

## Por uma antropologia ontossistêmica<sup>1</sup>

Mércio Pereira Gomes

Já lá se vão quinhentos anos desde o primeiro esbarrão da civilização européia sobre a civilização americana aborígene. Ondas de destruição reverberaram pelas montanhas e planícies do Novo Mundo causando o maior holocausto da história da humanidade. De 60 a 100 milhões de pessoas foram sacrificadas nos três primeiros séculos desse choque, e outro tanto surgiu em seu lugar, com novas feições e em novos modos de ser. Dos originais senhores das Américas restaram extensos contingentes de camponeses submissos e oprimidos que ainda guardam no peito a memória de suas civilizações; das sociedades igualitárias restaram um meio milhar de povos menos numerosos que lutam para preservar o que lhes coube das terras e das culturas que os constituíam. As novas civilizações substituintes, mestiça aqui, transplantada de fora acolá, não parecem ver saída para os sobreviventes autóctones senão a sua incorporação nos caldeirões culturais em efervescência.

O presente trabalho destoa desta visão fatalista, terminal, e afirma que nem todas as favas estão contadas no jogo da história. Algo está acontecendo no presente que vai repercutir diferente no futuro. Apesar da herança maldita da história e das desmeritosas elucubrações que o pensamento ocidental faz do

índio, proponho-me a demonstrar que não é tarde nem inútil proclamar que o índio, do mesmo modo que o europeu ou o brasileiro, pertence a si mesmo e ao mundo, não existe para o outro nem para o passado. Os povos indígenas fazem parte do conjunto da humanidade e suas sociedades são regidas pelos mesmos princípios biológicos, psíquicos e sociais que definem o homem como um ser da natureza e da cultura. Estão inseridos na história, relacionam-se com outros povos diferentes, sofrem sua influência e de algum modo também os influenciam.

Fora trinta anos atrás, seria uma temeridade tomar como radicalmente verdadeiras essas noções. Isso porque a autoconfiança do mundo ocidental, o mundo que dita o discurso sobre o homem moderno e que se identifica quase que integralmente pelo porvir, pela idéia do progresso, desqualificava o valor do ser e do viver dos povos indígenas, considerando-os seres parados no tempo e sem futuro.

Decerto, a visão do mundo moderno sobre os índios continua opaca. Não somente o senso comum, mas a própria antropologia e a filosofia, criações e refinamentos intelectuais do mundo ocidental, têm posições predominantes, onde o índio é situado como o primitivo, o que ficou para trás, o sem-história, para não dizer o inferior. Vem sendo tenaz a luta que se trava no seio do pensamento ocidental ao longo desses últimos quinhentos anos para desenvolver os conceitos e noções sobre o índio e equipará-lo ao mundo moderno. Essa luta reflete as convicções e as incertezas da formação do pensamento ocidental, onde os empuxos ideológicos muitas vezes determinam os termos do seu discurso, ao mesmo tempo encobrindo e expondo os filamentos da verdade em formação.

Ao cabo, o pensamento ocidental sobre o índio, o que aqui chamarei de pensamento antropológico, toma consciência da humanidade do índio, reconhece-o na biologia, mas tergiversa na psicologia e estilhaça o cultural em mil maneiras exóticas, recompondo-o ora em blocos constitutivos evolucionários, ora deitando-o num plano indefinido de pretensa igualdade. A despeito do que acham seus praticantes, o pensamento antropológico não evolui desde a década de 1960, não transcende seus impasses, apenas cresce em dados e se refina em autocrítica.

Na verdade, o pensamento antropológico, que brotou das dúvidas do senso comum, caminha em ziguezague, indo e vindo em variações de dois temas polares. Um tende a qualificar o índio como o diferente, o outro, o exótico, o primitivo, o passado. O segundo tenta definir o índio como o mesmo, o igual, o semelhante, o contemporâneo. Esses dois temas servem de tri-

lhos e parâmetros de todo o desenrolar reflexivo do pensamento antropológico. São temas da própria civilização ocidental e dizem respeito aos problemas que ela engendrou em seu próprio ser.

Eis então a primeira premissa teórica em que este trabalho se baseia para desenvolver sua narrativa, argumentações e construções. É a de que a reflexão antropológica, intencionada a falar sobre o índio, tende a falar primordialmente de si mesma e para si. Ela surge de uma problemática cultural interna, a dinâmica da civilização ocidental, e a reflete. Sendo produto do desenvolvimento do mundo ocidental, vagueia com os movimentos que lhe dão impulso e participa de suas mais acirradas disputas. Privilegiando a si mesma como temática primordial, o outro no mais das vezes só existe como sua ancila, às vezes seu oposto, às vezes o que restou de seu passado.

Por que então fazer antropologia, tentar compreender o índio, ou outro povo qualquer, se no fundo se estaria sempre falando de si mesmo? Eis uma questão que persegue também o ofício do historiador, e para ambos tem-se a mesma resposta: é que se o estudo do passado, do índio, ou do outro, parte das problemáticas do presente, do mesmo, serve de amparo a essas problemáticas, ou se obscurece por elas, também é por elas que a razão se ilumina, e as diferentes problemáticas se equacionam em suas similitudes.

Dáí surge a segunda premissa teórica deste trabalho: o conhecimento do passado, do índio, ou do outro se dá num primeiro momento pela dialética da similitude, da aproximação ao presente e ao mesmo, sem que aquele seja reduzido a este. Essa dialética implica o reconhecimento da diferença, que não deixa de ser, por princípio, aquilo que lhe dá início. Implica também a suspensão de temporalidades e o encontro, pelas possibilidades e potencialidades da linguagem e da cultura, do eu e do outro.

Desse ponto de vista, fazer antropologia é mergulhar nas raízes da universalidade humana, buscar as bases comuns do homem e entender os processos de dispersão e diferenciação. E mais, como parte das lutas do mundo a que pertence, fazer antropologia é se definir nesse mundo, de maneira que toda e qualquer antropologia parte inicialmente de uma posição social, de classe, de estatuto e de visão do mundo.

Em conseqüência, declaro a terceira premissa teórica deste trabalho. A reflexão antropológica que aqui se desenvolve se assume responsável por seus pronunciamentos culturais e políticos, se compromete com uma visão de mundo que propõe, junto à universalidade e à diferenciação do homem, a intersubjetividade engajada do diálogo, da compreensão mútua em busca do sentido para o homem. Enfim, da continuada existência dos povos em busca da liberdade, seu sentido maior.

Essas três premissas configuram uma base metodológica que permitiria a formação de uma antropologia não somente histórica (portanto dialética), que subsumisse as contribuições antropológicas do passado, como o materialismo dialético, o particularismo cultural e o estruturalismo, mas também dialógica, porque reconhece que o conhecimento do outro se constitui como processo intersubjetivo entre seres transcendentais que buscam sentido para si, sejam eles momentaneamente sujeito ou objeto. Tal antropologia, que eu chamaria de ontossistêmica, isto é, que enfatiza o ser na totalidade, é ainda um ideal a ser atingido precisamente porque o pensamento ocidental se opõe ao pensamento indígena e relega o ser cultural indígena ao seu contrário ou ao seu inferior. A compreensibilidade mútua entre essas duas formas de pensamento, se é que elas existem nessa dicotomia, constitui uma das principais tarefas que a antropologia ontossistêmica deveria tomar para si. Antes de ser um ato de dominação, de fazer o discurso sobre o outro, seria um ato de reconciliação e transcendência em relação a uma situação criada pela modernidade que estabeleceu duas formas de humanidade, uma real contradição dos termos de constituição dessa humanidade.

No meu entender, existem agora condições para se equacionar corretamente e ir além dessa oposição. A principal delas é a constatação da sobrevivência física, étnica e cultural dos povos indígenas, ou de uma grande parte de suas sociedades. Afinal, essa segunda humanidade foi concebida tendo em vista o seu fim. Esse fato é ainda tão singular que em muitos casos nem mesmo os índios se deram conta de suas conseqüências, embora estejam agindo a partir dele. Os governos nacionais, como o do Brasil, os indigenistas e antropólogos em geral não avaliaram ainda todas as dimensões do seu significado. E o pensamento ocidental, vulgar ou erudito, nem o conhece todavia.

O segundo fator condicional é a própria crise do pensamento ocidental, fruto da angústia de uma putativa guerra total, do pessimismo prospectivo, que é a nova descrença no progresso e, pior ainda, da aceitação passiva da desigualdade social. Em suma, crise de autoconfiança, que nem a religião nem a ciência dão alívio totalmente. Aí sobram margem e espaço para a experimentação, para uma reflexão formal e para uma nova configuração intelectual que talvez resulte numa nova autoconsciência que atine para a nova cultura que está a se constituir.

Em tese, pelo menos. E é o que nos interessa aqui: obter condições para refletir e especular, abrir um novo horizonte, mesmo que o seu terreno não possa ser facilmente trilhado. A possibilidade real e concreta da continuação dos povos indígenas no meio e nas margens do mundo ocidental e suas varia-

ções, bem como a aceitação, forçada ou inconsciente, não importa, deste fato pelo mundo que há quinhentos anos os rejeita - são as duas grandes condições para se ter esperanças da criação de uma nova antropologia, de um novo conhecimento do homem.

Faz-se mister tentar. Nesse sentido o presente trabalho se propõe a trazer a lume algumas dessas novas possibilidades, avaliar algumas das estratégias anteriores que obscureciam o conhecimento, discutir uma ou duas consequências dessas novas conceituações, e apresentar uma proposta metodológica para futuras investigações.

### **A previsibilidade na antropologia**

O primeiro ponto a esclarecer é a questão da previsibilidade na metodologia antropológica. A tradição exercitada na antropologia acadêmica, desde Franz Boas e Bronislaw Malinowski até Claude Lévi-Strauss, se circunscreve em princípios de apuração de fatos sociais vistos como dados sincrônicos e para cuja teorização o método comparativo, em várias modalidades, é a única forma possível e legítima de se chegar a formulações de caráter científico sobre a natureza do ser humano. Dada a multiplicidade de formas culturais, a complexidade dos fatores que constituem a dinâmica cultural e, por outro lado, o receio de generalizações apressadas, tais como aquelas postuladas no século XIX, a antropologia tem se pautado por um projeto de produção de conhecimento bastante cauteloso. Nele, o critério da previsibilidade, corrente na metodologia das ciências exatas ou físicas, é excluído do conjunto de normas e regras de legitimação da atividade antropológica, seja na forma de monografias etnográficas, seja nos estudos etnológicos de instituições sociais ou padrões culturais, seja mesmo nos trabalhos de maior envergadura intelectual sobre os chamados “traços universais” do ser humano.

Entrementes, um dos projetos mais ambiciosos da antropologia desde os tempos do evolucionismo, qual seja, o estruturalismo de Lévi-Strauss, se modelou com um objetivo científico de estabelecer a unicidade do *Homo sapiens*, os universais da cultura e as determinações ulteriores da constituição do ser humano. Baseando-se numa homologia entre cultura e língua, onde um modelo da estrutura lingüística podia ser aplicado ao estudo da cultura, o estruturalismo de Lévi-Strauss parecia estar estabelecendo uma estratégia que daria um formato científico - incluindo aí a metodologia de previsibilidade - ao estudo da cultura. O papel da antropologia como ciência humana era descobrir por baixo do aparente, do empírico, um modelo estruturado de tal forma que

explicasse todos os pontos significantes da realidade aparente, inclusive as tendências de suas transformações, isto é, aquilo que viesse a ser história. O objeto da antropologia, o ser cultural, existe como um sistema dentro de outros sistemas e é explicável pelas estruturas que subjazem a ele. Era um projeto que ao menos no início usava dos métodos dialético, sistêmico ou funcionalista, e estrutural ou lingüístico.

Entretanto, o caminho tomado foi levando o fulcro de seu interesse - das *Estruturas Elementares do Parentesco* (1949), em que o método dialético e as contribuições de evolucionistas sociais como Lewis Henry Morgan são tomadas em conta, às *Mitológicas* (1964-1971), onde somem tanto a história quanto a função - do ser cultural, em suas variações e semelhanças, para o ser estrutural mínimo, a mente humana. Nessa linha de argumentação todos os fenômenos dignos de estudo - parentesco, formas de classificação, totemismo, ciência (concreta e abstrata), mito, etc. - se tornavam não mais que conjuntos de representações de uma estrutura básica, semelhante à estrutura lingüística, que agia por uma lógica de natureza binária, a mente do ser humano. Nesse mister Lévi-Strauss logrou produzir obras de interesse universal e comentários sobre muitos assuntos que suscitaram a atenção de todo o mundo intelectual até pelo menos finais da década de 1970.

Entretanto, o vigor e o brilhantismo desse trabalhos e das tantas hipóteses levantadas para serem testadas raras vezes puderam ser repetidos a contento por outro autor. Um ou outro, como Pierre Clastres, lograram produzir obras significativas emulando as análises do mestre. Com isso foram se diluindo as possibilidades de verificação de suas hipóteses, e os aspectos relacionados a um teste de previsibilidade foram sendo deixados de lado. Por exemplo, no caudaloso estudo sobre os mitos, o teste sobre a postulada comunicabilidade entre mitos elaborados por povos que na realidade estavam impossibilitados de se comunicarem entre si residiria não numa busca empírica e funcional de natureza histórica, mas no postulado apriorístico de que os mitos são fenômenos produzidos em estruturas finitas de ordem transformacional preordenada pela única e mesma mente humana. Daí a sua comunicabilidade implícita e necessária a qual caberia ao antropólogo decifrar pela verificação de sua estrutura para resolver as pendências de entendimento deixadas ao longo da história. Dessa forma, concluía Lévi-Strauss, nenhum mito vale por si mesmo, ou é inteligível em si mesmo, senão ao ser confrontado com outros mitos que lhe precedem ou lhe seguem. Ora, por mais instigante que seja essa proposição, nada se pode provar nem “desprovar” sobre ela. Pelo menos não pelos parâmetros de uma lógica científica ou sistêmica, o que relegaria tal proposição, na melhor das hipóteses, a uma lógica paraconsistente<sup>2</sup>.

## **Evolução e aculturação**

Apesar de afastar-se do desafio de fazer previsões, o que se constata em relação à posição que Lévi-Strauss, e de resto de todos os grandes antropólogos que contribuíram para o conhecimento da cultura, bem como quase todos os seus epígonos, é que jamais deixaram de fazer claros e manifestos prognósticos sobre o destino inexorável e fatal dos chamados povos primitivos, do índio. Nem vale a pena citá-los aqui, pois são efetivamente todos. Nesse ponto não se distanciaram dos antropólogos evolucionistas do século passado, apenas usaram de justificativas que consideravam mais realistas ou auto-evidentes, não necessariamente científicas. Os evolucionistas, sobretudo se escolhermos como exemplo prototípico o já citado Lewis Henry Morgan, fizeram predições a partir dos argumentos inerentes à teoria evolucionista, pela qual os povos primitivos atuais não somente eram representações vivas de um passado que todos os povos teriam experimentado, como continuavam em processo de evolução em direção a estágios mais avançados de desenvolvimento sociocultural; caso contrário não sobreviveriam, mas seriam diluídos pela influência dos povos mais possantes. Já os antropólogos modernos, desprezando conscientemente essa linha de argumentação, prognosticavam, em igual diapasão de convicção, embora sob profundos e reiterados lamentos, a extinção total desses povos - simplesmente porque a realidade era dura e cruel, a civilização ocidental se apresentava com força avassaladora e assimilacionista e não deixava “espaço para sociedades alternativas”, no dizer mais recente.

Para não falarmos em cinismo e indiferença, sentimentos que sem dúvida permeiam os escritos de alguns, pensemos em termos dos paradoxos que brotam dos postulados metodológicos dessa antropologia. O primeiro é aquele que desconsidera o critério de previsibilidade, mas ao mesmo tempo faz enunciados de prognósticos. Se é verdade, porém, que a complexidade da cultura não permite o critério de previsibilidade para a verificação de uma hipótese, por que se dava tanta importância à “realidade dura dos fatos” no contexto das situações em que viviam os povos primitivos? Não haveria que se levar em conta o princípio do contraditório, no caso, tudo aquilo que estava acontecendo não poderia ser de algum modo diferente? É verdade que o processo de expansão da civilização européia já destruía e continuava destruindo inúmeros povos primitivos. Conheciam-se os seus motivos mais óbvios, que eram as doenças epidêmicas trazidas da Europa, as guerras de conquista e extermínio, a escravidão, o servilismo forçado e até os encantos tecnológicos que mudavam as culturas aborígenes por força da destruturação que os novos instrumen-

tos, bem como as bugigangas, causavam aos padrões culturais anteriores. As estatísticas demográficas e suas tendências declinantes falavam por si, sobretudo nas Américas e na Oceania. Se havia exceções ninguém as notava.

(Porém, é pertinente notar que na África a situação de declínio populacional era bastante diferente, apesar de em certas regiões o sistema escravagista ter provocado profundos distúrbios, deslocamentos e extermínio de alguns dos seus povos. A diferença de grau de sobrevivência entre povos americanos e africanos não era difícil de se perceber. De certa forma, a relutância da antropologia britânica - principal pesquisadora naquele continente - em subscrever a visão de “fim do primitivo” e a teoria de aculturação é reflexo dessa percepção.)

De qualquer modo, a antropologia não se vexou ao buscar conceituar, além do biológico, os mecanismos socioculturais que pudessem explicar o processo de extinção dos povos americanos e oceânicos. Tais mecanismos não foram levantados de dentro do esquema explicativo do evolucionismo, e sim a partir do quadro funcional do relacionamento entre dois povos ou duas culturas, o qual foi avaliado como um processo de interação caracterizado por competição, que resultava em difusão, empréstimo e adaptação de elementos culturais de uma cultura para outra. O conjunto desses mecanismos foi teorizado através do conceito de aculturação em artigo programático escrito na década de 1930 por três antropólogos americanos, Robert Redfield, Melville Herskovitz e Ralph Linton. Aculturação passou a representar todo o desencadear do processo de contato entre duas culturas, em quaisquer circunstâncias. Implícita a esse processo estava a eventual absorção de uma cultura mais fraca por outra mais forte, o que poderia resultar na extinção da mais fraca.

Tal nível de generalização fenomênica, destituído de um caráter histórico, poderia ser aplicado em quaisquer casos de contato entre duas culturas, desde aquele entre duas culturas primitivas na floresta amazônica até o encontro entre os exércitos romanos e as tribos germânicas, ou o desencontro entre os conquistadores espanhóis e os nativos da ilha de Hispaniola. Em todos os casos o processo de aculturação é que melhor explicaria o que viesse a suceder. A distinção a ser esclarecida estaria na explicação a posteriori do maior ou menor poder de dominação de uma cultura sobre outra, não nas circunstâncias históricas em que se dava o contato. Dessa forma, os acontecimentos históricos que então se desenrolavam nas barbas do antropólogo passaram a ser considerados um mero exemplo de um princípio cultural, enquanto se ofuscava a realidade vivida, que não era outra coisa senão uma parte da história da huma-



nidade. Não era por outra que os marxistas ou simpatizantes, como Leslie White e Julian Steward nos Estados Unidos, e V. Gordon Childe, na Inglaterra, discordavam dessa visão. Assim, tanto a ação político-cultural do antropólogo, como membro da sociedade dominante, como o caráter histórico dessa sociedade eram relativizados. Permitia-se intelectualmente embaçar o espírito crítico e assim não se aperceber dos mecanismos político-culturais e o sentimento humano pelos quais uma determinada cultura era extinta em poucos anos e uma outra continuava a existir mesmo após alguns séculos de opressão.

Aculturação virou assim a teoria explicativa, e mais do que isso, um paradigma, de todo o quadro de extermínios e extinções que se desenrolava nas Américas. Até que um índio americano, D'Arcy McNickle, em fins da década de 1950, escreveu com todas as letras que os seus patrícios não estavam fadados ao extermínio, nem fisicamente nem culturalmente. No Brasil, Darcy Ribeiro, que havia conhecido os índios brasileiros ao vivo e em estatísticas do antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), na década de 1950, só trinta anos depois é que foi levado a perceber que, em meio às suas terríveis estatísticas de extinção de 57 povos e umas tantas 900.000 pessoas no período de 1900 a 1957 - estatísticas essas de grande dubiedade - muitos dos povos indígenas dados por extintos haviam sobrevivido e começavam a crescer em número.

Pois, por que tantos eminentes antropólogos, como Darcy Ribeiro e Claude Lévi-Strauss, reiteradamente falam no fim dos povos primitivos? Seria fácil imputar tal insistência a um “desejo de morte”, característica imbricada na ideologia da civilização européia desde pelo menos o século passado; ou então verificar que tais antropólogos pensam o mundo primitivo em termos das aspirações do seu mundo civilizado. Todavia, há que se conceder um voto de confiança e ter uma disposição positiva para aceitar que o pensamento científico guarda em si uma certa autonomia. Vejamos então alguns dos fundamentos teóricos que dão racionalidade e verossimilhança à persistência do pensamento sobre o destino fatal do primitivo.

### ***Os desvãos da invenção da universalidade do homem***

A antropologia moderna, como disciplina acadêmica, firmou-se pelo debate que travou com o evolucionismo social resultante da aplicação da teoria evolucionista de Darwin ao homem e às culturas. Nesse bojo também foi jogado fora o positivismo comteano, que antecede o darwinismo, e que vai servir de inspiração para a criação da filosofia indigenista no Brasil na primeira década

da do século XX. O resultado, obtido com a ajuda das teorias do relativismo cultural e do funcionalismo, foi descartar quase todos os postulados evolucionistas, inclusive até o sentido da história. Um ponto de fundamental importância foi a reavaliação da questão da universalidade da espécie humana e de sua inteligência. Os evolucionistas postulavam uma equivalência direta entre formas culturais e níveis de inteligência dos portadores dessas culturas, um paralelismo entre evolução das espécies e evolução das culturas, e entre ontogênese e filogênese. Isto é o que faz, por exemplo, Morgan em seu *Sociedade Antiga*. Outros, entretanto, foram além e postularam que na medida em que as culturas ou sociedades humanas fossem se tornando mais complexas, aumentava o grau de inteligência dos seus membros. Assim, os primitivos, por terem ficado para trás, eram menos inteligentes; como os primitivos eram os africanos, ameríndios, oceânicos e asiáticos, eles conformariam raças inferiores. Tal proposição servia aos propugnadores da equivalência entre raça e cultura, daí a associação que ficou entre evolucionismo e racismo. Foi por virtude e esforço dos antropólogos modernos que essa equivalência foi refutada, nos níveis de argumentação biológica, genética, nutricional, ecológica e, precisamente, cultural. Os últimos estertores da equivalência raça-cultura saíram inadvertidamente de um filósofo estudioso de religiões primitivas, Henri Levy-Bruhl, que até a década de 1930 propunha uma mentalidade dita pré-lógica para os povos primitivos, mentalidade que pelo próprio termo imputava anterioridade e inferioridade. Porém, ninguém mais lhe prestava atenção, nem mesmo quando o sentido de pré-lógico foi esclarecido não como ausência de lógica, mas uma lógica impregnada de sensibilidade e identificação entre o sujeito pensante e o objeto pensado<sup>3</sup>.

O avanço do pensamento antropológico em provar por a mais b a universalidade da natureza da inteligência humana, independente das formas em que esta se manifestava nas culturas, não se estendeu, por outro lado, à aplicação prática dessa idéia. Assim é que a distinção entre o primitivo e o civilizado, aventada desde a descoberta das Américas, explicitada pelos filósofos precursores e fundadores do Iluminismo, quase sempre negativamente, como em Hobbes, Buffon, Condorcet e Voltaire, em alguns outros positivamente, como com Montaigne e Rousseau, e elaborada no século XIX pelos evolucionistas, especialmente Morgan, Bachoffen e Maine, continuou a ser utilizada no conceito de cultura, não somente pelos aspectos da tecnologia, da economia, das formas religiosas, e da própria constituição da sociedade, mas, surpreendentemente, pelo aspecto da capacidade de adaptação a novas situações - precisa e reconhecidamente um dos critérios mais importantes que definem a inteli-

gência humana. Se compreendermos que a cultura é a manifestação e a representação da inteligência humana, em tantas modalidades possíveis, ela deve conter em si todas as outras possibilidades, senão manifestas, ao menos em forma latente. Tal princípio de equivalência possível é, aliás, um dos argumentos implícitos contra a premissa evolucionista de equivalência da inteligência de acordo com o nível de desenvolvimento. Outro argumento é que o critério de nível ou estágio das forças produtivas e até da superestrutura de uma cultura em relação a outra não implica maior ou menor complexidade humana ou intelectual. Para demonstrar e provar toda a falácia da argumentação evolucionista, a antropologia culturalista americana e o funcionalismo estrutural inglês fizeram um grande esforço de pesquisa por todo o mundo em que os costumes de inúmeros povos que sobreviviam à invasão avassaladora dos europeus em seus territórios são apresentados como funcionais, racionais e íntegros, sem prejuízo, em muitos casos, de sua aparente ininteligibilidade.

Lévi-Strauss, por exemplo, em seu livro sobre parentesco já citado, fala dos aborígenes australianos, considerados portadores de uma cultura com os mais baixos níveis de produção econômica do mundo, como potenciais excelentes sociólogos-matemáticos pelo modo como analisam, explicam e mantêm a complexidade do seu sistema de parentesco. Na literatura etnográfica há inúmeros exemplos demonstrativos da alta elaboração de rituais, de complexos sistemas de classificação da natureza, ou de sutis técnicas de produção de artefatos. Em todos os casos, nenhum antropólogo de boa vontade saiu de sua pesquisa de campo com uma má impressão sobre a capacidade de raciocínio concreto e abstrato dos nativos, mas sim com a idéia de uma variabilidade de inteligência e aptidões semelhante à que se encontra entre as pessoas de uma cultura ocidental.

Tais afirmativas, mais do que necessárias à prática antropológica, não se estendiam, entretanto, para a questão da capacidade de adaptação cultural e portanto para sobrevivência étnica. De várias maneiras, a antropologia moderna sugere que as culturas primitivas são delicadas estruturas de funcionamento e adaptação, que, à maneira de um cristal de quartzo, ao serem feridas, se esfacelam em pedaços irrecuperáveis<sup>4</sup>. Portanto, a sua extinção seria inexorável não por causa da história em si, mas por causa de sua fragilidade inerente. Não seria injustiça lembrar que o que está por trás dessa visão moderna é o argumento evolucionista de Herbert Spencer, segundo o qual as culturas primitivas seriam como os organismos inferiores na medida em que a sua pouca complexidade não lhes permite uma capacidade maior de adaptação. Será aqui sim-

plesmente uma questão de atavismo intelectual que eventualmente seria superado? Se não acredito nessa hipótese é porque vejo essa mesma contradição se desdobrando em outros tipos de argumentos. Para aprofundar essa discussão, vejamos como são trabalhadas as questões do etnocentrismo e da historicidade em relação ao primitivo.

### **A universalidade do etnocentrismo**

A noção de etnocentrismo está entre aquelas mais básicas e conhecidas da antropologia, junto com a noção de que toda cultura se explica em si e para si mesma, isto é, de que possui uma funcionalidade e racionalidade próprias. Já vimos como a noção de racionalidade cultural é explicada pela antropologia moderna em reação aos postulados evolucionistas. No caso do etnocentrismo, o surgimento dessa noção foi motivado, em primeiro lugar, pela crítica aos evolucionistas de que suas idéias acerca da inferioridade dos povos primitivos derivavam não somente de postulados científicos errôneos e pesquisas de campo amadorísticas e subjetivistas, isto é, não científicas, mas principalmente em função do sentimento de superioridade que eles e sua época projetavam em relação aos povos não europeus. Assim, o etnocentrismo surgiu primeiro como preconceito e prejuízo.

Para sanar esse preconceito era necessário que o estudioso de outras culturas, o antropólogo, tomasse consciência, ajudado por sua racionalidade inerente e pela acatada capacidade de auto-reflexão da cultura ocidental, e fizesse um esforço pessoal e metodológico para reduzir ao mínimo possível esse enorme entrave ao conhecimento. Pode-se dizer que o ofício do antropólogo foi concebido como um trabalho altamente filosófico e moral, senão político, tanto para a disciplina como para o indivíduo praticante. O antropólogo deveria ser capaz de se despir de sua consciência cultural específica e se transformar numa consciência universal. (É interessante notar ainda que o filósofo polonês Lezsek Kolakowski encontrou nessa proposição uma particularidade da civilização ocidental, como a autoconsciência do outro, e viu nessa singularidade extraordinária mais um motivo para conceber a superioridade do Ocidente.)

Aos poucos a noção de etnocentrismo foi generalizada para explicar uma série de outros fenômenos similares, tais como os preconceitos de raça e cor, de classe e nacionalidade, presentes nas culturas ocidentais, que antes eram pensados como resultantes das divisões sociais e econômicas que marcam essas culturas. Daí por diante, o etnocentrismo se desvelou como uma proprie-

dade mais básica e abrangente que existia em todas as culturas pois estava determinado desde o nível psíquico como manifestação ao nível social do egoísmo individual. O etnocentrismo independia de divisionamento interno, fossem eles interesses de classes ou disputas entre maiorias e minorias. Assim, todas as culturas eram no fundo etnocêntricas pois esse sentimento era necessário para se ter e manter uma identidade. A civilização ocidental era etnocêntrica, sim, mas ela produziu a antropologia para transcender esse problema. No caso das culturas primitivas, o etnocentrismo veio explicar por que elas encaravam as suas vizinhas, ou quaisquer outras sociedades como inferiores, já que consideravam o seu próprio sistema de valores como o único verdadeiramente humano, sendo as demais vistas como proto-humanas ou animais, isto é, que estariam mais próximas do reino da natureza, como os animais. Infelizmente elas não tinham antropólogos, esses arautos da autoconsciência universal, que os pudesse auxiliar na compreensão da totalidade humana<sup>5</sup>.

Desta forma, a noção de etnocentrismo aplicada ao primitivo veio enfatizar a visão de que este é um ser em entropia, incapaz de enxergar além do seu umbigo; em outras palavras, pensa e age como uma criança ou um neurótico parados no tempo. Aliás, não é outra a imagem que nos fornecem Freud e Piaget<sup>6</sup>.

Se tal, no entanto, não é a imagem do primitivo da qual compartilham os antropólogos, sua metodologia continua a operar nos termos de uma relação entre uma autoconsciência universalizante e uma consciência limitada. Tal pode ser visto na concepção que se faz do que constitui o relacionamento entre sujeito e objeto no trabalho de campo, método de pesquisa consagrado pela antropologia anglo-saxônica. Para o antropólogo o trabalho de campo é um desafio pessoal de se despir de sua cultura para, através da observação participante, chegar a entender a cultura do outro. Já do ponto de vista do objeto, isto é, da sociedade primitiva, o antropólogo surge como se fosse um estranho, que é em si um inimigo potencial, uma entidade para-humana. Só aos poucos é que ele iria sendo absorvido na sociedade, primeiro como se fosse uma criança que não sabe nada ou sabe pouco da vida, depois como um adolescente, um jovem adulto, até ser incorporado como um adulto completo. Tal concepção que se baseia no ciclo de desenvolvimento humano termina construindo a visão de que o primitivo só entende o civilizado reduzindo-o aos seus próprios termos. Ou, por outra, invertendo os termos do processo, é como se a antropologia estivesse dizendo que o primitivo é uma criança que aos poucos vai crescendo aos olhos do antropólogo.

A consciência do primitivo entendida como limitada pelo etnocentrismo produz uma grave conseqüência na sua capacidade de adaptação. É que, incapaz de conceber o outro em si e defrontada com uma outra realidade impingida pela civilização ocidental, ele não consegue encontrar um caminho para a sua continuidade, pois esta continuidade requer uma adaptação às novas condições de vida. Sua única saída, portanto, está no seu progressivo desaparecimento por absorção à cultura envolvente. Tal não é outra a conclusão amarga mas condescendente do antropólogo, e seu paradigma conceitual não lhe permite pensar de outra forma.

### ***As visões antropológicas do primitivo***

Dentro dessa conceituação pode-se concluir que a morte do índio, antes de ser uma morte física, é uma morte espiritual, decretada teoricamente. As duas veredas de interpretação da historicidade do índio, quais sejam, a de que ele é um ser sem história, exótico por não ser imediatamente reconhecido como semelhante, ou a de que é um ser contemporâneo e semelhante ao homem ocidental, acabam confluindo nesse rio da fatalidade.

A primeira proposição, sem dúvida, prepondera como posição teórica e metodológica de maior aceitação no pensamento ocidental, embora esteja sempre camuflada por considerações relativistas. De certa forma ela foi fundamental para a formação desse pensamento na modernidade. Iniciada por Hobbes e batizada desde Hegel, dela participam várias teorias e ideologias antropológicas modernas, como o particularismo histórico de Franz Boas e Margareth Mead, o estruturalismo de Claude Lévi-Strauss e de Pierre Clastres, e algumas variações do funcionalismo estrutural inglês, como em Edmund Leach, Jack Goody e Mary Douglas, bem como alguns enfoques americanos recentes, como o de Marshall Sahlins e Clifford Geertz. Em nome da plasticidade das formas culturais essas visões teóricas propõem uma irredutibilidade e uma imobilidade quase absolutas para o primitivo. No caso específico do estruturalismo, a historicidade é dividida entre “fria” e “quente”, sendo a primeira a que caracteriza o primitivo, incapaz de autotransformação, mesmo quando desafiado a tal. Em outros casos, como o de Jack Goody, a diferenciação básica entre o primitivo e o civilizado é imputada a uma injunção da história, portanto não seria da ordem da natureza, provocada, no caso, pelo surgimento da escrita e as conseqüências de sua disseminação nos hábitos de inteligência e memória dos seus usuários. Mas por que algumas culturas adotaram a escrita e outras não?

Pode-se ver que, afora essa visão mais ou menos compartilhada, essas teorias não formam um conjunto de pensamentos coerentes entre si. Para umas a história é um desenrolar de transformações cumulativas no tempo; para outras é o desabrochar dos potenciais inerentes. Algumas atribuem algum papel ao indivíduo na ação social; outras atribuem somente à sociedade, como consciência coletiva o papel de ator. Esta última visão foi claramente argumentada em diversas ocasiões, especialmente no seu livro seminal *A divisão social do trabalho*, por Emile Durkheim, o pai do estruturalismo francês. Elas têm em comum o fato de que, ao localizar o primitivo aquém do civilizado, elas o vêem como um estranho para quem a proximidade do observador não o transforma em semelhante, apenas em um estranho acessível ao conhecimento.

A incoerência de visões do homem e da história também está presente entre as teorias antropológicas que reputam o índio como sujeito contemporâneo e potencialmente semelhante ao homem ocidental. Encontra-se esta posição em escolas tão diversificadas entre si quanto o funcionalismo de Malinowski, o evolucionismo de Morgan e White, já citados, e o marxismo de Maurice Godelier e Claude Meillassoux, sem falar obviamente nas antropologias mais “nativas”, desenvolvidas nos países latino-americanos, como no Peru, com José Carlos Mariátegui, no Brasil, com Curt Nimuendaju e Darcy Ribeiro, e no México, em várias gerações sucessivas desde a sua Revolução de 1912. Talvez haja antropologias deste tipo sendo desenvolvidas na Índia, na China e em alguns países africanos. Entre os precursores dessa visão está o pensador e ensaísta francês Michel de Montaigne em seu famoso ensaio sobre “Os Canibais,” quando, ao comparar os Tupinambá com os europeus de meados do século XVI, os vê semelhantes em natureza e diferentes apenas em grau. Mais fundamental ainda foi Jean-Jacques Rousseau e sua visão romântica do primitivo como um ser perfeito que cai na perdição ao ser atizado pela propriedade.

O que essas antropologias têm em comum é a idéia de que o índio, o primitivo, não é essencialmente diferente do homem ocidental e portanto não deve ser abordado unicamente pelo princípio do estranhamento<sup>7</sup>. Mesmo a teoria evolucionista mais bem concatenada por Morgan, que propõe desenvolvimentos progressivos e cumulativos aos vários estágios de evolução das sociedades humanas, credita a povos em estágios diversos senão um mesmo grau, ao menos o mesmo potencial de humanidade e de semelhança<sup>8</sup>. Por exemplo, na descrição acolhedora que Morgan faz da *gens*, isto é, do sistema de clãs dos índios Iroqueses, pelo espírito de igualitarismo, harmonia social e justiça que nela imperaria, essa instituição surge como um desvelamento do pensamento humano, como um desabrochar de um dos “germes” do espírito da humani-

dade. Já Malinowski, polonês naturalizado inglês, considerado o pai da antropologia inglesa moderna e um dos criadores do método da observação participante na investigação antropológica, vê o nativo como um ser portador de todos os defeitos e de todas as qualidades que encontra normalmente num indivíduo do império britânico. Na sua economia, de caráter obviamente comunalista e fechada em si, encontra motivos para considerar o comportamento econômico dos seus membros em certas ocasiões parecido ao de um capitalista alemão da época. A variação cultural que Malinowski registra entre os povos, como para Mariátegui, Nimuendaju e outros mais, é resultado da dispersão e adaptação socioecológica das potencialidades do ser humano em suas exterioridades sociais e culturais.

Entretanto, essas duas visões polares sobre a historicidade do homem portam um mesmo pre-conceito que, por suas conseqüências de ordem política, tem repercussão em todo e qualquer problema de reflexão antropológica. É que, mesmo que biologicamente, mesmo que psiquicamente, todos os homens e todas as culturas sejam considerados iguais em suas variações e potencialidades idiossincráticas, essa equanimidade acaba esbarrando em símbolos reais de diferenciação e escalonamento que não raro suscitam o reconhecimento e julgamento de desigualdade. Tal desigualdade se manifesta, efetivamente, nos níveis mais cruentos, como a capacidade de dominação guerreira de uma sobre outra e o poderio econômico e político. Critérios como um possível índice de liberdade individual, igualdade econômica ou mesmo “felicidade cultural” não contam pontos na contabilidade da historiografia dos povos.

### ***Os dilemas do relativismo cultural***

Eis uma infelicidade intelectual sem tamanho: postular uma igualdade, basear-se nela para suas investigações, mas ao cabo, degladiar-se com uma desigualdade real. O relativismo cultural, considerado um quase dogma da antropologia moderna, postula que toda cultura só pode ser compreendida em seus próprios e irreduzíveis termos, o que impossibilita a formulação de medidas de comparação intercultural, e portanto desautoriza quaisquer métodos para se definir hierarquias, desigualdades ou contrastes. Criado com a boa e liberal intenção de valorizar as culturas humanas, ao encarar a realidade social demonstra estar despojado de sentido crítico, responsabilidade social e determinação política. Haja visto que não tem bases formais para encarar a desigual-



dade de relacionamentos interculturais, para protestar contra o colonialismo, o domínio político e econômico de maiorias sobre minorias, ou, até mais freqüentemente, o inverso. Só depois que os povos colonizados da África e da Ásia começaram a se elevar politicamente e protestar contra o sistema colonial é que o relativismo cultural engendrou momentos de autocrítica e penitenciamento<sup>9</sup>. O seu papel mais positivo foi servir de base filosófica para que se pudesse lutar contra as vergonhas internas das sociedades ocidentais, como o racismo, as desigualdades classistas etnicamente determinadas e a valorização dos direitos das minorias.

O relativismo cultural nasceu de uma visada sobre a possibilidade da igualdade dos povos, mas não conseguiu cumprir suas óbvias conseqüências e terminou se perdendo em farisaísmo ou, como se diz hoje, caindo num discurso politicamente correto e supostamente ingênuo. De todo modo, mistificador da realidade. Mas não é por uma simples estocada crítica - como aliás já fizeram outros antropólogos (Diamond, 1974; Leclerc, 1973) - que se vai resolver o impasse provocado pelo dogma do relativismo cultural. Como se pode acreditar que uma centena de indivíduos Arara constituem um povo em igualdade com os russos, com os gregos, ou mesmo com os dez mil Xavante? Ou precisamente com os brasileiros que aí estão lutando para açambarcar-lhes as suas terras e reduzi-los a uma micro-minoria insignificante nos seus estamentos políticos e culturais?

Do ponto de vista relativista os Arara são seres singulares, únicos, incomparáveis, por isso mesmo *equivalentes* aos brasileiros. Enquanto indivíduos têm uma biologia semelhante, oferecendo todo o espectro de variações possíveis de potencialidades e aptidões. Já sua economia tem propósitos, modos, estratégias e retornos absolutamente diferentes. Desenvolveram uma cultura que canaliza suas ações e seus projetos de acordo com necessidades diversas que conduzem à sobrevivência e continuidade étnicas. Vivem num meio ambiente distinto, que é culturalizado, e num meio social exterior tendente a dominá-los. Este fato político incontornável os leva a buscar novas formas de relacionamento para fortalecer seu potencial de sobrevivência. Elaboraram pensamentos adequados a essa vivência e, em conseqüência, desenvolveram sua singularidade cultural. Como povo construíram uma identidade única e equacionaram suas desavenças por meios próprios, sempre buscando manter alguns princípios básicos, como a ideologia igualitarista. Todos os seus gestos e atos só são explicados pelo contexto cultural em que surgem, com o qual estão ligados e lhe dão sentido e estrutura. Enfim, são, até aí, incomparáveis e

irredutíveis. Não obstante, a pergunta não escapa: são ou não são iguais aos brasileiros?

Só por um processo de apagamento das considerações de ordem econômica e política é que se pode estabelecer um campo em que impere uma pretensa igualdade ou uma equivalência significativa. O dilema do relativismo cultural reside na impossibilidade de sopesar os diferentes e, ao mesmo tempo, considerá-los equivalentes. Na análise do funcionamento de uma cultura a busca de comparações pode parecer, de início, de pouca valia, porque são múltiplos os fatores internos que lhe dão sentido e caracterização, tornando, assim, cada uma, singular. Entretanto, para usar a metáfora das ondas quebrando na praia: cada uma é diferente da outra, tem sua singularidade, mas no cômputo geral são parecidas e comparáveis. Assim, as culturas podem ser reconhecidas por fatores identificáveis que formam conjuntos comparáveis e semelhantes. Da diversidade se chega às semelhanças, de onde se pode obter as bases para se aquilatar os critérios de uma possível igualdade ou equivalência.

### **O furacão pós-modernista**

O pós-modernismo é um movimento intelectual que vem varrendo as academias do mundo contemporâneo nos últimos vinte ou mais anos. Passado o primeiro vendaval, que caracterizou a década de 1980, não se pode ainda dizer se veio para ficar, se é um modismo, ou se será incorporado como parte do modernismo<sup>10</sup>, e que contribuição haverá de deixar como legado intelectual. Certamente não é só um movimento de idéias, pois sua aceitação em setores de poder, sua permanência e influência indicam que é portador de um caráter político que reflete o momento que vivemos. Embora mais bem elaborada conceitualmente por filósofos gauleses, é nos Estados Unidos que o pós-modernismo cria raízes na academia, formando um corpo de aderentes com força política semelhante à de um movimento político-cultural. Nesse sentido, ele pode ser visto como o gestor de um discurso ideológico que tenta arrefecer o impacto da dominação política e cultural centrada nos Estados Unidos. Sua principal proposição político-intelectual é a de que no mundo, como na interpretação desse mundo, não haveria um centro dominante, um *locus* privilegiado, uma âncora de verdade, do qual se possa partir ou ao qual se possa chegar. O que existiria são múltiplos focos e nódulos de posicionamento bem como múltiplas estratégias de compreensão. Nada melhor, portanto, para representar, por inversão, o fato de que, ao contrário, hoje em dia só há um *locus* privilegiado de poder, os Estados Unidos, cuja principal fonte de dominação e

obscurcimento dessa dominação são a disseminação hegemônica e excludente de sua cultura e o fluxo incerto de capitais especulativos.

O pós-modernismo nasceu do aparente desfazimento da dicotomia política e intelectual que reinava desde a inepção da modernidade, aquela entre aristocratas e burgueses; burgueses e operários; nacionalismo e internacionalismo; democracia e comunismo; EUA e URSS; sujeito e objeto, e por que não, primitivo e civilizado. A dicotomia política foi quebrada de vez na queda do Muro de Berlim, mas sua diluição intelectual já vinha se efetivando através dos movimentos sociais da década de 1960, e conceitualmente através da operacionalização e difusão de várias formas do pensamento antipositivista, inclusive do próprio estruturalismo.

Portanto, o pós-modernismo veio para preencher os flancos castigados da ciência positivista social. Embora carregado de negatividade, ele também projeta estratégias de reposição. Entre elas, a noção de que não haveria mais dicotomias, nem hierarquias de valor. Só haveria talvez uma multiplicidade de *loci*, sítios, privilegiamentos, que talvez criem suas próprias periferias e subordinações. Esses *loci* podem ser permanentes e concretos, como a noção de diversidade étnica e social, porém podem ser igualmente mutantes e não hegemônicos, podendo estar neste espaço ou noutro, neste tema ou naquele, conforme as circunstâncias nem sempre previsíveis, as quais são reconhecidas exclusivamente pelos autores auto-iluminados.

O pós-modernismo aterrissou na antropologia pelas asas críticas da microfísica do poder e da arqueologia do saber de Foucault, pelo desconstrutivismo de Derrida, pela fenomenologia de Lyotard e pelo antiesteticismo de Baudrillard<sup>11</sup>. Um verdadeiro furacão francês rompendo pelas frechas das sólidas muralhas do positivismo anglo-saxônico. Aí o solo estava pronto para acolher essa fertilização em razão não somente dos impasses do positivismo antropológico, como também da recusa inicial e do arrependimento posterior<sup>12</sup> a dar ouvidos ao projeto estruturalista lévi-straussiano<sup>13</sup>. Essas duas correntes de pensamento e de ação acadêmica haviam levado a antropologia a um respeitável grau de conhecimento da humanidade acumulado em pesquisas e teorias que se desenvolveram até fins da década de 1970.

No positivismo culturalista, por exemplo, com a etnociência, a antropologia cognitiva e a antropologia simbólica; no positivismo materialista, com o evolucionismo, a ecologia cultural, ou a antropologia marxista; no positivismo funcionalista da antropologia anglo-saxônica tradicional - o impasse maior se dava na crescente insatisfação com o fato de que o acúmulo de dados não esta-

va levando a um salto qualitativo de conhecimento, mas chegara ao ponto em que só se repetia ou se aprofundava em aporias intransponíveis<sup>14</sup>.

No estruturalismo, também, como num castelo de cartas, desmoronou-se a força de convicção da idéia de que, seguindo o paradigma lingüístico, bastava concentrar o foco metodológico em algum aspecto da cultura humana para se lhe descobrir as virtudes estruturais que, daí por diante, como por extensão de sintagmas transformacionais, novas estruturas iriam se fazer visíveis até se chegar a um ponto satisfatório de compreensão do todo. Por esse método, qualquer foco, qualquer estudo devia valer; nenhum poderia ser privilegiado; com isso, por via de conseqüência, nenhum terminaria valendo. Lévi-Strauss, pai e mentor dessa escola, sabia aparentemente fazer todos os seus relatos e enunciados muito bem, mas ninguém era capaz de repetir o seu feito para que outros se convencessem de sua validade científica. Por outro lado, na conclusão de seus estudos sobre o mito, no início da década de 1970, ficou claro para muitos que, se essa exposição grandiosa *à la* Frazer não precisava passar por algum teste de veracidade, como passara sua exposição sobre o parentesco dos povos primitivos, para ter acolhimento científico, ao menos tinha validade pela beleza do que havia sido escrito, e a beleza em si, como a música, não precisa de passar por uma prova científica para comover e valer.

Nesse campo fertilizado pela crítica sobre a carência e por uma predisposição ao vale o que parecer inteligente, o discurso pós-modernista veio estabelecer e justificar não somente os impasses existentes, como deslocá-los do eixo de relevância anterior, ou, na melhor das hipóteses, torná-los ancilares aos novos temas. Por exemplo, a questão do primitivo e de sua posição em relação ao civilizado. Poder-se-ia esperar que, gestada pela dissolução da dicotomização generalizada, a conceituação pós-modernista viesse a resolver o dilema que não fora resolvido pelo positivismo e estruturalismo. No entanto, seu foco se deslocou, nesse campo, para estabelecer uma nova aporia, qual seja, de que era ilegítimo falar do primitivo, do outro, porque ele é tão-somente absorvível, mas não tornado explicável pelo discurso do civilizado, do eu (agora não mais transcendental). O outro seria sempre um eterno estranho. Para ser honesto e manter a ética da responsabilidade acadêmica, se não científica, a única coisa decente que se podia, que a antropologia devia fazer, seria dar voz ao primitivo, deixá-lo dizer o que é, ou o que pensa que é, já que tudo é discurso. De alguma forma isso implicaria dar-lhe vez, isto é, empoderamento. Ou, ao menos, para justificar a existência do antropólogo, não mais seu porta-voz, seria falar do

primitivo como se estivesse emitindo uma visão particular, uma opinião, não mais com a pretensão de estar produzindo um enunciado científico. Se possível, que isto fosse feito em primeira pessoa, o autor desvelando sua vida, sua presença, seu diálogo carnal com o outro, seu horizonte de preconceito, na expressão da hermenêutica gadameriana.

No final, pelo que se pode ler dos “relatos e experimentos” de muitos autores dessa corrente<sup>15</sup>, o interesse vai recair muito mais sobre o eu falante, que afinal é um sujeito de carne e osso, do que sobre o outro falado, num claro paralelo com a política mundial de enaltecer e tentar escamotear a realidade unívoca do poder americano.

Os principais trabalhos desse movimento, só aparentemente difuso e anárquico, quase todos gestados na academia americana por uma geração que, como se pode dizer vulgarmente, tomou carona na crítica antipositivista, por via do estruturalismo lévi-straussiano, se dirigem aos novos tempos partindo da noção da impossibilidade do conhecimento científico do outro – seja ele positivista, dialético, ou estruturalista. Uma inesperada crise de insegurança parece caracterizar ou reverbera dessa visão pós-modernista. Um branco não pode falar do negro, um homem não pode entender os problemas da mulher, o civilizado só deturpa o primitivo.

O que isso quer dizer, já que muitos nem por isso emudeceram e pararam de escrever sobre essas questões? Creio que representa uma cortina de fumaça ideológica pelo qual se tenta escamotear a realidade mais profunda, se não a mais óbvia, de que se não mais existe uma consciência universalizante para entender a consciência limitada, existem ao menos algumas pessoas bem falantes e motivadas, com bons empregos e prestígio social e acadêmico, que podem, devem e realmente escrevem sobre os outros. Nessa tarefa o propósito principal não é aproximar o outro do eu, encurtar a distância que separa os povos e as culturas, mas torná-las, sob a ideologia da valorização da diversidade, mais específicas e assim mais distantes da vida dominante americana, menos compreensíveis porque menos controláveis, mais exóticas, como se estivéssemos voltando ao começo do século, aos olhos de quem pode ter o privilégio de ler esses relatos.

Uma verdadeira *realpolitik* da inteligência humana é como se apresenta o pós-modernismo na antropologia. Somente aqueles com poder e prestígio, ou que almejam e ousam obter esses atributos, deveriam escrever sobre os outros, já que não há critérios universalizantes e democraticamente captáveis, capazes de servir de base modelar para a compreensão dos outros. Somente esses é que

merecem ser lidos nas suas histórias de vida, nas suas aventuras intelectuais e, para usar o termo mais querido deles, no seus *predicaments*<sup>16</sup>.

Em suma, o pós-modernismo antropológico é o discurso de poder de um segmento da academia americana que se quer elevar à única fonte de legitimidade do conhecimento. Tal, na verdade, é o discurso dominante do imperialismo contemporâneo americano, que se tornou a única fonte de poder e legitimidade em quase todas as esferas da vida. Desta visão não podemos esperar a produção do fim da dicotomia primitivo/civilizado, nem qualquer forma de transcendência desse dilema.

### ***Em busca de uma nova visão antropológica***

Essas considerações e proposições de método e teoria buscam delinear um sistema coerente, uma nova visão antropológica que resolva as contradições apontadas anteriormente sobre o dilema primitivo/civilizado, o ser humano como uma consciência particular e o surgimento de uma autoconsciência universalizante, a cultura como reflexo do egoísmo e do mutismo do eu com o outro e outros problemas semelhantes. Porém, para a constituição de uma nova visão antropológica é necessário mais que uma proposta teórica e mais que um grupo de cientistas dedicados. É preciso que a ciência assim representada compreenda a sua existência no conjunto das relações sociais e culturais ao qual pertence, não como setor ou parte distinta, mas, como numa fórmula homeopática, diluída em todo o seu conjunto<sup>17</sup>. Essa compreensão poderia suscitar o desmanche das concepções dicotômicas irredutíveis que se fazem em torno de noções como povo e elite, ciência e folclore, cultura erudita e popular, primitivo e civilizado, etc., concepções essas que obscurecem a natureza da integridade humana e reificam o *status quo* de desigualdade social.

Um último ponto a verificar sobre a dicotomia primitivo/civilizado é o uso que se faz da idéia de que as culturas ou instituições culturais estão instituídas em “códigos” e se realizam através de “lógicas”. Encontramos esse uso tanto no estruturalismo lévi-straussiano quanto entre os estruturalistas ingleses, como Mary Douglas e os recentes culturalistas americanos como o já citado Sahlins. Mesmo o materialismo histórico, cuja metodologia é anti-essencialista, acredita que existe algo específico ao primitivo que o distingue do civilizado e tal diferença é descrita em termos de códigos ou lógicas. Enfim, pode-se dizer que esses termos fazem parte do vocabulário corriqueiro dos antropólogos, quase que independente de sua filiação teórica. Esses termos

estão inseridos no funcionalismo antropológico, mas o seu uso ganhou voga com o particularismo histórico americano, no qual se destaca as análises da antropóloga Ruth Benedict e o sentido implícito dos chamados *patterns of culture*, ou padrões de cultura. Por esses padrões, as culturas primitivas poderiam ser ou “dionisíacas” ou “apolíneas” como se tivessem, na linguagem atual, um código e uma lógica que dirigiam o comportamento dos seus membros para um lado ou outro. O projeto de Benedict de estender sua análise para outras culturas estancou, mas a idéia de que as culturas primitivas têm uma essência imutável ou dificilmente maleável e transcendental faz parte da mentalidade da antropologia independente das escolas teóricas existentes. Quero crer, em conclusão, que o que une essas visões é, portanto, a imanência da distinção primitivo/civilizado.

Comecemos a combater essa dicotomia pela presente crítica e pelo método ontossistêmico. A construção de uma nova visão, infelizmente, não depende só da autoconsciência da humanidade, que está continuamente se constituindo e sempre permanecendo parcial. Há forças objetivas muito determinantes no contexto das relações sociais e culturais formadoras do pensamento - forças que tanto podem se situar no interior de uma nação ou de um conjunto de nações quanto em formas culturais que se comunicam - que constituem barreiras quase intransponíveis a essa busca. Talvez não seja a hora ainda. Afinal, como se há de pensar que, num sistema globalizador de opressão e obscurecimento, poder-se-á chegar a vislumbrar as possibilidades ontossistêmicas da cultura e encaminhar um esforço no sentido de seus significados mais enaltecidos, a liberdade, a igualdade e o amor fraternal? Mas também quem haveria de pensar que os índios sobrevivessem e agora estivessem crescendo em população e em exigências políticas, desafiando as concepções que se tinham sobre eles?

*Mércio Pereira Gomes é Professor da Universidade Federal Fluminense*

## **Notas**

1. O presente trabalho é uma versão sintetizada do capítulo “Introdução” ao livro *O Índio na História* (no prelo).
2. Ver Sampaio 2000.
3. Ver a análise de Goldmann, *Razão e Diferença*, 1994, sobre o ambiente em que as idéias de Levy-Bruhl foram desprezadas e estigmatizadas. Ver também

as proposições sobre a relação entre lógica e cultura do filósofo Luiz Sérgio Coelho de Sampaio, 2000.

4. Lembro-me que meu orientador de tese, Charles Wagley, que havia sido aluno de Ruth Benedict, relatava que aquela eminente antropóloga dizia que a cultura era como uma noz, e que conhecê-la era como se quebrar uma noz sem esfacelá-la.

5. Em artigo escrito em conjunto com Darcy Ribeiro, postulamos que o sentimento mais básico do ser humano inclui uma possibilidade de se abrir para o outro, que chamamos de etnofilismo. Isto é, toda cultura guarda em si a necessidade de se opor a outra, mas também de buscar se relacionar com a outra. Daí que as culturas ditas primitivas também seriam capazes de transcendência. Ver Ribeiro e Gomes 1996.

6. Ver Sigmund Freud, *Totem e tabu*, e Jean Piaget, *Estruturalismo*.

7. Em artigo sobre Rousseau publicado no segundo volume de *Antropologia estrutural*, Lévi-Strauss argumenta que Rousseau deve ser considerado o primeiro antropólogo por ter posicionado o ser humano, a cultura, como objeto de reflexão do ponto de vista de um ser distante, que é por isso mesmo um estranho. Se esse é o primeiro passo metodológico da antropologia, qual seja o reconhecimento da diferença, o processo de conhecimento só poderá ser realizado por uma dialética da aproximação e similitude.

8. Embora ele também achasse que com a evolução haveria um crescimento da inteligência (Morgan, 1973).

9. Leclerc, op. cit., Hymes, *Reinventing Anthropology*.

10. Ver Rouanet, *Razões do Iluminismo*, 1987, pp. 229-277, uma excelente resenha do pós-modernismo bem como uma interessante defesa da idéia de que o pós-modernismo não passa de um neo-modernismo, isto é, de uma extensão ou nova fase do modernismo.

11. Todos esses filósofos são às vezes chamados de pós-estruturalistas, mas aqui são interpretados por mim mais como hiper-estruturalistas no sentido que levam a cabo o tema da ubiqüidade da estrutura sem o sujeito transcendental. Levam a análise de Lévi-Strauss sobre o mito às suas últimas conseqüências, a de que a estrutura só fala de si mesma e não precisa de mais nada para ser o que é.

12. Não subestimemos o anglo-saxão, especialmente o norte-americano, curtindo as mágoas de um arrependimento culposo.

13. A crítica mais ácida ao estruturalismo francês veio, ainda na década de 1960, da parte dos materialistas antidialéticos, tais como Marvin Harris, em seu *The Rise of Anthropological Theory* (1968). E entraria por meio de ex-materialistas dialéticos como Marshall Sahlins, desde *Cultura e razão prática* ([1976] 1979) e obliquamente Clifford Geertz em *A interpretação das culturas* ([1973] 1978).



14. Ver, por exemplo, Edmund Leach (1961), que, como que abrindo as portas para a entrada do estruturalismo francês na Inglaterra positivista, acusa seus contemporâneos de coletar dados como se coleciona borboletas. Para Leach, era preciso que se ousasse investigar o que está por trás desses dados e formular teorias explicativas de cunho geral. As idéias de Lévi-Strauss, embora não de todo bem digeridas pela intelectualidade anglo-saxônica até a década de 1970, entrou com vigor de convicção nessa deixa.

15. Marcus e James (1987) escreveram um livro para dizer que o pós-modernismo era uma era liminar, portanto, tudo que se escrevia no seu interior era de ordem experimental.

16. A tradução literal desse termo é “predicamento”, que se relaciona com classe e categoria na filosofia aristotélica. Mas a acepção usada pelos pós-modernistas americanos é de situação embaraçosa, dilema, beco sem saída, etc.

17. Não existiria, portanto, uma “ciência do concreto” para alguns e uma “ciência do abstrato” para outros, como supôs Lévi-Strauss em *O pensamento selvagem* (1989).

## **Resumo**

A sobrevivência étnica dos povos indígenas, no Brasil e em outras partes do mundo, é um evento histórico inesperado tanto para a modernidade quanto para a antropologia, a ciência que faz o discurso do “primitivo”. A partir do desafio que esse evento veio proporcionar à antropologia, faz-se necessário criar uma nova visão do Homem, uma visão que quebre a dualidade implícita que as diversas correntes antropológicas formularam entre os chamados primitivo e civilizado. Este artigo discute as diversas conceituações feitas sobre o primitivo, de Freud e Lévi-Strauss ao relativismo cultural e o evolucionismo, historiciza essas conceituações como parte de uma auto-concepção da civilização ocidental e faz uma crítica severa às concepções pós-modernistas auto-complacentes sobre metodologia antropológica, nascidas das dúvidas atuais da antropologia. Ao final, propõe uma nova visão antropológica que, subsumindo as contribuições anteriores, seja capaz de construir o objeto junto com o sujeito, ambos tendo um sentido interno de intencionalidade que os projeta na história.

## **Palavras-chave**

Antropologia, primitivo, civilizado, correntes antropológicas, metodologia, crítica à pós-modernidade, antropologia ontossistêmica.

## **Abstract**

The ethnic survival of Indian peoples, in Brazil and elsewhere in the world, turned out to be an unexpected, historic event for both modernity and anthropology as the science that has elaborated the discourse on the “primitive”. This event has shattered many preconceptions that anthropology had established about man, including an implicit duality between the so called primitive and civilized. Anthropology is thereby challenged to create a new vision of Man to unite what had been divided previously. This article discusses the diverse conceptions on the primitive, from Freud and Lévi-Strauss to cultural relativism and evolutionism; it historicizes these conceptions as part of a self-conception of western civilization, and it severely criticizes the post-modernist conceptions and their self-serving methodology that have risen to appease the present self-doubts of anthropology. Finally, the article proposes a new vision of anthropology, one which, while subsuming the previous contributions, may be able to construe its object together with its subject, both conceptually carrying an internal sense of intentionality that may project them to history.

## **Key words**

Anthropology, primitive, civilized, anthropological schools, methodology, post-modernist critique, ontosystemic anthropology.