo do “eu”, o “nosso” grupo, que come igual, veste igual, gosta de coisas parecidas, conhece problemas do mesmo tipo, acredita nos mesmos deuses, casa igual, mora no mesmo estilo, distribui o poder da mesma forma, empresta à vida significados em comum e procede, por muitas maneiras, semelhantemente. Aí, então, de repente, nos deparamos com um “outro”, o grupo do “diferente” que, às vezes, nem sequer faz coisas como as nossas ou quando as faz é de forma tal que não reconhecemos como possíveis. E, mais grave ainda, este “outro” também sobrevive à sua maneira, gosta dela, também está no mundo e, ainda que diferente, também exista.

Este choque gerador do etnocentrismo nasce, talvez, na constatação das diferenças. Grosso modo, um mal-entendido sociológico. A diferença é ameaçadora porque fere nossa própria identidade cultural. O monólogo etnocêntrico pode, pois, seguir um caminho lógico mais ou menos assim: Como aquele mundo de doidos pode funcionar? Espanto! Como é que eles fazem? Curiosidade perplexa? Eles só podem estar errados ou tudo o que eu sei está errado! Dúvida ameaçadora?! Não, a vida deles não presta, é selvagem, bárbara, primitiva! Decisão hostil!

O grupo do “eu” faz, então, da sua visão a única possível ou, mais discretamente se for o caso, a melhor, a natural, a superior, a certa. O grupo do “outro” fica, nessa lógica, como sendo engraçado, absurdo, anormal ou ininteligível. Este

processo resulta num considerável reforço da identidade do “nosso” grupo. No limite, algumas sociedades chamam-se por nomes que querem dizer “perfeitos”, “excelentes” ou, muito simplesmente, “ser humano” e ao “outro”, ao estrangeiro, chamam, por vezes, de “macacos da terra” ou “ovos de piolho”. De qualquer forma, a sociedade do “eu” é a melhor, a superior. É representada como o espaço da cultura e da civilização por excelência. É onde existe o saber, o trabalho, o progresso. A sociedade do “outro” é atrasada. É o espaço da natureza. São os selvagens, os bárbaros. São qualquer coisa menos humanos, pois, estes somos nós. O barbarismo evoca a confusão, a desarticulação, a desordem. O selvagem é o que vem da floresta, da selva que lembra, de alguma maneira, a vida animal. O “outro” é o “aquém” ou o “além”, nunca o “igual” ao “eu”.

O que importa realmente, neste conjunto de idéias, é o fato de que, no etnocentrismo, uma mesma atitude informa os diferentes grupos. O etnocentrismo não é propriedade de uma única sociedade, apesar de que, na nossa, revestiu-se de um caráter ativista e colonizador com os mais diferentes empreendimentos de conquista e destruição de outros povos.

A atitude etnocêntrica tem, por um lado, um correlato bastante importante e que talvez seja elucidativo para a compreensão destas maneiras exacerbadas e até cruéis de encarar o “outro”. Existe realmente, paralelo à violência que a atitude etnocêntrica encerra, o pressuposto de que o “outro” deva ser alguma coisa que não desfrute da palavra para dizer algo de si mesmo.

Creio que é necessário examinar isto melhor e vou fazê-lo através de uma pequena estória que me parece exemplar.

Ao receber a missão de ir pregar junto aos selvagens um pastor se preparou durante dias para vir ao Brasil e iniciar no Xingu seu trabalho de evangelização e catequese. Muito generoso, comprou para os selvagens contas, espelhos, pentes, etc.; modesto, comprou para si próprio apenas um moderníssimo relógio digital capaz de acender luzes, alarmes, fazer contas, marcar segundos, cronometrar e até dizer a hora sempre absolutamente certa, infalível. Ao chegar, venceu as burocracias inevitáveis e, após alguns meses, encontrava-se em meio às sociedades tribais do Xingu distribuindo seus presentes e sua doutrinação. Tempos depois, fez-se amigo de um índio muito jovem que o acompanhava a todos os lugares de sua pregação e mostrava-se admirado de muitas coisas, especialmente, do barulhento, colorida e estranho objeto que o pastor trazia no pulso e consultava frequentemente. Um dia, por fim, vencido por insistentes pedidos, o pastor perdeu seu relógio dando-o, meio sem jeito e a contragosto, ao jovem índio.

A surpresa maior estava, porém, por vir. Dias depois, o índio chamou-o apressadamente para mostrar-lhe, muito feliz, seu trabalho. Apontando seguidamente o galho superior de uma árvore altíssima nas cercanias da aldeia, o índio fez o pastor divisar, não sem dificuldade, um belo ornamento de penas e contas multicolores tendo no centro o relógio. O índio queria que o pastor compartilhasse a alegria da beleza transmitida por aquele novo e interessante objeto. Quase indistinguível em meio às penas e contas e, ainda por cima, pendurado a vários metros de altura, o relógio, agora mínimo e sem nenhuma função, contemplava o sorriso inevitavelmente amarelo no rosto do pastor. Fora-se o relógio.

Passados mais alguns meses o pastor também se foi de volta para casa. Sua tarefa seguinte era entregar aos superiores seus relatórios e, naquela manhã, dar uma revisada na comunicação que iria fazer em seguida aos seus colegas em congresso sobre evangelização. Seu tema: “A catequese e os selvagens”. Levantou-se, deu uma olhada no relógio novo, quinze para as dez. Era hora de ir. Como que buscando uma

inspiração de última hora examinou detalhadamente as paredes do deu escritório. Nelas, arcos, flechas, tacapes, bordunas, cocares, e até uma flauta formavam uma bela decoração. Rústica e sóbria ao mesmo tempo, trazia-lhe estranhas lembranças. Com o pé na porta ainda pensou e sorriu para si mesmo. Engraçado o que aquele índio foi fazer com o meu relógio.

Esta estória, não necessariamente verdadeira, porém, de toda evidência, bastante plausível, demonstra alguns dos mais importantes sentidos da questão do etnocentrismo.

Em primeiro lugar, não é necessário ser nenhum detetive ou especialista em Antropologia Social (ou ainda pastor) para perceber que, neste choque de culturas, os personagens de cada uma delas fizeram, obviamente, a mesma coisa. Privilegiaram ambos as funções estéticas, ornamentais, decorativas de objetos que, na cultura do "outro", desempenhavam funções que seriam principalmente técnicas. Para o pastor, o uso inusitado do seu relógio causou tanto espanto quanto o que causaria ao jovem índio conhecer o uso que o pastor deu a seu arco e flecha. Cada um "traduziu" nos termos de sua própria cultura o significado dos objetos cujo sentido original foi forjado na cultura do "outro". O etnocentrismo passa exatamente por um julgamento do valor da cultura do "outro" nos termos da cultura do grupo do "eu".

Em segundo lugar, esta estória representa o que se poderia chamar, se isso fosse possível, de um etnocentrismo "cordial", já que ambos – o índio e o pastor – tiveram atitudes concretas sem maiores conseqüências. No mais das vezes, o etnocentrismo implica uma apreensão do "outro" que se reveste de uma forma bastante violenta. Como já vimos, pode colocá-lo como "primitivo", como "algo a ser destruído", como "atraso ao desenvolvimento" (fórmula, aliás, muito comum e de uso geral no etnocídio, na matança dos índios).

Assim, por exemplo, um famoso cientista do início do século vinte, Hermann von Ihering, diretor do Museu Paulista, justificava o extermínio dos índios Caingangue por serem um empecilho ao desenvolvimento e à colonização das regiões do sertão que eles habitavam. Tanto no presente como no passado, tanto aqui como em vários outros lugares, a lógica do extermínio regulou, infinitas vezes, as relações entre a chamada "civilização ocidental" e as sociedades tribais. Isso lembra o comentário, tristemente exemplar, de uma criança de um grande centro urbano que, de tanto ouvir absurdos sobre o índio, seja em casa, seja nos livros didáticos, seja na indústria cultural, acabou por defini-los dizendo: "o índio é o maior amigo do homem".

Em terceiro lugar, a estória ainda ensina que o "outro" e sua cultura, da qual falamos na nossa sociedade, são apenas uma representação, uma imagem distorcida que é manipulada como bem entendemos. Ao "outro" negamos aquele mínimo de autonomia necessária para falar de si mesmo. Tudo se passa como se fôssemos autores de filmes e livros de ficção científica onde podemos falar e pensar o quanto é cruel, grotesca e monstruosa uma civilização de marcianos que capturou nosso foguete. Também, porque somos os autores destes filmes e livros, nada nos impede de criarmos um marciano simpático, inteligente e superpoderoso que com incrível perícia salva a Terra de uma colisão fatal com um meteoro gigante. Claro, como o marciano não diz nada, posso pensar dele o que quiser.

Assim, de um ponto de vista do grupo do "eu", os que estão fora podem ser brabos e traiçoeiros bem como mansos e bondosos. Aliás, "brabos" e "mansos" são dois termos que muitas vezes foram empregados no Brasil para designar o "humor" de determinados animais e o "estado" de várias tribos de índios ou de escravos negros.

A figura do louco, por exemplo, na nossa sociedade, é manipulada por uma série de representações que oscilam entre dois pólos, sendo denegrida ou exaltada – como o marciano – ao sabor das intenções que se tenha. Isto não só ao longo da história, mas também em diferentes contextos no presente. A expressão "fulano é muito louco" pode ser elogiosa em certos casos e pejorativa em outros. Em alguns momentos da história o louco foi acorrentado e torturado, em outros, foi feito portador de uma palavra sagrada e respeitada.

Aqueles que são diferentes do grupo do eu – os diversos "outros" deste mundo – por não poderem dizer algo de si mesmos, acabam representados pela ótica etnocêntrica e segundo as dinâmicas ideológicas de determinados momentos.

Na nossa chamada "civilização ocidental", nas sociedades complexas e industriais contemporâneas, existem diversos mecanismos de reforço para o seu estilo de vida através de representações negativas do "outro". O caso dos índios brasileiros é bastante ilustrativo, pois alguns antropólogos estudiosos do assunto já identificaram determinadas visões básicas, determinados estereótipos, que são permanentemente aplicados a estes índios.

Eu mesmo realizei, há alguns anos, um estudo sobre as imagens do índio nos livros didáticos de História do Brasil. Estes livros têm importância fundamental na formação de uma imagem do índio, pois são lidos e, mais ainda, estudados por milhões de alunos pré-universitários nos mais diversos recantos do país. Alguns destes livros alcançam tiragens altíssimas e já tiveram mais de duzentas edições. Através deles circula um "saber" altamente etnocêntrico – honrosas exceções – sobre os índios.

Os livros didáticos, em função mesmo do seu destino e de sua natureza, carregam um valor de autoridade, ocupam um lugar de supostos donos da verdade. Sua informação obtém este valor de verdade pelo simples fato de que quem sabe seu conteúdo passa nas provas. Nesse sentido, seu saber tende a ser visto como algo "rigoroso", "sério" e "científico". Os estudantes são testados, via de regra, em face do seu conteúdo, o que faz com que as informações neles contidas acabem se fixando no fundo da memória de todos nós. Com ela se fixam também imagens extremamente etnocêntricas.

Alguns livros colocavam que os índios eram incapazes de trabalhar nos engenhos de açúcar por serem indolentes e preguiçosos. Ora, como aplicar adjetivos tais como "indolente" e "preguiçosos" a alguém, um ovo ou uma pessoa, que se recuse a trabalhar como escravo, numa lavoura que não é a sua, para a riqueza de um colonizador que nem sequer é seu amigo: antes, muito pelo contrário, esta recusa é, no mínimo, sinal de saúde mental.

Outro fato também interessante é que um número significativo de livros didáticos começa com a seguinte informação: os índios andavam nus. Este "escândalo" esconde, na verdade, a nossa noção absolutizada do que deva ser uma roupa e o que, num corpo, ela deve mostrar e esconder. A estória do nosso amigo missionário serviu para a constatação das dificuldades de definir o sentido de um objeto – o relógio ou o arco – fora dos seus contextos culturais. Da mesma maneira, nada garante que os índios andem nus a não ser a concepção que eles mesmos teriam de nudez e vestimenta.

Assim, como o "outro" é alguém calado, a quem não é permitido dizer de si mesmo, mera imagem sem voz, manipulado de acordo com desejos ideológicos, o índio é, para o livro didático, apenas uma forma vazia que empresta sentido ao mundo

dos brancos. Em outras palavras, o índio é “alugado” na História do Brasil para aparecer por três vezes em três papéis diferentes.

O primeiro papel que o índio representa é no capítulo do descobrimento. Ali, ele aparece como “selvagem”, “primitivo”, “pré-histórico”, “antropófago”, etc. Isto era para mostrar o quanto os portugueses colonizadores eram “superiores” e “civilizados”.

O segundo papel do índio é no capítulo da catequese. Nele o papel do índio é o de “criança”, “inocente”, “infantil”, “almas virgens”, etc., para fazer parecer que os índios é que precisam da “proteção” que a religião lhes queria impingir.

O terceiro papel é muito engraçado. É no capítulo “Etnia brasileira”. Se o índio já havia aparecido como “selvagem” ou “criança”, como iriam falar de um povo – o nosso – formado por portugueses, negros e “crianças” ou um povo formado por portugueses, negros e “selvagens”? Então aparece um novo papel e o índio, num passe de mágica etnocêntrica, vira “corajoso”, “altivo”, cheio de “amor à liberdade”.

Assim são as sutilezas, violências, persistências do que chamamos etnocentrismo. Os exemplos se multiplicam no nosso cotidiano. A “indústria cultural” – TV, jornais, revistas, publicidade, certo tipo de cinema, rádio – está freqüentemente fornecendo exemplos de etnocentrismo. No universo da indústria cultural é criado sistematicamente um enorme conjunto de “outros” que servem para reafirmar, por oposição, uma série de valores de um grupo dominante que se autopromove a modelo de humanidade.

Nossas próprias atitudes frente a outros grupos sociais com os quais convivemos nas grandes cidades são, muitas vezes, repletas de resquícios de atitudes etnocêntricas. Rotulamos e aplicamos estereótipos através dos quais nos guiamos para o confronto cotidiano com as diferenças. As idéias etnocêntricas que temos sobre as “mulheres”, os “negros”, os “empregados”, os “paraíbas de obras”, os “colunáveis”, os “doidões”, os “surfistas”, as “dondocas”, os “velhos”, os “caretas”, os “vagabundos”, os *gays* e todos os demais “outros” com os quais temos familiaridade, são uma espécie de “conhecimento”, um “saber”, baseado em formulações ideológicas, que no fundo transforma a diferença pura e simples num juízo de valor perigosamente etnocêntrico.

Mas, existem idéias que se contrapõem ao etnocentrismo. Uma das mais importantes é a da relativização. Quando vemos que as verdades da vida são menos uma questão de essência das coisas e mais uma questão de posição, estamos relativizando. Quando o significado de um ato é visto não na sua dimensão absoluta, mas no contexto em que acontece, estamos relativizando. Quando compreendemos o “outro” nos seus próprios valores e não nos nossos, estamos relativizando. Enfim, relativizar é ver as coisas do mundo como uma relação capaz de ter tido um nascimento, capaz de ter um fim ou uma transformação. Ver as coisas do mundo como a relação entre elas. Ver que a verdade está mais no olhar do que naquilo que é olhado. Relativizar é não transformar a diferença em hierarquia, em superiores e inferiores ou em bem e mal, mas vê-la na sua dimensão de riqueza por ser diferença.

A nossa sociedade já vem, há alguns séculos, construindo um conhecimento ou, se quisermos, uma ciência sobre diferença ente os seres humanos. Esta ciência chama-se Antropologia Social. Ela, como de resto quase todas as atitudes que temos frente ao “outro”, nasceu marcada pelo etnocentrismo. Ela também possui o compromisso da procura de superá-lo. Diferentemente do saber de “senso comum”, o movimento da Antropologia é no sentido de ver a diferença como forma pela qual os seres humanos deram soluções diversas a limites existenciais comuns. Assim, a

diferença não se equaciona com a ameaça, mas com a alternativa. Ela não é uma hostilidade do “outro”, mas uma possibilidade que o “outro” pode abrir para o “eu”.

Assim, gostaria, agora, de acompanhar alguns movimentos pelos quais passou a Antropologia neste jogo de refletir sobre a diferença. Entender alguns movimentos deste jogo é acompanhar a superação do etnocentrismo na arena do intelecto e da razão e na arena da emoção e do sentimento. Acredito até que, num certo nível, esta superação que ocorre na ciência que é a ponta de lança do conhecimento do “outro” possa, no plano da sociedade mais geral, ser traduzida num humanismo de olhar mais conseqüente. A diferença das escolhas humanas se fixa, no conhecimento antropológico, no mínimo, como alternativa e testemunho de muitos “outros”, aqui e pelo mundo afora, cujas formas de existência sempre a presença do humano em sua singularidade.

O percurso que, na Antropologia, busca a superação do etnocentrismo implicou diferentes movimentos e pode, com maior ou menor grau de dificuldade, ser observado a partir de vários ângulos. Optei por traçar o caminho em torno de algumas visões do conceito de “cultura” dentro da Antropologia. Alguém já disse que o antropólogo é aquele que pensa sobre as questões da cultura humana. De fato, seguindo a pista dada pelos diferentes conceitos de cultura que a Antropologia dispõe perceberemos como esta foi vista de maneiras mais etnocêntricas que cederam espaço a outras visões mais relativizadoras.

Antes, porém, de ver tudo isso – os conceitos da cultura nas teorias formais da Antropologia -, convém fazer rápida passagem pelo panorama de uma época que acho ter sido fundamental para a constituição de um “sentimento” da Antropologia. Trata-se dos séculos XV, XVI e XVII com suas navegações, expedições, espantos, colonizações, alucinações, sacações e aberturas. É um momento básico de encontro com o “outro”. O “velho” mundo buscando coisas cujas dimensões talvez nem soubesse. O “novo” mundo um tanto indefeso frente ao furacão que começava a envolvê-lo. Povos assustados com o olhar o “outro” frente a frente. Momento marcante a exigir que se começasse a pensar a diferença, porque esta já se impunha na força de sua radicalidade.

PRIMEIROS MOVIMENTOS

As aulas apenas começaram. É de manhã e a agitação nos corredores da Escola de Sagres – menina dos olhos do rei – cessa completamente. A exposição do professor é acompanhada com a máxima atenção e versa sobre os limites do mundo. O mestre, compenetrado e falante, faz uma análise da diferentes teorias sobre o que poderia ser encontrado pelo navegante que se aventurasse em linha reta mar adentro. Buracos sem fundo, monstros, serpentes, quedas no vazio e a quase total impossibilidade de voltar. Mesmo com as novas tecnologias, dizia o professor aos seus alunos (pilotos e comandantes super treinados), o risco era imenso. A bússola e o astrolábio de complexo manejo eram armas ainda pequenas frente a perigos tamanhos.

Neste Portugal do final do século XV e início do século XVI, discute-se e especula-se, nos centros avançados de estudo, sobre as possibilidades teóricas e os desenvolvimentos técnicos necessários à dilatação do império e à conseqüente alteração das fronteiras do mundo conhecido. O que existe para além da Europa? Quem habita os espaços do outro mundo? Como navegar, que era preciso, mesmo sem viver, (que aí já não era mais preciso!).

As novas técnicas empolgavam os alunos. Os financiamentos eram conseguidos para pesquisas e explorações. As verbas da grande potência corriam soltas para a ampliação do universo e do domínio português até sobre coisas as quais ainda não se sabia o que seriam.

Assim, nascia ali, para o pensamento ocidental, um conjunto radical de novas questões, interesses, paradoxos. O mundo do "eu" se via obrigado, frente ao "outro", a pensar a diferença. O que significaria o "novo mundo"? Seriam "seres humanos" os seus habitantes ou uma versão "extraterrestre" modelo século XVI? Tal como um "E. T.", o nativo do "novo mundo" teria alma? Lei? Poder? Política? Deus? Rei? Amor? Amizade? Casamento? Até o próprio Camões numa passagem de *Os Lusíadas*, poema épico aos navegantes e às aventuras portuguesas, escrevia sobre estas dúvidas:

Que gente será esta? Em si diziam;

Que costumes, que lei, que rei teriam?"

Quantas questões se colocavam para aquela gente naquele tempo. Ali se inicia a busca dos modelos explicativos da diferença. Muita violência, espanto e perplexidade iriam regular as relações entre povos, sociedades e culturas tão impressionantemente diferentes a ponto de uma negar, freqüentemente, à outra a própria natureza humana.

Destes encontros, entre a sociedade do "eu" e a sociedade do "outro", o século XVI constituiu-se em uma das arenas principais. Ninguém entendia nada, num certo sentido, mas ali se esboçava algo que se tornaria uma constante: as formas pelas quais as diferenças foram pensadas. Isto é a Antropologia Social ou Cultural; um esforço de compreensão da diferença, de compreensão ente as sociedades sem pensar que uma delas deva ser "dona da verdade". Em que pese a Antropologia ter nascido no chamado mundo ocidental, seu esforço é no sentido de não torná-lo absoluto.. O objetivo deste livro sobre o etnocentrismo é o de mostrar como, pouco a pouco, ele foi sendo superado, se não por todos, ao menos dentro da Antropologia.

Vamos procurar ver as principais formas pelas quais a Antropologia pensou a diferença ao longo de sua imensa literatura e da amplitude de seus estudos e reflexões. Do palco do encontro inicial no século XVI fica marcada a idéia de uma forte perplexidade. E é esta perplexidade que vai, pouco a pouco, cedendo lugar a novos conjuntos de idéias, sempre mais matizados, procurando compreender as diferenças que, a cada vez, vão assumindo novas formas.

O primeiro destes pensamentos ocorridos na Antropologia, e que procuram explicar a diferença, é conhecido como Evolucionismo.

A noção de evolução é um marco fundamental para o pensamento antropológico. Vai aparecer como idéia básica para toda uma grande fase da teoria antropológica e, na história dos saberes sobre o ser humano, tem um lugar de destaque, quase que como uma âncora, para os trabalhos e estudos que procuraram fazer da Antropologia uma ciência. Assim, a diferença que se travestia em espanto e perplexidade, nos séculos XV e XVI, encontra, nos séculos XVIII e XIX, uma nova explicação: o outro é diferente porque possui diferente grau de evolução.

Mas, o que é, exatamente, evolução? Evolução, no seu sentido mais amplo, equivale a desenvolvimento. É a transformação progressiva no sentido da realização

completa de algo latente. É o caminho da manifestação plena do que estava oculto. Evolução, em outras palavras, é o desenvolvimento obrigatório de uma determinada unidade que revela, pelo processo evolutivo, uma segunda forma, mostrando, então, sua potencialidade. É um processo permanente onde uma unidade qualquer se transforma numa segunda que, por sua vez, se transforma numa terceira e assim sucessivamente.

A noção de evolução pode estar ligada ao orgânico, no nível biológico do desenvolvimento. Este compromisso da idéia de evolução com o crescimento e a formação dos organismos tem no livro *A Origem das Espécies*, de Darwin, em plena metade do século XIX, sua formulação clássica. Mas, a esta noção orgânica, biológica de evolução, já se juntavam os pensamentos s discussões filosóficas dos chamados iluministas do século XVIII.

Tudo isso forma um campo intelectual, um espaço correto para um tipo de pensamento que, então, iria contagiar todos os estudos sobre as sociedades humanas. O evolucionismo biológico e o evolucionismo social se encontram e o segundo passa a ser o novo modelo explicador da diferença entre o “eu” e o “outro”. O resultado disso, é claro, vai ser a permanência do etnocentrismo, agora traduzido na sociedade do “eu” como o estágio mais adiantado e a sociedade do “outro” como o estágio mais atrasado. Mas isto é o fim da estória e é importante que possamos ver mais a fundo o sistema de idéias que se monta em torno da idéia de evolução.

Para o evolucionismo antropológico, a noção de progresso torna-se fundamental, pois é no seu rumo que a história do homem se faz. Acredita-se na unidade básica da espécie humana e o fator tempo passa a ser bastante importante. Progresso, evolução, avanço no tempo. O homem a caminho. O caminho é na direção de um estágio superior de civilização. Saindo de estádios mais primitivos numa trajetória de permanente progresso onde o tempo é a teia onde se tece a evolução. Assim, a origem da humanidade tem de ser num passado longínquo para que as etapas se sucedam na direção de uma civilização mais e mais avançada, mais e mais absoluta em suas conquistas.

E foi toda uma geração de antropólogos que, consciente de que a presença do homem sobre a Terra remontava a uma idéia muito mais antiga, em meados do século XIX – na Inglaterra de Sir James George Frazer e Sir Edward Burnett Tylor e, nos Estados Unidos, Lewis Morgan -, começou a produzir seus estudos. Sabedores dessa origem remota dos antepassados, procuraram escalonar as etapas de evolução das sociedades que encontravam pelo mundo.

A lógica do raciocínio é simples. Numa palavra: transformar sociedades contemporâneas em retratos do passado. Explicando melhor, a Inglaterra do século XIX era, de fato, contemporânea dos aborígenes australianos, por exemplo. Ao afirmar que todas as formações sociais humanas tinham origens remotas e caminhavam no mesmo sentido, na direção do progresso, os evolucionistas pensavam que os australianos haviam parado num estádio “primitivo” e os ingleses tinham avançado para um estádio “civilizado”. É claro que quem assim pensava eram os ingleses, que em plena época da rainha Vitória, o século XIX, a era vitoriana, espalhavam militarmente seu império pelo mundo inteiro. Também podiam pensar assim norte-americanos e outros europeus que se sentiam fazendo parte de uma civilização absoluta, para eles, a melhor por definição.

Mas, restava ainda um problema teórico. A escolha e a definição dos critérios pelos quais seria possível medir o estágio de “avanço” de cada uma das sociedades existentes. Era necessário um instrumento comparativo tipo um “medidor” de progresso. Sim, porque se compararmos Brasil, Estados Unidos e Uruguai e o

“medidor” for “futebol”, por exemplo, teríamos o Brasil como o mais “civilizado”, o Uruguai como intermediário e os Estados Unidos no estádio “primitivo”. Se o medidor for o número de grupos de *rock* a ordem já é outra e assim haverá tantas ordenações da hierarquia das culturas quanto os “medidores” escolhidos.

Faz-se, então, fundamental a criação de algo que fizesse as vezes de critério, tendo aceitação, lógica e possibilidade para o estudo comparativo. Acredito que a solução está no próprio conceito de cultura adotado pelos evolucionistas. Este conceito é, talvez, o mais famoso da Antropologia e, dentre mais de cento e cinqüenta definições da cultura que a disciplina produziu, pode-se dizer que é, no mínimo um clássico. Ele aparece no livro *A Origem das Culturas* de Sir Edward Tylor que, logo na primeira página, diz o seguinte:

> *“Cultura ou civilização, no seu sentido etnográfico estrito, é este todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, leis, moral, costumes e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade”.*

Se pensarmos nesta definição, podemos constatar que transparece uma visão da cultura como uma série de itens identificáveis, unitários, separados, que formam um “todo complexo”. Também transparece uma espécie de princípio geral, uma lei, dentro da cultura, como se os problemas colocados pelos seres humanos fossem, em toda parte os mesmos. Aqui, é bom lembrar o missionário do primeiro capítulo. O que e Arte? Lei? Moral?, etc. Sabemos que são relativos. Que, em certas sociedades, os conteúdos destas idéias talvez nem existam. Para os evolucionistas, no entanto, estas idéias eram nítidas e claras. Extraídas dos seus contextos eles as absolutizavam e assumiam como se as idéias de sua própria sociedade fossem não apenas universais como as melhores e mais bem acabadas.

Postulavam uma unidade entre as culturas como se todas tivessem de dar conta de problemas idênticos e que, mais cedo ou mais tarde, os “primitivos” chegariam às formas da “civilização”. Assumiam que os itens da cultura se assemelhavam onde quer que se encontrasse a cultura. O que fosse importante para a sua sociedade – a sociedade do “eu” – seria importante para todas as demais – as sociedades do “outro”. Lembram um pouco o que dizia uma autoridade há alguns anos: “o que é bom para os Estados Unidos é bom para o Brasil”.

Ainda mais, postulavam uma permanência, uma eterna valorização destes itens para qualquer cultura, de modo a que estes e outros itens pudessem ser pensados como uma linha da evolução partindo de um pólo “primitivo” e, por via do progresso, chegando ao pólo “civilizado”.

A mudança nas sociedades se daria pela invenção, conseqüência do aperfeiçoamento do espírito científico. Este espírito teria, evidentemente, soprado muito mais na sociedade do “eu” de modo a que, por trás do ser “civilizado”, fôssemos encontrando séries de homens até seu irmão mais “primitivo”. Isto fez com que os evolucionistas pudessem pensar o “selvagem” sem conhecê-lo de perto, pois ele era visto como uma fase passada de mim mesmo. Algo assim como se fosse possível saber a reação das crianças apenas porque um dia fomos crianças. É uma questão de sentar e meditar: “se eu fosse um primitivo... como eu faria isto ou aquilo?”.

Diz uma anedota que Sir James Frazer, importante antropólogo da época, ao ser perguntado se falaria algum dia com um selvagem, respondeu muito simples e sinceramente: “Deus me livre!”. De fato, a sua teoria dispensava qualquer contato com o “outro”, qualquer “trabalho de campo”, pois que tudo já estava pronto. Era uma questão de encaixar as culturas nos estádios já predeterminados da evolução. O

etnocentrismo estava em achar que o “outro” era completamente dispensável como elemento de transformação da teoria. A relativização não tinha espaço. Lembra o *cow-boy* que perdeu seu cavalo e desesperado sentou e meditou: “se eu fosse um cavalo... para onde teria ido?” Claro, ele nunca achou o cavalo. Assim como os evolucionistas ao dispensarem o “trabalho de campo” e a relativização, acreditando-se capazes de ter todo o conhecimento do “outro” dentro de si mesmos, acabaram impossibilitados de achar alguns “cavalos” importantes.

Dessa maneira, temos dois marcos básicos. No extremo inferior, os povos primitivos e no extremo superior, os povos ditos “civilizados”. Cada item da cultura serve para demonstrar o percurso do primitivismo à civilização e encontrar para as sociedades um lugar neste caminho. Os itens culturais faziam papel de régua com a qual se media a distância histórica entre os povos.

A contribuição de um dos antropólogos mais famosos da época – Lewis Morgan – foi exatamente calcular as sociedades segundo seu grau de evolução.

Estudando invenções, descobertas e instituições, ele procurou ordenar os estádios evolutivos em períodos que caracterizavam as fases passadas culturas humanas. Para Morgan, a “acumulação do saber” e o progresso das “faculdades mentais e morais dos homens” vão marcando as mudanças de estádios no caminho da evolução.

Avaliando itens culturais tais como: “governo”, “meios de subsistência”, “arquitetura”, “religião”, “propriedade”, “família”, etc., divide os cem mil anos de história humana em três períodos básicos – selvageria, barbárie e civilização. Não é preciso dizer que a sociedade dele mesmo ocupava exemplarmente o lugar destinado à mais alta civilização.

Dessa forma, aqui no evolucionismo, encontramos ainda, fortemente entrincheirada, a visão etnocêntrica. Mas, paradoxalmente, neste mesmo evolucionismo se armam as bases que virão, pouco a pouco, minando o etnocentrismo dentro da Antropologia. Como pode ser isto? Como um dos movimentos teóricos mais marcados pela ideologia da superioridade pode trazer dentro de si mesmo os germes da superação dessa ideologia?

Acredito que a resposta é simples. Ou, pelo menos, a hipótese que coloco aqui é simples. A ausência de um pensamento sistemático sobre o “outro”, a visão caótica do “outro”; o medo oculto, o espanto, a falta ou excesso de significações do “outro”, podem ser mais etnocêntricos do que a reflexão sobre o “outro”. Se o “eu” negava, num primeiro momento, participar da mesma “natureza” humana do “outro”, vê-lo como atrasado e primitivo, mas dotado de uma “natureza” humana da qual também participo, já apresenta alguma diferença. Menos evoluído, mas nem “deus” nem “diabo”, um “outro” tão humano quanto o “eu”.

Aqui fica um dilema interessante: dois sistemas de idéias – o “espanto” do século XVI e o “evolucionismo” do século XIX – são igualmente inadequados, pois que ambos são etnocêntricos na sua maneira de ver o “outro”. Entretanto, entre si, apresentam diferenças e, me parece que nesse sentido o evolucionismo, por se propor a “pensar” o “outro” e discuti-lo como sócio do clube da humanidade, já traz em si alguma semente de relativização. É certo que a escolha, por assim dizer, entre o ruim e o pior é sempre muito difícil. Sabemos que ambos não são bons, mas pode-se ver qual se distancia mais.]

Assim, num resumo, temos o que foi o evolucionismo como primeiro eixo sistemático de pensamento sobre o “outro” dentro da Antropologia. Tivemos também um pequeno quadro do encontro fundamental, em termos da experiência do “eu” e do

“outro”, que foram os séculos XV, XVI e XVII com seus novos e velhos mundos. Ainda comparamos as duas coisas em termos do que poderiam ter significado.

Agora, relativizando: é claro que a época do novo mundo, o evolucionismo e a comparação entre ambos são muito mais, mas muito mais mesmo, complexos do que isto. Tanto aqui, como de resto em todas as coisas sobre as quais procuramos saber, encontra-se uma lógica parecida: quanto mais sabemos, mais sabemos o quanto falta saber. A magia, neste processo, reside aí mesmo: na consciência de quão pouco se sabe.

E vai ser, exatamente, esta consciência que vai levar a antropologia a explodir os esquemas simplificadores do evolucionismo e a ampliar, multiplicando muito, seu campo de estudos, que passa rapidamente a alcançar limites jamais pensados até então. Relativiza-se mais e com isto complexifica-se o “outro” como objeto de estudo. Neste processo, a sociedade do “eu” começa até a questionar a si própria. É o que veremos a seguir.

VOANDO ALTO

Diferentes atores, cenários, enredo. A história da passagem do etnocentrismo à relativização assume contornos insuspeitados. Para a Antropologia é o momento de adquirir uma autonomia que vai render preciosos resultados. Alguns nomes fundamentais para ávida da disciplina fazem sua entrada aqui. Durkheim, Malinowski, Radcliffe-Brown são pesos-pesados dentro da Antropologia e das Ciências Sociais em geral. São importantes a ponto de ninguém deixar de ler ao menos parte de suas obras se quiser fazer uma iniciação à Antropologia.

Todos os três, juntamente com Boas, estavam vivos para assistir a passagem do século XIX para o XX. Todos eles tinham personalidades peculiares, interessantes, controvertidas. Cada um, a sua maneira, contribuiu, e muito, para o crescimento, para a maturidade e complexidade da disciplina e, o que nos interessa mais de perto, para uma visão menos etnocêntrica e parcial do “outro”.

Vamos começar com Radcliffe-Brown porque fica mais nítido entender as idéias que vou retirar dele logo após termos visto o evolucionismo e o difusionismo.

Por mais distantes que pareçam ter sido – e eu espero que isso tenha ficado claro – evolucionismo e difusionismo tinham algo ainda em comum. Para estes dois movimentos, uma mesma preocupação se fixou como questão fundamental, como um desafio permanente para o corpo teórico da Antropologia que dava seus primeiros passos. Tanto num – o evolucionismo – quanto noutro – o difusionismo – os trabalhos produzidos, via de regra, demonstravam a permanência de um tema. Era a história sempre a permear os estudos e reflexões em quase toda a literatura sobre as culturas humanas.

Não se pode dizer, no entanto, que a existência de uma preocupação com a história indicasse, nos dois movimentos, uma idêntica concepção da natureza da história. Uma mesma preocupação com a história não se confunde com uma mesma história das preocupações e, dessa maneira, evolucionismo e difusionismo trataram diferentemente o problema.

Recapitulando: para o evolucionismo a história tinha “H” maiúsculo, era uma única para toda a humanidade. Como se, de Adão e Eva ao Juízo Final, todos

caminhassem num mesmo sentido, que era o do “progresso”, o da “evolução”. O longo caminho da história, que a hipótese evolucionista criava, era como uma estrada onde cada sociedade acumularia “progresso”, desde o mais “primitivo” até o dito homem “civilizado”.

Por outro lado, o **pensamento difusionista** propunha o estudo da história concreta de cada cultura, os processos próprios de mudança, troca e empréstimo que as caracterizavam. É uma história com “h” minúsculo, de cada cultura particular, específica.

A história, no entanto, cada uma a sua maneira, permanece como tema de importância central no estudo das culturas para as duas escolas.

Radcliffe-Brown discordou dessa vinculação que existia entre a compreensão do presente de uma cultura e o estudo do seu passado. O presente não precisava ser necessariamente explicado pelo passado. Em termos mais técnicos, a sincronia – presente – não está submetida à diacronia - história.

Estes dois termos exigem uma melhor explicação. Se estivermos jogando uma partida de xadrez e pararmos no vigésimo movimento para analisá-la, duas seriam as ações possíveis dessa partida. Se analisarmos os movimentos e sua seqüência, desde o primeiro até o vigésimo, faríamos uma análise diacrônica. Explicaríamos o estado atual da partida através dos seus movimentos pregressos. Se, diferentemente, efetivássemos uma análise das forças dentro do tabuleiro, das posições das peças no vigésimo movimento, dos valores atuais dos peões, bispos, torres, etc., estaríamos analisando sincronicamente.

A diferença é que a diacronia analisa o vigésimo movimento partindo da história dos dezenove movimentos anteriores e, por eles, estabelece seu conhecimento do vigésimo. A sincronia, por seu turno, centra sua análise no momento determinado pelo vigésimo movimento e, aí, se interessa pelas posições, forças e significados internos a este movimento.

Passando para a análise das culturas humanas, estas duas abordagens resultam em perspectivas diferentes de como conduzir um estudo antropológico. Para os que pensavam na história como a via explicativa do presente cultural, o centro da reflexão estava menos na compreensão teórica das instituições e mais nas transformações diacrônicas pelas quais passaram estas instituições. Mais simplesmente, para o historicista, seja ele difusionista ou evolucionista, o presente se conhece pelo passado e estudar a história das culturas significa conhecer a verdadeira dimensão da cultura.

Com isso, definitivamente, não concordou Radcliffe-Brown. Para ele, a história conjetural, especulativa, contrastava fortemente com sua proposta de estudo funcional das sociedades. Chegou mesmo a escrever que o verdadeiro conflito teórico na Antropologia não acontecia nem entre os diferentes tipos de difusionismo, nem entre estes e o evolucionismo. O verdadeiro ponto de ruptura, a discussão realmente importante, situava-se no plano das escolhas ou de uma abordagem historicista ou de uma abordagem funcional.

E vai ser este adjetivo funcional que vai deixar uma marca profunda na opção da Antropologia em direção a relativizar. O funcionalismo, que genericamente pode ser visto como um movimento que recobre uma parte muito significativa da produção antropológica, caminha inexoravelmente no sentido de empurrar o estudo do “outro”, da “diferença”, para fora do etnocentrismo.

A razão pela qual o funcionalismo relativizou pode ser encontrada no fato de que ele iria se opor ao estudo diacrônico e se conjugar com os estudos sincrônicos. Ao fazer esta opção, A Antropologia se desvincula da história e parte para o estudo da sociedade do "outro" sem se preocupar com o passado dessa sociedade. Isto é uma relativização fundamental na medida em que, se pensarmos bem, veremos que a preocupação com a história é, antes de tudo, uma preocupação típica da sociedade do "eu". Sim, porque nem todas as sociedades buscaram valorizar o tempo linear, histórico, feito de acontecimentos sucessivos, como uma forma lógica e interessante para pensar sua própria existência.

A nossa sociedade, a sociedade do "eu", tem nesta forma de conceber o tempo um instrumento básico para sua apreensão da vida. A Antropologia, neste sentido, como que contrabandeava para a sociedade do "outro" uma concepção de tempo, e uma preocupação com ele, que nem sempre poderá ser lá encontrada.

Quando Radcliffe-Brown desamarra a Antropologia da História abre um imenso espaço para que a sociedade do "outro" se mostre tal como ela é. Ao procurar ver o "funcionamento" de uma sociedade, o estudioso, por mais míope que seja, se obriga, ao menos, a pensar esta sociedade em seus próprios termos. Com isso, a diferença deixa de ser equacionada em torno do tempo histórico, o que a levava, como no evolucionismo, inexoravelmente, para uma hierarquia de sociedades atrasadas e avançadas.

Assim, Radcliffe-Brown, com seu corte teórico, dá outras dimensões à Antropologia. O jogo entre o "eu" e o "outro" deixa, agora, de ter na hierarquia sua regra número um. É na trilha aberta por ele que a comparação dos diferentes se faz menos etnocêntrica. E, como já disse, mais relativa, mais complexa. Nesta linha, vamos ver que a busca de rigor teórico e precisão conceitual têm um papel importante a desempenhar no conjunto de sua obra.

Para ele, a sincronia deveria ser analisada por conceitos bem precisos. É o caso de noções como "processo", "estrutura" e "função", que são cuidadosamente definidas para formarem um esquema interpretativo da realidade social.

Em primeiro lugar, é importante que se saiba o que, ao certo, se constituía no objeto antropológico por excelência. A realidade concreta a ser estudada, observada, descrita, comparada e classificada pela Antropologia é um fluxo permanente, é um processo: o "processo social". Pode ser percebido como o encadeamento das relações, das ações, das interações entre seres humanos ocupando "papéis sociais". É esta amplitude de contato que acontece na vida em sociedade.

Por outro lado, dentro dessa imensa diversidade de fatos do "processo social", podemos perceber a existência de formas regulares, repetitivas, mais significativas que outras e que podem ser percebidas pela observação direta das ações cotidianas. Dentro desse "processo social", a constância de determinados tipos de relações – a disposição de pessoas num certo número de famílias, por exemplo – aponte outra dimensão, a da "estrutura social". Nela, as ações e interações do "processo social" que se tornam significativamente repetitivas, recorrente, formam redes complexas de relações sociais onde cada um e todos se encontram envolvidos sistematicamente.

É nesse quadro, compondo-se com os conceitos de "processo" e "estrutura", que a idéia de "função" complementa o esquema teórico. É ela que irá fazer a ligação entre "processo" e "estrutura". É a ponte que permite o encadeamento lógico dos dois conceitos.

Radcliffe-Brown achava conveniente estabelecer uma comparação entre a Antropologia e as Ciências Naturais. Transportava termos das Ciências Naturais e, por

analogia, os aplicava ao estudo da sociedade humana. Uma de tais analogias, tão ao seu gosto, serve para explicar o conceito de “função” e sua relação com “processo” e “estrutura”.

Comparava o sistema social ao corpo humano. Este, como um organismo complexo que é, tem a vida como um fluxo permanente que o habita. A vida caracteriza um constante processo, o processo vital, de permanência obrigatória para a manutenção do organismo. Este organismo, por sua vez, possui uma estrutura composta de ossos, tecidos, fluidos, etc. A função estabelece a correlação entre o processo vital e a estrutura orgânica. Assim, o coração, por exemplo, desempenha a função de bombear o sangue através do corpo. Se parar de executá-lo, termina o processo vital e a estrutura orgânica, enquanto estrutura viva, também desaparece.

Na sociedade, algumas instituições desempenham uma “função” crucial na manutenção do “processo” e da “estrutura”. Se estas funções forem suprimidas, a sociedade se transformará numa outra diferente, onde outras instituições terão, por seu turno, outras “funções” cruciais. A sociedade não morreria, no mesmo sentido em que o corpo morre suprimida a função do coração, mas, atacada numa função básica, se descaracterizaria ao ponto de se transformar profundamente.

É evidente que as colocações teóricas de Radcliffe-Brown são, além de mais amplas, muito mais complexas, sutis, inteligentes e profundas que esta pretensa explicação. Espero que ele me perdoe. Mas, aqui, procuro apenas demonstrar que, ao fazer a opção pelo estudo sincrônico, pagou o preço de uma forte relativização. Isto significou que, ao colocar novas questões em jogo, consequentemente teve de procurar, na produção teórica, novos instrumentos para pensá-las.

O importante aqui não é entrarmos em difíceis e detalhadas discussões de seu pensamento, mas percebermos o quanto suas idéias repercutiram num abalo do etnocentrismo.

E, me parece, abalaram o etnocentrismo principalmente por liberarem a explicação antropológica do “outro” de uma noção de tempo linear, histórico, produzido na sociedade do “eu”. A Antropologia, então, livre para estudar a sincronia, passa a poder esboçar uma tentativa mais solta de compreender o “outro”. Contando, principalmente, com instrumentos teóricos que eram criados, transformados ou suprimidos no contato direto do antropólogo com sociedades diversas.

O antropólogo, obrigado aos estudos sincrônicos, tem de viajar. Tem de ir morar, experimentar a existência junto ao “outro”. Conhecer a diferença, experimentando-se a si próprio como diferente, por estar, por períodos significativos de tempo, fazendo “trabalho de campo” no “mundo do outro”. Neste sentido, Malinowski foi o grande viajante da Antropologia. O significado de seus estudos e da expressão **“trabalho de campo”**, para a Antropologia e para o processo de relativização, é de extrema importância e será visto um pouco mais adiante.

Antes, é necessário entendermos o quanto foi penoso e fundamental, na questão do etnocentrismo e de sua superação, a conquista de um espaço autônomo de movimento para a Antropologia.

Já vimos o papel aí desempenhado pela ruptura que Radcliffe-Brown estabeleceu entre Antropologia e História. Ele colocou com precisão que as duas disciplinas poderiam cooperar de diversas maneiras, mas seus projetos tinham rumos diversos.

Outro nó, outro lado do laço, e não menos importante para a autonomia antropológica, vai ser desatado por Émile Durkheim.

Qualquer estudante da vasta, bela e complexa obra deste grande mestre francês pode perceber que, em diferentes momentos e de várias formas, um tema aparece e se repete. Durkheim afirma categoricamente uma ruptura: o social não se explica pelo individual. Assim como os fenômenos psíquicos não se explicam pelos biológicos, o complexo pelo simples, o superior pelo inferior, também o todo – a sociedade – não se explica pela parte – o indivíduo.

Os fatos sociais são externos, autônomos; são fenômenos de natureza tal que recusam explicações outras que não a própria sociedade. Com isto, o social como objeto de estudo não apenas se afirma no presente, na sincronia, mas também se afirma como entidade autônoma, independente do indivíduo. Isto quer dizer que não pode ser reduzido a explicações de natureza diferente. Fatos sociais são dotados de uma Sócio-lógica. São "coisas" ainda no sentido de que seu conhecimento requer certa atitude mental. São "coisas", principalmente, no sentido de sua concretude que independe da natureza, que independe do indivíduo. São "coisas" porque autônomos.

E, assim, nesta afirmação Durkheim investe contra o reducionismo. Contra a tentação de explicar o fato social pela consciência individual. Investe contra a possibilidade de se diluir o objeto específico da Sociologia e da Antropologia a simples conseqüências de outros tipos de fenômenos.

Explicando melhor, vou utilizar o próprio Durkheim que, no primeiro capítulo do seu livro *As Regras do Método Sociológico*, intitulado "Que é Fato Social", procura defini-lo com muita clareza:

> "É fato social toda maneira de agir, fixa ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior; ou então ainda, que é geral na extensão de uma sociedade dada, apresentando uma existência própria, independente das manifestações individuais que possa ter".

Acompanhando esta definição, vemos que o fato social é (1) coercitivo, (2) extenso e (3) externo. Com isto ele queria demonstrar, em primeiro lugar, que o fato social coage, pressiona os indivíduos com uma autonomia que os submete à sua lógica. Em outras palavras, o fato social pressiona o indivíduo, torna-se uma força diante da qual este é coagido a uma participação independente da sua vontade.

Em segundo lugar, o fato social se estende por todo o agrupamento onde ele acontece. Ninguém, envolvido dentro da extensão de um determinado fato social, pode dele se ausentar. Diante de fatos sociais que me envolvam não me é possível deles me excluir.

Em terceiro lugar, ele é extenso ao querer e ao poder do indivíduo. Possui força autônoma, independente e própria, para além das manifestações individuais. É, o fato social, algo externo a cada membro de uma sociedade enquanto uma consciência particular. O fato social é - por todos e para todos - uma "coisa" que ultrapassa cada um.

Aqui, novamente, me limito a rápidas pinceladas num aspecto do pensamento de Durkheim. A nós, que embarcamos neste turismo antropológico procurando pensar juntos a passagem do etnocentrismo à relativização, interessa antes de tudo ver que Durkheim levantou a questão da autonomia do social.

Na definição de fato social está cristalizada a independência deste tipo específico de realidade – a social - diante de explicações, racionalizações e

interpretações provindas de um nível de lógica diverso desta realidade. O social tem seu próprio caminho; dentre os fatos humanos ele é um tipo único que não pode ser reduzido a nenhum outro tipo.

Na verdade, parece tudo muito simples e óbvio. De repente, alguém – Radcliffe-Brown – mostra que a Antropologia tem um projeto e a História, outro. Alguém mais – Durkheim – mostra que o social tem uma particularidade que não se confunde com a soma dos indivíduos. Estas conquistas que podem parecer, à primeira vista, evidentes em si mesmas, exigiram, no entanto, um longo esforço de relativização.

Esta autonomia de um fenômeno e de uma disciplina para estudá-lo tem a equivalência de um corte longo, profundo, no intrincado bolo do saber. Esta autonomia tem a trajetória de um vôo alto, de um entendimento do "outro" e da "diferença" sem precedentes até então.

O estudioso dos fenômenos da sociedade recebe destas mãos a tarefa extremamente difícil de desvendar uma face da realidade – a face do social – cujo perfil mais radical começa, agora, a ser traçado.

As regras do jogo exigem muito mais dos parceiros. A "diferença" cara a cara, o "outro" com todos os seus desafios.

E, neste contato com a "diferença", no repto lançado pela experimentação do relativismo, no abandono dos confortos e seguranças do etnocentrismo, Malinowski foi nosso grande viajante.

Sua obra *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* fala sobre o arquipélago formado pelas Ilhas Trobriand e das sociedades que as habitavam. Um argonauta era um tripulante de Argo, uma nave lendária da mitologia. É, também, o nome que se dá a qualquer navegador ousado. Para Malinowski, os índios trobriandeses eram navegadores e viajantes ousados. Para a Antropologia, Malinowski foi a grande ousadia de navegar a "diferença", viajar o "outro". Esta é o clima que se espelha logo na introdução do seu livro *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*.

Imagine-se, leitor, sozinho, rodeado apenas pelo seu equipamento, numa praia tropical próxima a uma aldeia nativa, vendo a lancha ou o barco que o trouxe afastar-se no mar a te desaparecer de vista.

Imaginou-se? Pois é, eis aí! Está inaugurado, assim, na Antropologia, aquele que é provavelmente o seu maior instrumento de relativização: o "trabalho de campo". Com Malinowski, pela primeira vez, a grande "viagem" do "trabalho de campo" se realiza. Não que antes dele não se tivesse visitado o mundo do "outro" com o intuito de conhecê-lo. Mas, a força da passagem realizada por Malinowski á a transformação da visita ao mundo do "outro" pelo efetivo "trabalho de campo". Os trinta e um meses vividos por ele nas aldeias das Ilhas Trobriand marcam a qualificação desta passagem.

Lá, Malinowski dedicou-se, entre outras tarefas, ao estudo de uma "festa". Esta "festa" chamava-se Kula e consistia muito simplesmente numa troca de presentes entre parceiros predeterminados, escolhidos de Antemão, nas ilhas circunvizinhas. No circuito do Kula, trocavam-se braceletes e colares que, para os parceiros, eram plenos de valor e significado. Os braceletes, feitos de conchas brancas, e os colares, de conchas vermelhos, são sempre mantidos no circuito de cerca de duas dezenas de ilhas e demoram de 2 a 10 anos para dar a volta completa e retornar ao ponto de partida.

O ideal é que, no fim de cada ciclo, os indivíduos participantes das trocas fiquem de posse dos objetos que tinham no início. Qualquer um que, neste processo, tentasse obter mais do que aquilo que deu no início pagaria a pena de uma desonra dura e definitiva.

Como estas transações, que mais caracterizavam o Kula, não eram comerciais, qual seria o sentido desta troca de braceletes e colares? Qual o valor que tinham? Por que eram tão importantes para os ilhéus de Trobriand?

Aqui começa a grande viagem, o Vôo alto de Malinowski na sociedade do "outro", de onde consegue, finalmente, fechar o ciclo e repensar o próprio "eu". Neste momento, procurando o sentido dos objetos do Kula, ele vê que estes objetos possuem, na sociedade do "eu", similares que podem ser comparados.

Visitando o castelo de Edimburgo, observava as jóias da Coroa do Império Britânico e o guia da excursão começa a contar as estórias vinculadas a cada objeto. Nisto, Malinowski teve a sensação de ser transportado para Trobriand e ouvir, dos seus amigos nativos, belas estórias ligadas aos braceletes e colares de conchas.. Objetos de valor britânicos e trobriandeses se equivalem se pensados na relação com seus contextos. O importante, nas duas culturas, é que os objetos valem não pelos seus aspectos utilitários ou comerciais, mas pela sua posse pura e simples. Pelas estórias de feitos heróicos de lendários possuidores, eles valem pela glória, pelos sentimentos ligados ao prazer de possuí-los.

Acompanhando Malinowski, todos os leitores já devem ter percebido que ele abriu o caminho de um novo tipo de comparação possível; a comparação relativizadora.

Diferentemente do nosso missionário do primeiro capítulo que retirou objetos de um contexto cultural e aplicou-os em outro, fazendo com isso um uso estético de objetos originalmente técnicos, Malinowski comparou objetos com seus respectivos contextos e destes para outra cultura onde também examinou contexto e objetos. Esquematicamente falando, a comparação de Malinowski foi dos braceletes e colares do Kula com seu significado na sociedade trobriandesa *versus* jóias da Coroa Britânica com seu significado na sociedade inglesa. Comparou relativizando o "eu" e o "outro".

A comparação relativizadora, o trabalho de campo, a autonomia da Antropologia diante da História e do fato social frente ao individual são passos gigantescos. Passos gigantescos nessa disciplina que, a cada momento, ousou sempre.

Do etnocentrismo à relativização, a Antropologia foi criando seus instrumentos de abertura. Idéias, métodos, teorias de compreensão da diferença foram fazendo das sociedades do "outro" um espelho para a sociedade do "eu" e não um fantasma a ser exorcizado.

O "outro" é, cada vez mais, a "diferença" feita alternativa possível de existência. Com os vôos altos de Durkheim, Radcliffe-Brown e Malinowski começa a se impor esta perspectiva relativizadora no jogo da Antropologia. Resta agora confirmar esta perspectiva, dar a volta por cima do etnocentrismo e eleger a diferença como conquista. A viagem de Malinowski e sua afirmação do trabalho de campo obrigam a ida na direção do "outro". Ele mesmo, comparando com o relativismo, aponta para um caminho fundamental: o "outro" é, também, uma fonte possível de reflexão, de transformação até, da própria sociedade do "eu".

A VOLTA POR CIMA

Em 1908 muitos nomes citados ao longo dos capítulos anteriores estavam produzindo sua Antropologia. Claude Lévi-Strauss estava nascendo. Com ele iriam nascer, também, algumas das mais importantes obras da literatura antropológica.

Cerca de cinqüenta anos depois, ao dar a aula inaugural da cátedra de Antropologia Social no Collège de France, faria uma homenagem a todos os grandes mestres, fundadores e pioneiros da disciplina. Encerrou, porém, sua palestra falando do "outro". No caso, Lévi-Strauss homenageia os "índios dos trópicos e seus semelhantes pelo mundo afora", que são, para ele, merecedores de muita ternura. Diz-se, ainda, devedor do que aprendeu com eles, e suas últimas palavras, nesta aula,são, para lembrar que destes "outros" gostaria de ser, entre nós, "discípulo e testemunha".

Tudo isso indica muito daquilo que venho procurando demonstrar deste longo caminho que a Antropologia percorreu no sentido da relativização. Em todos os passos dados por esta "ciência da diferença" você, leitor, pode ter observado a existência constante de uma tentativa, quase um compromisso. Trata-se de escapar ao etnocentrismo, a uma percepção do "outro" que fosse centrada no próprio "eu". Trata-se, ao longo de todas as diversas formas de se pensar antropologicamente, de uma busca de compreensão do sentido positivo da diferença. Acho que a Antropologia sempre soube que conhecer a diferença, não como ameaça a ser destruída, mas como alternativa a ser preservada, seria uma grande contribuição ao patrimônio de esperanças da humanidade.

Foi este o lado da Antropologia que tentei buscar na medida em que o vejo como o principal motor, a força fundamental, que cedo se instaurou como capaz de contrabalançar o etnocentrismo.

O etnocentrismo está calcado em sentimentos fortes como o reforço da identidade do "eu". Possui, no caso particular da nossa sociedade ocidental, aliados poderosos. Para uma sociedade que tem poder de vida e morte sobre muitas outras, o etnocentrismo se conjuga com a lógica do progresso, com a ideologia da conquista, com o desejo da riqueza, com a crença num estilo de vida que exclui a diferença.

Mas, a "diferença" é generosa. Ela é o contraste e a possibilidade de escolha. É alternativa, chance, abertura e projeto no conjunto que a humanidade possui de escolhas de existência. Creio que foi isto que o jogo da Antropologia, de alguma forma, sempre soube. A própria opção de ser o estudo do "outro", estando ele na porta da rua, numa ilha do Pacífico ou nas savanas do Brasil central, já atesta, de toda evidência, esta "vocação" da Antropologia de preservar a experiência da diversidade.

Assim, ao falar sobre o tema do etnocentrismo procurei fazê-lo exatamente por dentro de uma ciência, de um campo de conhecimento, de uma disciplina que foi obrigada a sentir mais de perto, à flor da pele, essa questão do etnocentrismo.

Nesta série de pequenas viagens pelo interior da Antropologia, acompanhamos como um dos seus conceitos centrais – o de cultura – foi se relativizando. E o foi precisamente porque mais e mais a Antropologia alçava seu vôo autônomo, independente, mais e mais repassava esta autonomia para a compreensão do "outro".

Se não vejamos: de todo este retrospecto de algumas das principais vertentes da Antropologia Social vimos sempre o conceito de cultura como que articulado, conjugado, preso a uma determinada viso da história humana.. Isto, me parece, colocou sempre problemas para uma compreensão relativizadora da sociedade do "outro"

O paradoxo da Antropologia está no fato de ser um tipo de ciência, de reflexão, nascida e criada na sociedade do "eu" com vista ao estudo das formas diversas com que os seres humanos assumiram sua existência humana na terra. Este paradoxo levou, muitas vezes, a Antropologia a ter como parâmetro, modelo, norma constante,

para pensar o mundo do “outro”, os costumes, comportamentos e idéias do mundo do “eu”. A Antropologia havia de pensar com instrumentos do mundo do “eu” porque este é o mundo onde se criou.

Com o “trabalho de campo” o mundo do “outro” começa a ter presença, na vida concreta dos antropólogos, como uma experiência da diversidade. Esta experiência começa a invadir a própria teoria antropológica que passa assim a se influenciar pelo mundo do “outro”.

Por exemplo, durante muito tempo os primitivos, os índios, ou melhor, as sociedades tribais, como menos etnocentricamente convém chamá-las, foram vistas como sociedades de economia de subsistência. Isto, na verdade, seria o óbvio, pois o objetivo de qualquer sistema de produção é fazer subsistir os indivíduos que dele fazem parte. Mas o que estava por trás desta idéia era a imagem da sociedade tribal como que lutando frente ao meio ecológico, utilizando seus parcos recursos técnicos para não morrer miseravelmente de fome.

Esta imagem de uma sociedade esmagada por uma incapacidade de maior produção é que se encontra por trás da noção de economia de subsistência. Economia de subsistência se traduz, neste sentido, em economia de sobrevivência ou, mais diretamente, de miséria.

Mas, será esta uma verdade integral e indiscutível? Parece que não! Observando, comparando, estudando a vida destas sociedades, um professor americano, antropólogo Marshall Sahlins, comprova que, nelas, muito pouco tempo é dedicado a atividades econômicas. Três ou quatro horas por dia, com muitas interrupções e com apenas parte da população se empregando na tarefa, parecem ser suficientes para satisfazer materialmente a necessidades do grupo.

Ora, uma máquina produtiva que, dedicando-se tão pouco a esta tarefa, se desincumbe dela de forma tal que não falta nada para ninguém, está muito longe da imagem de uma economia de subsistência, sobrevivência ou miséria. Muito pelo contrário, esta economia permite a existência de uma sociedade de abundância.

Aqui podemos ter o exemplo do significado do respeito aos dados etnográficos, dados obtidos pelo trabalho de campo, que podem transformar a teoria antropológica. Para uma sociedade – a nossa – que tem o objetivo da acumulação sistemática, uma outra - a deles -, que não pratica essa acumulação, seria necessariamente pobre e miserável. Perceber que as sociedades tribais não acumulam não porque não podem, mas porque não querem, porque fizeram uma opção diferente, é perceber o “outro” na sua autonomia. Isto se torna possível, em larga medida, pelo trabalho de campo.

Assim, quando a Antropologia se deixou guiar pelas certezas da sociedade do “eu”, sempre que estas certezas foram os modelos exportados como valor de verdade, a Antropologia contrariou sua vocação de preservar a experiência da diversidade.

Isso se deu de forma muito clara quando o modelo da Antropologia foi o conceito de história. Quando esse conceito, ou melhor, essa forma de ver a passagem do tempo, foi, então, encaixada com os conceitos de cultura, a complicação se tornou ainda maior. Parece que, em vários momentos da teoria antropológica, aconteceu uma exigência de compatibilidade entre os conceitos de cultura e história. Como se a nossa maneira de conceber o tempo – a história – fosse um modelo eficaz para o estudo de todas as formas da experiência humana – a cultura.

Assim, as noções de cultura estavam vinculadas à contrapartida de uma definição de história. E, vice-versa, a definição de história era legitimada, se tornava mais “verdadeira”, quando havia uma determinada visão de cultura.

Com o evolucionismo tudo isso fica muito nítido. Ali se definia a história da humanidade como uma trajetória única, como um grande rio no qual todas as sociedades navegavam juntas. A esta visão da história correspondia a visão da cultura como listagem de fenômenos que definiriam o sentido da vida em qualquer lugar. Todas as culturas teriam de viver experiências iguais, já que todas eram impulsionadas pelo mesmo motor histórico. A cultura evolucionista e a história evolucionista são solidárias; mais que isto, são reciprocamente definíveis.

À visão de cultura como listas de itens corresponde a da história como trajetória única. É o que comumente se convencionou chamar "História da Civilização". Nesta perspectiva o mundo é mostrado do Egito para a Grécia, desta para Roma e por aí vai até um capítulo final tipo "Panorama do Mundo Atual". Lembram das aulas de história? Do vestibular? Do livro didático? Pois é. Esta perspectiva só é possível quando se leva fé num caminho da humanidade em busca de um desenvolvimento acumulativo permanente. Ainda mais, quando se acredita que todos sempre procuraram respostas para as mesmas perguntas; ou seja, quando se admite que a cultura é feita de itens iguais em toda parte.

Esta perspectiva – da história e da cultura – é o que podemos chamar de totalizadora. Totalizadora porque explica tudo e encaixa qualquer diferença concretamente existente numa única, grande e completa explicação. Numa palavra: o "diferente", o "outro" é atrasado. É um passado pelo qual já passei, porque evoluí, progredi. É, na verdade, uma perspectiva nada relativizadora de pensar a diferença.

Já com o difusionismo de Boas e seus alunos a coisa parece menos etnocêntrica, mas ainda bastante problemática. A cultura deixa de ser uma lista de itens e é afogada na escolha de um único aspecto que domina tudo e acaba por defini-la.

A cultura vai ser entendida como moldada, ou pelo ambiente, ou pelo indivíduo, ou pela linguagem. É claro que a acentuação num ou noutro destes fatores faz diferença, mas um traço comum atravessa todas estas abordagens. Do momento em que se privilegia um lado da cultura, qualquer que seja, como capaz de explicá-la inteiramente, no fundo está a se fazer uma redução da cultura global a um efeito reflexo deste lado privilegiado.

Ainda assim, esta idéia de culturas particulares com problemas e soluções diversas tem, numa idéia de história, também particular, de trajetórias distintas, sua contraparte. Outra vez os dois conceitos se conjugam. A noção de história deixa de ser a da humanidade como um todo e passa a ser procurada nos homens concretos com todas as suas diversidades. Nesta perspectiva, tudo se relativiza, mas pagando o preço de reduzir a cultura a uma espécie de conseqüência de um de seus próprios lados.

Com Durkheim, Radcliffe-Brown e Malinowski a idéia de cultura ganha uma força extraordinária e se desprende da História. No plano da observação do "outro" a regra do jogo é a sincronia e, para conhecê-la, deve-se experimentar a barra da "diferença" através do trabalho de campo. No plano teórico, a noção de fato social consagra a autonomia do objeto de estudo das ciências sociais. Colocava-se, assim, nitidamente a possibilidade de um entendimento da cultura humana de um ponto de vista não histórico.

Passamos, pois, de um "movimento" onde a História era ordenadora dos estádios das culturas humanas para outro onde se torna particular a cada uma delas e chegamos ao movimento onde entender uma cultura dela independe.

Agora chega o “movimento” em que a Antropologia e, através dela, a sociedade do “outro” deixam de ser pensadas por categorias, noções e concepções da sociedade do “eu” e passam a poder pensá-las e relativizá-las. Em outras palavras, as noções da Antropologia tornam-se capazes de pensar igualmente a nossa sociedade e aquelas que dela diferem. Assim, o conceito de tempo linear, histórico, totalizador das “diferenças”, pode passar a ser questionado.

Neste questionamento, a Antropologia vai atingir um dos centros principais, o coração por assim dizer, da maneira pela qual a nossa sociedade concebe a existência. A Antropologia se permite mostrar que a nossa concepção de tempo não é absoluta nem universal. É, simplesmente, a concepção de uma sociedade entre outras e que vale tanto quanto qualquer outra.

É o próprio Lévi-Strauss quem, sem descartar o valor da história como instrumento de conhecimento, se pergunta sobre qual história estamos falando quando nossa sociedade quer fazer dela a principal forma de entender o “outro”. Será história aquilo que os homens fazem no seu cotidiano sem saberem que estão fazendo? Ou será o que fazem os historiadores sabendo que estão fazendo uma história dos homens? Pode, também, ser a interpretação filosófica feita tanto sobre a história dos homens quanto sobre a dos historiadores.

Você, leitor, se sente fazendo história, sendo parte dela, estudando o que fazem aqueles que você acha que fazem história ou simplesmente pensando sobre tudo isso filosoficamente?

O livro onde Lévi-Strauss se faz estas perguntas chama-se *Pensamento Selvagem*. Nas páginas onde se questiona sobre a história está travando um debate com as idéias de Jean-Paul Sartre. Este é o último capítulo do livro. Antes, nos capítulos anteriores, ele demonstra - entre outras coisas muito importantes para o conhecimento do ser humano - a existência de uma forma alternativa de se conceber o tempo.

Por incrível que possa parecer, muitas culturas e sociedades ao redor do mundo não acharam a perspectiva histórica (nossa maneira de pensar o tempo) suficientemente interessante para adotá-la. Para elas, o tempo e a sua passagem não são a cadeia onde se entrelaçam os acontecimentos. Ou seja, possuem muito pouco sentido no seu entendimento da existência.

Um exemplo pode nos facilitar muito aqui. O antropólogo brasileiro Roberto Da Matta conviveu com e estudou um grupo de índios do Brasil central chamado Apinayé. Para um Apinayé, diz ele, a unidade, o fluxo, a continuidade do seu mundo não é fruto de uma noção de tempo, tipo causa e conseqüência. É, tentando explicar poeticamente, um jogo de espelhos. Um no céu, outro no chão.

O Apinayé concebe a existência de um “presente anterior” onde o mundo se forma. Uma espécie de “tempo da aurora” universal onde o homem adquiriu sua existência. Esse tempo se contrapõe, é espelho do “presente atual” que procura reproduzi-lo.

Tudo o que foi realizado no “presente anterior” é o mesmo que se realiza no “presente atual”. O passado é um tempo que se reflete no de hoje como um ciclo que permanentemente oscila entre dois pontos – “presente anterior” e “presente atual” -, que são como dois momentos fixos.

O tempo não é, tal como para nós, um fluxo, uma linearidade ininterrupta, mas, para um Apinayé, o tempo é sentido, pensado e vivido como descontinuidade. Houve

o tempo da aurora onde se fixou a existência e há o tempo do agora onde se pratica aquela forma de existir.

Talvez isso possa parecer extremamente complexo, estranho e ininteligível até. E é mesmo, na medida em que esta concepção do tempo nos exige que relativizemos a nossa. Dá para sentir, por esta pequena experiência de entender algo tão fundamental para o "outro" como o tempo, o quanto é difícil o processo de relativização. Dá para sentir o quanto a Antropologia foi obrigada a batalhar, desdobrar-se, revirar-se para atingir uma compreensão de coisas como esta. Muito mais simples seria dizer que o "outro" não sabe o que é o tempo ou que sabe, mas de maneira errada. Mais fácil, enfim, seria aplicar ao "outro" a nossa concepção de tempo pura e simplesmente.

Estes e outros exercícios de sair de si mesmo, de relativizar, foram realizados pela Antropologia. A cada novo estudo antropológico que se realiza temos como que um movimento no sentido de procurar conhecer o "outro" na forma como esse "outro" experimenta a vida. Em termos mais simples, o que se quer saber é como os Apinayé, no caso, pensam o seu mundo, seu tempo, sua existência, e não explicar os Apinayé pelo nosso mundo, nosso tempo, nossa existência.

Mas, para isto a Antropologia foi obrigada a municiar-se de teorias, métodos e, até mesmo, de uma redefinição de seu papel como ciência.

Uma das idéias mais importantes nesta perspectiva foi colocada em discussão num livro chamado *A Interpretação das Culturas*, do antropólogo americano Clifford Geertz. Ele diz que a Antropologia não é uma ciência do tipo experimental que tenha como objetivo a procura de leis gerais e constantes. Ela é uma ciência interpretativa que busca apenas conhecer os significados que os seres humanos, tanto na sociedade do "eu" quanto do "outro", dão às formas pelas quais escolheram viver suas vidas.

Leva ainda adiante esta idéia apontando que uma das finalidades da disciplina é ser uma espécie de "arquivo universal", de "catálogo geral" das alternativas humanas de existência. Os ilhéus de Trobriand que faziam a cerimônia do Kula, estudada por Malinowski, à qual nos referimos no capítulo anterior, não existem mais. No entanto, os trobriandeses estão aí vivos, enquanto uma experiência social alternativa à nossa, pelo trabalho de Malinowski.

O mundo muda; destrói sociedades, cria outras. Aniquila experiências sociais e propões novos projetos de viver. A Antropologia, ao contrário, fixa de maneira recuperável as existências que se esvaem, as formas de experimentar a riqueza da vida que amanhã podem não estar mais disponíveis. Numa palavra: procura colocar ao alcance do ser humano as respostas existenciais que deram os vários "outros" pelo mundo afora.

Esta tarefa, tanto humilde quanto generosa, passa a ser possível quando a Antropologia encontra o que parece ser uma espécie de vocação. Aquela de ser uma ciência, um saber, um conhecimento ou, se quisermos, uma literatura que não é das verdades absolutas, mas das interpretações relativas.

Para tanto foi fundamental uma nova definição de cultura onde diferentes possibilidades foram exploradas. Para se pensar o fenômeno cultura, enfatizando sua dimensão interpretativa, um conceito de cultura suficientemente aberto permitindo o encontro com o "outro". Melhor dizendo, o fenômeno das culturas humanas vai ser visto como a alternativa que sociedades concretas escolheram de organizar, classificar e praticar sua experiência.

Assim, vários e importantes antropólogos procuraram juntar o conceito de cultura com a idéia de um código. Um código é uma espécie de “linguagem” compartilhada, pela qual “falamos” uns com os outros, trocamos mensagens, utilizando símbolos de diferentes tipos. Qualquer coisa pode se tornar um símbolo e estes se organizam em sistemas que são, por assim dizer, como que mapas, conjuntos de regras para o pensamento e a ação.

A cultura, nessa linha, pode ser vista como um texto de teatro que aprendemos e representamos e os outros atores nos entendem e conosco contracenam porque também conhecem o texto. Pode também ser vista como uma teia, metáfora explorada por Clifford Geertz, onde o homem tece seus significados e está a eles preso e dentro deles vive.

Cada um de nós, enquanto ator social, existe e troca mensagens dentro de um código fundamental que temos em comum. Este código é a cultura. Nesse sentido, cada cultura atribui significados, sentidos, destinos próprios, seja ao seu “tempo”, seu “corpo”, sua “morte”, sua “sexualidade”, etc. Tal como um código, a cultura “fala” da existência. Ela simboliza esta existência segundo as regras do seu jogo.

Sendo entendida como um sistema de comunicação que dá sentido à nossa vida, as culturas humanas constituem-se de conjuntos de verdades relativas aos atores sociais que nela aprenderam por que e como existir. As culturas são “versões” da vida; teias, imposições, escolhas de uma “política” dos significados que orientam e constroem nossas alternativas de ser e de estar no mundo.

Todas as dimensões de uma cultura – da comida à música, da arquitetura à roupa e tantas mais – são pequenos conjuntos padronizados que trazem dentro de si algum tipo de informação sobre quem somos, o que pensamos e fazemos. Estes conjuntos são logicamente entrelaçados e compõem o código, o sistema de comunicação mais amplo, que seria a própria cultura de determinada sociedade.

O que faz, então, a Antropologia diante da cultura assim definida? Qual sua forma para conhecer estes sistemas de comunicação nos quais vivem os seres humanos?

O ofício do antropólogo é captar as lógicas e as práticas através das quais todos nós atualizamos os códigos de nossas culturas. Em termos mais precisos, seria interpretar este fluxo do discurso social, conhecer as diferentes realidades confeccionadas pelo homem, guardar, enfim, as alternativas existenciais através das quais a humanidade se move.

Quaisquer que sejam as possibilidades da Antropologia ela, ao menos, livrou-se, definitivamente, de confundir a singularidade cultural da sociedade do “eu” com todas as formas possíveis de existência do “outro”.

Quando pensamos na fuga ao etnocentrismo, que significa o questionamento de noções como “economia de subsistência” ou “tempo como história”, vemos o quanto a Antropologia já percorreu do caminho no sentido do “outro”.

Este caminho, do etnocentrismo à relativização, é trilhado na medida em que, em todos e cada um dos domínios dentro de uma cultura, a Antropologia discorda do princípio da sociedade do “eu” como medida de todas as coisas.

Este é, por exemplo, o caso do domínio das relações de parentesco. O nosso sistema supõe que a família deva transmitir e localizar toda uma série de bens, direitos e deveres. Herança, propriedade, nome e até mesmo um estilo de corpo e traços do

rosto ou certa forma de personalidade e sentimento. Mas, de jeito nenhum supõe que ela determine com quem devo casar, quem serão meus amigos e aliados.

Na nossa sociedade o casamento é assumido como um ato individual, uma escolha psicológica, dita livre e guiada pela ideologia do amor romântico. O sentimento que une os cônjuges expressa tendências, preferências e escolhas que pertencem ao indivíduo.

Assim, sistemas de parentesco, encontrados nas sociedades do "outro", que determinam não apenas os parentes consangüíneos – pais, irmãos, etc. – mas também, e às vezes principalmente, parentes afins, como o cônjuge, pareciam, para dizer o mínimo, absurdos.

Estes sistemas ficavam praticamente incompreensíveis aos nossos olhos ocidentais sempre que se tentava entendê-los tomando a família nuclear (marido, mulher e filhos) como o centro a partir do qual se deveria pensar todo o parentesco. Lévi-Strauss vai mostrar, num famoso livro, *As Estruturas Elementares do Parentesco*, que a nossa visão da família nuclear como coração do sistema e unidade auto-suficiente é etnocêntrica.

Se entre nós a escolha do cônjuge, o lado da afinidade do parentesco é, portanto, decidida individualmente, em muitas sociedades do "outro" esta escolha é fortemente determinada. Isto quer dizer que, para entender estes sistemas de parentesco, é necessário ver que o coração, o centro deste sistema, a chave para a sua compreensão, está numa unidade que inclua também a afinidade.

Disso resulta, nos próprios termos de Lévi-Strauss, outro tipo de "átomo de parentesco" que junta os elos da fraternidade, descendência e afinidade. A afinidade nestes sistemas não é um dado psicológico, de "foro íntimo", mas um fator estrutural sem o que não se compreende sua lógica e seu sentido social.

Tudo isso indica que a Antropologia, para compreender o "outro", se obriga sistematicamente a sair das concepções da sociedade do "eu". Qualquer que seja a arena onde se discute a cultura humana, seja no "parentesco" ou na "economia", seja na "individualidade" ou na "história", a compreensão do "outro" chega a um ponto irreversível: a recusa de assumir a sociedade do "eu" como juízo final onde se encontra a verdade.

Aqui voltamos direto ao nosso tema. O que é, enfim, o etnocentrismo? Acredito que a resposta está dada em cada um destes pequenos, por vezes quase invisíveis, movimentos que aconteceram na Antropologia. Tudo isso é muito pouco, realmente, frente a um sem-número de ideologias, morais, princípios e juízos espalhados na nossa sociedade, constituindo um sem-número de estereótipos sobre o "outro". A Antropologia é uma pequena ilha num oceano de pensamentos e práticas sociais marcadamente etnocêntricas.

Nas relações internacionais, interétnicas, nos costumes políticos, na indústria cultural, sua exploração econômica e até mesmo na observação do comportamento do nosso vizinho ou em vários outros espaços de pensamento e de ação social, muito pouco se relativiza. O que se passou na Antropologia, como vimos nesta pequena viagem por algumas paisagens, foi ao preço de enfrentar a complexidade que significa sair do etnocentrismo.

A Antropologia reflete, no jogo de seus movimentos, conjuntos de idéias, conceitos, métodos e técnicas que, na tensão do relacionamento entre o "eu" e o "outro", procuram a relativização como possibilidade de conhecimento. O ser da sociedade do "eu" e os da sociedade do "outro" devem estar mais perto do espelho

onde as diferenças se olham como escolha, esperança e generosidade. Devem estar, também, mais longe das hierarquias que se traduzem em formas de dominação.

Enfim, o etnocentrismo é exorcizado. O mundo no qual a Antropologia pensa se torna complexo e relativo. Chegamos ao ponto de voltar dessa viagem. A ida ao "outro" se faz alternativa para o "eu". O plano onde as diferenças se encontram (onde o "eu" e o "outro" se podem olhar como iguais e onde a comparação é traduzida num enriquecimento de possibilidades existenciais) é o plano mais amplo e profundo de um humanismo do qual o etnocentrismo se ausenta.

Este, acredito, é o plano para onde a Antropologia encaminha nosso pensamento. Aí, no lugar em que ela exerce seu esforço de aprendizado, sentimentos, pensamentos e práticas etnocêntricas se complexificam, se transformam, se relativizam. Aí também, no encontro entre o "eu" e o "outro", emerge uma compreensão do ser humano, a um só tempo, problematizada e generosa.

UMA RUPTURA METODOLÓGICA:

A Prioridade Dada à Experiência Pessoal do "Campo"

François Laplantine

A abordagem antropológica de base, a que todo pesquisador considera hoje como incontornável (ou necessária), quaisquer que sejam as suas opções teóricas, provém de uma ruptura inicial em relação a qualquer modo de conhecimento abstrato e especulativo, isto é, que não estaria baseado na *observação direta dos comportamentos sociais a partir de uma relação humana*.

Não se pode, de fato, estudar os homens à maneira do botânico examinando a samambaia ou do zoólogo observando o crustáceo; só se pode fazê-lo *comunicando-se com eles*: o que supõe que se compartilhe a sua existência de maneira durável ou transitória. Pois a etnografia, que é fundadora da Etnologia e da Antropologia – a tal ponto que alguns dos mestres de nossa disciplina (estou pensando particularmente em Boas) consideram que toda síntese é sempre prematura, e que alguns ainda hoje preferem qualificar-se de "etnógrafos" – não consiste apenas em coletar, através de um método estritamente indutivo, uma grande quantidade de informações, mas em impregnar-se dos temas obsessionais de uma sociedade, de seus ideais, de suas angústias. O etnógrafo é aquele que deve ser capaz de viver nele mesmo a tendência principal da cultura que estuda. Se, por exemplo, a sociedade tem preocupações religiosas, ele próprio deve rezar com aqueles que o hospedam. Para compreender o candomblé, *"foi-me preciso mudar completamente minhas categorias lógicas"*, escreve Roger Bastide, acrescentando: *"Eu procurava uma compreensão mineralógica e, mais ainda, análoga a organizações vegetais, a cipós vivos"*.

Assim, a etnografia é antes a experiência de uma imersão total, consistindo em uma verdadeira *aculturação invertida*, na qual, longe de compreender uma sociedade apenas em suas manifestações "exteriores", devo interiorizá-la nas significações que os próprios indivíduos atribuem a seus comportamentos. Quanto a isso, é significativo que Lévi-Strauss, o autor da *Antropologia Estrutural*, comece sua exposição por uma "homenagem" ao "pensamento supersticioso", proclame que, *"contra o teórico, o observador deve ficar com a última palavra; e contra o observador, o indígena"*, e termine o seu discurso insistindo sobre tudo o que deve a esses índios do Brasil, de quem se considera um "aluno".

Essa apreensão da sociedade, tal como é percebida de dentro pelos atores sociais com os quais mantenho uma relação direta, é que distingue essencialmente a prática antropológica – prática de campo – da do historiador ou do sociólogo. O historiador, de fato, se procura, como o antropólogo, dar conta o mais cientificamente possível da alteridade à qual é confrontado, nunca entra em contato direto com os homens e mulheres da sociedade que estuda. Recolhe e analisa os testemunhos. Nunca encontra testemunhas vivas. Quanto à prática da Sociologia, *pelo menos em suas principais tendências clássicas*, várias características a distinguem da prática antropológica considerada sob o ângulo que detém aqui a nossa atenção. A prática sociológica:

1) Comporta um distanciamento em relação a seu objeto, e algo frio, e "desencarnado", como diz Lévi-Strauss a respeito do pensamento durkheimiano.

2) Diante de qualquer problema que lhe seja apresentado, parece ser capaz de encontrar uma explicação e fornecer soluções. Objetar-se-á que pode, é claro, ser o caso do antropólogo. Com a diferença, porém, de que este se esforça, por razões metodológicas (e evidentemente afetivas), em colocar-se o mais próximo possível do

que é vivido por homens de carne e osso, arriscando-se a perder em algum momento sua identidade e a não voltar totalmente ileso dessa experiência.

3) O antropólogo evita, não apenas por temperamento, mas também em conseqüência de *especificidade do modo de conhecimento que persegue*, uma programação estrita de sua pesquisa, bem como a utilização de protocolos rígidos, de que a sociologia clássica pensou poder tirar tantos benefícios científicos. A busca etnográfica, pelo contrário, tem algo de errante. As tentativas abordadas, os erros cometidos no campo, constituem informações que o pesquisador deve levar em conta. Como também o encontro que surge freqüentemente com o imprevisto, o evento que ocorre quando não esperávamos.

Não nos enganemos, porém, quanto às virtudes do campo. Da mesma forma que o fato de ter alcançado uma analítica não garante que você possa um dia se tornar psicanalista, um grande número de temporadas passadas em contato com uma sociedade que se procura compreender não o transformará *ipso facto* em um antropólogo. Trata-se, porém, de condições necessárias. Pois a prática antropológica só pode se dar com uma *descoberta* etnográfica, isto é, com uma experiência que comporta uma parte de aventura pessoal.

UMA EXIGÊNCIA: O Estudo da Totalidade

Uma das características da abordagem antropológica é o seu esforço em levar tudo em conta, isto é, de estar atenta para que nada lhe seja escapado. No campo, tudo deve ser observado, anotado, vivido, mesmo que não diga respeito diretamente ao assunto que pretendemos estudar. De um lado, o menor fenômeno deve ser apreendido na multiplicidade de suas dimensões (todo comportamento humano tem um aspecto econômico, político, psicológico, social, cultural, etc.). De outro, só adquire significação antropológica sendo relacionado à sociedade como um todo no qual se inscreve e dentro da qual constitui um sistema complexo. Como escreve Mauss (1960), “o homem é indivisível” e “o estudo do concreto é o estudo do complexo”.

E a razão pela qual toda abordagem que consistir em isolar experimentalmente objetos não cabe no modo de conhecimento próprio da Antropologia, pois o que esta pretende estudar é o próprio contexto no qual se situam esses objetos, é a rede densa das interações que estas constituem com a totalidade social em movimento.

A especialização científica é mais problemática para o antropólogo do que para qualquer outro pesquisador em ciências humanas. O antropólogo não pode, de fato, se tornar um especialista, isto é, um perito de uma área particular (econômica, demográfica, jurídica...) sem correr o risco de abolir o que é a base da própria especialidade da sua prática. As ciências políticas se dão por objeto de investigação um certo aspecto do real: as instituições que regem as relações do poder; as ciências econômicas, um outro: o sistema de produção e troca de bens; as ciências jurídicas, o direito; as ciências psicológicas, os processos cognitivos e afetivos; as ciências religiosas, os sistemas de crenças... Mas todos estes são para os antropólogos fenômenos parciais, artificialmente isolados em relação à totalidade do social. O parcelamento disciplinar comporta, de fato, no horizonte científico contemporâneo, um risco fundamental: o de um desmantelamento do homem em produtor, consumidor, cidadão, parente... Assim, por exemplo, a pesquisa sociológica está cada vez mais especializada: estuda fenômenos particulares: a delinqüência, a criminalidade, o

divórcio, o alcoolismo... e o pesquisador tende a se tornar o especialista de um campo exclusivo: sociologia do lazer, do esporte, das condutas suicidas...

A própria Antropologia, é claro, é freqüentemente levada a participar desse processo que pode causar uma verdadeira mutilação do ser humano. A meu ver, toda prática hiperespecializada, por meio da fragmentação e do desmembramento que impõe ao real, acaba destruindo o próprio objeto que pretende estudar.

Pessoalmente, a antropologia me parece ser o antídoto não filosófico de uma concepção tayloriana da pesquisa, que consiste em: 1) cumprir sempre a mesma tarefa, ser o especialista em uma única área; 2) tentar, de maneira pragmática, modificar ou transformar os fenômenos que estuda. O drama das ciências humanas contemporâneas é a fratura entre uma atitude extremamente reflexiva (a da filosofia ou da moral), mas que corre o risco de cair no vazio, dada a fraca positividade dos seus objetos de investigação, e uma cientificidade extremamente positiva, mas pouco reflexiva, por estar baseada no parcelamento de territórios e sobre uma forma de objetividade que as próprias ciências exatas descartaram há muito tempo.

Essa preocupação que tem a Antropologia de dar conta, a partir de um fenômeno concreto singular, do multidimensionamento de seus aspectos e da totalidade complexa na qual se inscreve e adquire sua significação inconsciente, está relacionada à abordagem menos diretiva e pragmática da própria prática etnográfica, comparada a outros modos de coleta de informações: trata-se, de fato, para além de todos mos questionários, por mais aperfeiçoados que sejam, de fazer surgir um questionamento mútuo. Tal preocupação diz respeito também à natureza das sociedades nas quais se desenvolveu nossa disciplina: conjuntos relativamente homogêneos, nos quais as atividades são pouco especializadas e nos quais uma ideologia mestra (de tipo mitológico) dá conta da totalidade social.

A prática da Antropologia, baseada numa extrema **proximidade** da realidade social estudada, supõe também, paradoxalmente, um grande **distanciamento** (em relação à sociedade que procuro compreender e em relação à sociedade a qual pertenço). É a razão pela qual somos provavelmente, enquanto antropólogos, mais tocados do que outros, e, em primeiro lugar, mais surpreendidos pela disjunção histórica absolutamente única que a nossa cultura realizou entre a ciência e a moral, a ciência e a religião, a ciência e a filosofia.

Se olharmos mais de perto, esta última disciplina não é mais hoje um pensamento da totalidade dando-se como objetivo compreender os múltiplos aspectos do homem. Como escreve Lévi-Strauss, apenas três formas de pensamento são, no mundo contemporâneo, capazes de responder a essa definição: islamismo, o marxismo e a Antropologia. O projeto antropológico retoma hoje, sobre bases completamente diferentes (não mais a especulação sobre as categorias do espírito humano, mas a observação direta de suas produções concretas), o projeto que foi o da filosofia clássica. É a razão pela qual muitos entre nós se recusam a entrar nas vias de uma hiperespecialização, o que nos levaria à posição de, como mostrou Husserl, antagonistas da reflexão, e chegar até a impedir o próprio exercício do pensamento.

LAPLANTINE. *Aprender Antropologia*. São Paulo: Brasiliense, 1996.

EXERCÍCIOS

1) A história de um povo pode interferir de muitas formas em sua cultura. Podemos perceber isso principalmente através do que segue:

a) A história precisa ser conhecida pelos indivíduos de um grupo, do contrário eles não podem ser influenciados por ela;

b) É através da relação com a história através de uma herança cultural, que não se dá de forma consciente, que os indivíduos atuam em uma sociedade;

c) Apesar de percebermos a influência da história em nossa cultura, não existe qualquer tipo de pesquisa cientifica que comprove isso;

d) Os mesmos fenômenos históricos afetam de forma idêntica culturas que são diferentes;

e) É principalmente através da cultura material que percebemos a influência da história em nossa cultura, pois a cultura imaterial não nos influencia tanto.

2) Leia o trecho a seguir e escolha entre as alternativas aquela que corresponde ao pensamento expresso pelo autor:

"Da mesma forma, como a cultura erudita é desde sempre associada com as classes dominantes, sua expansão pode ser vista como uma expansão colonizadora. A ampliação de seus domínios como, por exemplo, através da expansão da rede de escolas e de atendimento médico, pode ser entendida como uma forma de controle social, que mantêm as desigualdades básicas da sociedade em benefício da minoria da população." (SANTOS, J.L. O QUE É CULTURA, pg. 56)

a) para o autor, a divisão entre cultura erudita e popular mostra uma relação de poder, pois uma minoria tem acesso ao conhecimento erudito, mas não toda a população.

b) ele demonstra como a compreensão de como dividimos entre cultura erudita e popular tem interesse apenas para os médicos e professores que ocupam cargos públicos para atendimento à população;

c) conclui que as desigualdades da sociedade poderiam ser resolvidas se a classe dominante providenciasse a expansão das redes de educação e atendimento à saúde da população;

d) o autor se posiciona nitidamente a favor da colonização e da expansão das desigualdades básicas que atingem de forma inaceitável a minoria da população;

e) a expansão da rede de escolas e de atendimento médico podem ser exemplos de cultura erudita e cultura popular respectivamente.

3) Em nossa sociedade os meios de comunicação de massa fazem parte da paisagem social moderna. Esta afirmação pode ser considerada correta se associada às seguintes observações:

a) Nossa sociedade estabelece uma hierarquia de status através da imposição de uma mesma cultura para todos os indivíduos. A essa imposição denominamos cultura de massa.

b) Não podemos saber exatamente que tipo de influência cultural cada indivíduo recebeu em nossa sociedade, pois as culturas erudita, popular e de massa são muito semelhantes entre si.

c) A história cultural recente de nossa sociedade revela que os indivíduos já não se relacionam mais com seu passado como era o costume nas gerações anteriores. As pessoas não são influenciadas pela história de sua cultura.

d) Esses meios estão presentes em todas as esferas de nossa vida social tais como a religião, a profissão, o lazer, a educação ou a política; eles difundem formas de comportamento e estilos de vida.

e) Apesar da influência da cultura de massa no gosto de grande parcela da população, os indivíduos que fazem parte da massa não se deixam influenciar em termos de comportamento pelo gosto alheio.

4) Podemos afirmar que a massa é um fenômeno ao mesmo tempo quantitativo e psicológico. Essa colocação está:

a) Errada, pois a massa significa apenas uma grande quantidade de pessoas, não atingindo a afetividade dos indivíduos.

b) Correta, pois a massa é ao mesmo tempo um fenômeno demográfico de concentração urbana, e psicológico, uma vez que os indivíduos são influenciáveis pelos produtos dessa cultura.

c) Correta, pois ao mesmo tempo em que falar em massa significa falar em um grande número de pessoas, elas são afetadas psicologicamente, pois resistem às possíveis influências dos meios de comunicação de massa, o que as torna estressadas.

d) Errada, pois não é possível perceber como o fenômeno associado à existência de uma massa de pessoas pode afetar psicologicamente os indivíduos.

e) Correta em termos, pois ao mesmo tempo em que podemos perceber que fazer parte da massa significa que há muitas pessoas envolvidas em processos semelhantes, não há evidências de que isso possa afetar psicologicamente os indivíduos.

5) Quando pensamos a cultura de um grupo social, é possível ressaltar diferentes aspectos que a caracterizam. É muito comum associarmos essa cultura a modos de ser e sentir que são característicos desse grupo, que são seu patrimônio.

Essa ênfase da cultura como patrimônio de um povo está associado a que tipo de cultura?

a) cultura erudita;

b) cultura de classe;

c) cultura popular;

d) cultura de massa;

e) cultura patrimonial.

6) Quando pensamos a cultura de um grupo social, é possível ressaltar diferentes aspectos que a caracterizam. É muito comum associarmos essa cultura ao modo de vida que resulta das condições econômicas desiguais entre grupos ou setores dentro de uma sociedade.

Essa ênfase da cultura como expressão de desigualdade social está associado a que tipo de cultura?

a) cultura erudita.

b) cultura de classe.

c) cultura popular.

d) cultura de massa.

e) cultura patrimonial.

7) Atualmente é nítida a grande influência dos meios de comunicação de massa como a televisão, o cinema e a Internet na vida cultural de todos os povos. Quase todo o conteúdo que circula nesses meios, como filmes, novelas, *reality shows*, publicidade, é chamado de "indústria cultural". Isto porque são produtos feitos de forma padronizada para atingir um imenso numero de pessoas ao mesmo tempo, como os bens produzidos em uma indústria.

Esse tipo de cultura que predomina como forma de expressão em nossa sociedade está associado a que tipo de cultura das listadas abaixo?

a) cultura erudita.

b) cultura de classe.

c) cultura popular.

d) cultura de massa.

e) cultura patrimonial.

8) Assinale a alternativa com exemplos que predominam no pensamento comum como traços que definem a cultura brasileira, ou o brasileiro como diferente de outros povos:

a) a ausência do preconceito; a valorização de nosso patrimônio popular; a valorização de nossa história como chave para solucionar problemas atuais;

b) a influência da diversidade étnico-cultural e a capacidade de soluções políticas que resultam em uma sociedade com poucas desigualdades;

c) certos comportamentos como o "jeitinho" e a capacidade conciliatória que evita conflitos profundos em nossa sociedade;

d) a aparência física que nos diferencia dos demais povos e a intolerância religiosa a diferentes tradições;

e) formas de pensar e agir que fazem parte de nosso comportamento comum como a formalidade e a dedicação ao pensamento técnico-racional; a importância dada a componentes da vida social como a hierarquia e o bem comum.

9) Questão do ENADE 2006 – Prova de Conhecimentos Gerais para todos os cursos avaliados, (QUESTÃO 3)

Jornal do Brasil, 3 agosto, 2005.

Tendo em vista a construção da idéia de nação no Brasil, o argumento da personagem expressa:

a) a afirmação da identidade regional.

b) a fragilização do multiculturalismo global.

c) o ressurgimento do fundamentalismo local.

d) o esfacelamento da unidade do território nacional.

e) o fortalecimento do separatismo estadual.

10) A população brasileira se constitui como um grupo para o qual colaboraram historicamente diferentes povos que trouxeram para o nosso território sua cultura. No início de nossa história nacional, portugueses, índios e africanos formavam a sociedade brasileira. Entretanto, a importância da colaboração de índios e africanos em nossa cultura nacional é constantemente diminuída, e as vezes desprezada. Isto se deve ao que segue:

a) Os brasileiros preferem considerar as influências européias dos portugueses ou franceses em nossa cultura do que as africanas e indígenas;

b) Porque, de fato, a colaboração dessas etnias foi bem inferior à dos europeus;

c) As populações indígenas nativas e os africanos trazidos para nosso território sempre tiveram uma cultura inferior à dos portugueses, por isso ela é descartada;

d) Existe muita resistência por parte dos descendentes de africanos e índios em aceitar que sua cultura tenha colaborado para nossa formação;

e) Resulta da ocupação do poder político e econômico em nossa sociedade, que é formada por uma elite que valoriza muito a influência dos europeus.

11) Atualmente é comum que conheçamos cada povo através do nome da nação à qual pertencem. Não nos lembramos de suas etnias, mas de seu território e de sua

constituição como unidade política. Conhecemos a cultura de cada povo através de sua experiência dentro desse modelo de pertencimento a uma nação.

Esse tipo de cultura na qual enfatizamos o aspecto da vida comum de um povo dentro de seu Estado nacional é denominado?

a) Cultura erudita.

b) Cultura de classe.

c) Cultura popular.

d) Cultura de massa.

e) Cultura nacional.

12) Uma característica marcante das identidades culturais no mundo globalizado contemporâneo é a que segue:

a) a imposição de um único modelo referencial para a constituição das identidades, anulando a possibilidade da diversidade cultural;

b) tem predominado a consciência sobre a necessidade de respeitar a diversidade cultural, por isso existe uma intensa troca de experiências culturais para definir todas as identidades atualmente;

c) as identidades nacionais passam a ser mais importantes que as identidades globalizadas e desenraizadas;

d) deixa de existir um único modelo de referências simbólicas para a construção das identidades, surgindo um número imenso de identidades grupais dentro de uma mesma sociedade;

e) existe uma maior flexibilidade para que cada sociedade escolha qual cultura quer adotar como modelo; esse processo é portanto unicamente de caráter político, pois pressupõe que uma sociedade se posicione criticamente em relação ao multiculturalismo presente na mundialização (globalização) cultural.

13) As definições de ESTIGMA e ESTEREÓTIPO, podem ser aplicadas como se segue:

a) Ao ser estigmatizado um indivíduo pode se libertar dos estereótipos associados à sua identidade, utilizando de forma autêntica os elementos que caracterizam suas escolhas reflexivas.

b) O estigma pode ser uma característica simbólica, enquanto o estereotipo precisa ser baseado em características físicas, como certos tipos de vestuário, trejeitos ou interferências no corpo;

c) Tanto o estigma como o estereótipo são instrumentos de referência para que possamos perceber a identidade do outro, sabendo como nos relacionar;

d) O estereótipo associado a certas identidades sociais não possui qualquer relação com os estigmas que podem marcar a imagem social desse tipo de comportamento;

e) Existe uma tendência de certos setores conservadores dos costumes de uma sociedade em estigmatizar certos traços de uma identidade, que passam então a ser utilizados como motivadores de práticas discriminatórias e preconceituosas, acabando por construir estereótipos que atingindo indistintamente todos que utilizarem tais traços.

14) O preconceito além de ser um mecanismo etnocêntrico de proteção das identidades sociais e culturais também pode funcionar como uma venda que impede os sujeitos de ver o mundo.

a) sim, a afirmativa está correta, pois o preconceito e o etnocentrismo são as únicas práticas possíveis para que as diferenças culturais e valorativas dos sujeitos possam ser preservadas gerando uma visão que adapta o sujeito à sua própria cultura.

b) sim, a afirmativa está correta, pois o preconceito é uma forma exacerbada de etnocentrismo e isso impede os sujeitos de atingirem uma experiência social mais próxima da totalidade que pode ocorrer quando incluímos o outro.

c) não, a afirmativa está errada, pois o preconceito não é um mecanismo etnocêntrico e sim uma forma de intolerância com a diferença.

d) não, a afirmativa está errada, pois a visão de mundo dos sujeitos não pode ser pode ser limitada pelo preconceito, e sim pelos filtros simbólicos da realidade.

e) tudo é relativo, e muitas vezes o preconceito pode ajudar a aproximar as pessoas.

15) A importância da pesquisa de campo na observação antropológica do outro, pode ser corretamente associada com:

a) pelo fato de terem oportunidade de conviver com o “outro”, os antropólogos podem compreender melhor e desenvolver planos de ação mais viáveis para as culturas estudadas, interferindo naquela realidade.

b) o antropólogo necessita apoio áudio-visual de uma equipe especializada, pois a permanência em campo exige o registro imediato de todas as situações vividas.

c) a antropologia aconselha aos pesquisadores que não abram mão de seus próprios valores, não se deixando influenciar pelo “outro” na experiência da observação participante.

d) esse tipo de pesquisa exige uma mudança de valores por parte do pesquisador, para que seja possível compreender o “outro” a partir de sua própria visão de mundo.

e) o objetivo da pesquisa de observação participante é dar voz ao “outro”; ao dar oportunidade do outro se posicionar, o antropólogo pode permanecer imparcial, sem se deixar influenciar pelas opiniões de seus entrevistados.

16) Realizar a pesquisa de observação participante exige uma mudança na subjetividade do pesquisador. Essa afirmação:

a) está correta, pois como observador ele deve ignorar as opiniões das pessoas entrevistadas com o objetivo de obter imparcialidade em seu trabalho científico.

b) está errada, pois a imparcialidade exige uma atitude de antipatia do pesquisador em relação aos entrevistados, para que não se envolva com eles.

c) está correta, uma vez que o observador necessita estabelecer uma relação de empatia com os entrevistados, colocando-se no lugar do outro sem, entretanto, tomar partido em relação a ele.

d) está errada, uma vez que ao partir para a pesquisa de campo o antropólogo deve ignorar tanto sua subjetividade quanto a dos entrevistados, mantendo uma atitude de empatia.

e) está parcialmente correta, pois além de mudar a sua própria subjetividade, a pesquisa antropológica tem como um dos objetivos mudar também o ponto de vista do nativo.

17) Constituem elementos através dos quais podemos perceber a identidade e a manipulação simbólica que uma “tribo urbana” realiza:

a) a coerência e a previsibilidade de seu comportamento perante os outros;

b) a presença de traços que permitem aos “outros” reconhecê-los, podendo estar em sua vestimenta, gírias, crenças entre outros;

c) a coerência e a previsibilidade de seus traços específicos como forma de distinguir-se dos demais; a coerência e a previsibilidade de seus traços específicos como forma de distinguir-se dos demais;

d) a seleção totalmente arbitrária e incoerente de características que os tornem irreconhecíveis perante os outros;

e) o “estilo” que se resume à sua aparência.

18) Malinowski foi o primeiro antropólogo a desenvolver a metodologia de pesquisa de campo que caracteriza até hoje a Antropologia. O tipo de pesquisa por ele criado é chamado de:

a) Estruturalismo.

b) Pesquisa de observação participante.

c) Metáfora orgânica.

d) Pesquisa de modelos culturais e diversidade.

e) Antropologia Cultural.

19) Para LAPLANTINE, no livro “Aprender Antropologia” (pg. 81), o autor Malinowski foi responsável pela antropologia se tornar uma “ciência” da alteridade (da relação com o outro). É nesse momento que a antropologia recusa as teorias evolucionistas. Isso foi possível a partir de sua obra porque:

a) ele se dedicou ao estudo das lógicas particulares características de cada cultura, pois realizou as primeiras pesquisas de campo.

b) é Malinowski o autor responsável por apontar incoerências e erros nas pesquisas de campo.

c) sua obra permitiu encontrar exemplos suficientes para contrariar a teoria de que cada cultura tem uma lógica particular.

d) o evolucionismo social se tornou tão radical que proibia os cientistas de realizar pesquisas de campo, e ele conseguiu superar tais limites.

e) suas teses interessavam às elites que ocupavam o poder naquele momento, e isso permitiu um grande avanço das pesquisas e reflexões sobre a alteridade.

20) Para compreender mais profundamente o outro, aqueles comportamentos que são diferentes do nosso, é preciso reviver em si mesmo os sentimentos desse outro. Assim alcançamos o verdadeiro sentido da alteridade.

Nas frases acima estão os princípios do(a):

a) etnocentrismo

b) tribalismo urbano

c) multiculturalismo

d) sociedade contemporânea

e) observação participante

21) Quando as tradições culturais de um grupo constituem o único modelo de referência para a construção da identidade cultural de seus indivíduos, podemos caracterizar essa sociedade como:

a) comunidade relacional;

b) sociedade tradicional;

c) sociedade moderna;

d) grupo complementar de identidade;

e) modelo de diversidade cultural.

22) Quando as tradições culturais de um grupo deixam de ser o único modelo de referência para a construção da identidade cultural de seus indivíduos; além das tradições, os meios de comunicação podem influenciar os valores coletivos. Então podemos caracterizar essa sociedade como:

a) comunidade relacional;

b) sociedade tradicional;

c) sociedade moderna;

d) grupo complementar de identidade;

e) modelo de diversidade cultural.

23) Leia o trecho do artigo de José Magnani, transcrito abaixo, utilize os conhecimentos adquiridos sobre o tema, e selecione a alternativa correta:

Um primeiro significado, mais geral, de tribo urbana, tem como referente determinada escala que serve para designar uma tendência oposta ao gigantismo das instituições e do Estado nas sociedades modernas: diante da impessoalidade e anonimato destas últimas, tribo permitiria agrupar os iguais, possibilitando-lhes intensas vivências comuns, o estabelecimento de laços pessoais e lealdades, a criação de códigos de comunicação e comportamento particulares. Em outro contexto, tribo evoca o 'primitivo' e designa pequenos grupos concretos com ênfase não já em seu tamanho, mas nos elementos que seus integrantes usam para estabelecer diferenças com o comportamento 'normal': os cortes de cabelo e tatuagens de punks, carecas, a cor da roupa dos darks e assim por diante.

a) as tribos urbanas refletem a tentativa de alguns jovens de fugir da massificação imposta pelo ritmo das grandes cidades e do capitalismo.

b) as tribos urbanas refletem o comportamento selvagem de alguns jovens que não possuem cultura.

c) tribos urbanas são os aglomerados de jovens que não estão inseridos no mercado de trabalho. Como índio também não está acostumado a trabalhar, deu-se o nome de "tribo" a estes grupos.

d) o jovem que participa de uma tribo urbana é um arruaceiro, sem cultura.

e) tribos urbanas é um nome diferenciado para designar um bando de delinqüentes.