

Sumário

Introdução 1. Etnocentrismo *versus* relativismo. 2. Conceito de Cultura e Etnografia. 3. Criacionismo *versus* evolucionismo. 4. Cultura evolucionista. 5. Progresso cultural *versus* racismo. 6. Relativismo Cultural. 7. A pesquisa antropológica de Malinowski. 8. A proximidade entre História e Antropologia 9. O ataque contra a Cultura 10. Diálogo com o orientalismo. Conclusão.

Introdução

É crucial entender o outro em um mundo onde práticas abusivas e insustentáveis reiteram comportamentos que ameaçam a integridade não somente dos seres humanos mas também de todos os demais, dependentes de um planeta mais harmônico. A empatia e o quase inevitável respeito advindo quando aquela é alcançada eficientemente, são temas transversais importantíssimos que perpassam a Antropologia e sua prima História. Mas para isso é necessário mergulhar não somente na floresta do passado, mas também em temas antropológicos atinentes à questão, como evolucionismo, cultura, progresso, racismo, relativismo cultural, orientalismo e outros que dialogam com a busca por uma sociedade mais digna, formada por cidadãos efetivos e baseada em pluralismo político essencial para a fuga de polarizações ideológicas, em perfeita sintonia com os fundamentos da Carta Magna do Brasil, assentes no seu artigo 1º.

1. Etnocentrismo *versus* relativismo.

Everardo Rocha (1988, p. 5-37) e Chimamanda Adichie (informação verbal)² permitem extrair como exemplos de etnocentrismo: a) julgar uma cultura exterior através de estereótipos formados pela amputação da verdade total, decorrentes de criações de histórias únicas sobre cada povo diferente do do criador da história, de modo que, de tanto repetir uma história, acaba-se por acreditar naquilo e na forma como aquilo é dito sobre “o outro”; b) o uso de objetos culturais estranhos em contextos diferentes dos em que surgiram, permutando o uso técnico pelo estético; c) livros didáticos que tomam o índio ora como selvagem, ora como infantil, ora corajoso; d) a indústria cultural criando pejorativamente o “outro”; e) dentro de uma “mesma cultura”, certos grupos se postam arrogantemente diante de outros grupos sociais, vistos como violentos, impúberes, depravados ou vagabundos; f) a criação de uma escala de evolução humana contrapondo povos selvagens aos ocidentais civilizados; g) a visão do “índio” como amigo ou inimigo do homem, como se aquele não fosse ser humano, comportamento típico dos primeiros anos coloniais no Brasil, quando o etnocídio e a escravização indígena eram comuns; etc. Além desses, pode-se considerar etnocêntrica a visão da nossa ciência como superior aos conhecimentos práticos ou místicos de povos autóctones ou aborígenes, e as generalizações preconceituosas sobre favelados.

Todos esses exemplos admitem ponderação que escancara o quanto são limitados. Basta ver as verdades da vida como uma questão de posição, os atos como imersos em contextos específicos, os valores do outro como importantes inclusive para nos ajudar a corrigir nossas contradições e suficientes para explicar a compreensão do outro, as coisas do mundo como uma relação com nascimentos, meio e fim. Relativizar

¹ O autor é Bacharel em Direito pela Universidade Federal de Goiás e licenciando em História pela mesma.

² Obtida na palestra “O perigo de uma história única”, com Chimamanda Adichie (28 de abril de 2012), disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=EC-bh1YARsc>.

é admitir que a verdade está no ponto de vista, e que a diferença é sinônimo de riqueza, expressão de soluções próprias a limites existenciais que afligem a todo ser humano, alternativa e possibilidade não passível de hierarquização valorativa.

Por outro lado, o evolucionismo do Oitocentos também é etnocêntrico, visto que via as sociedades como pertencendo a diferentes graus de evolução partindo do primitivo até chegar à civilização ocidental do “eu” criador do conhecimento antropológico. Matando a história com escatologias baseadas num progresso em direção à civilização, considerava as formações humanas como tendo as mesmas origens remotas. A superioridade do “eu” impedia um pensamento sistemático sobre o “outro”, embora já se começasse a incluí-lo na humanidade, diferente da visão estampada à época das Grandes Navegações.

Ao centrar e absolutizar a cultura do “eu”, entra-se no perigoso terreno da “história única”. Esquece-se que todos os lugares têm história múltiplas: uma única explicação – científica ou não – é insuficiente para delinear a realidade histórica de um povo ou espaço geográfico. Os estereótipos, além de insuficientes para conceber a verdade toda, consolida uma visão negativa que promove os interesses do criador da idéia. Ao se dizer a mesma história, o personagem acaba se tornando definitivo nas mentes dos leitores do mundo representado. Além disso, como lembrou Caetano em Sampa, é necessário saber que “Narciso acha feio o que não é espelho”. Sabe-se por pesquisas histórico-antropológicas que os guaranis eram exímios agricultores. Em Laraia (2001), vê-se a relatividade cultural, como algo que caracteriza o ser humano, que, salvo em circunstâncias e momentos especiais, geralmente não é definido pelo instinto, mas pela cultura em que imerso.

2. Conceito de cultura e etnografia.

Clifford Geertz (2008, p. 3-38) toma o *conceito de cultura* sob o viés semiótico, acompanhando Marx Weber e tomando o homem como um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu. A cultura é vista como essas teias e a sua respectiva análise, uma hermenêutica à procura de significados, submetida a mecanismos de controle norteadores do comportamento e que são requeridos pelo homem, o animal mais desesperadamente dependente desses controles. A cultura é a totalidade desses padrões (sistemas organizados de símbolos significantes), uma condição *sine qua non* da existência do homem.

Já a *etnografia*, produto do trabalho do antropólogo, se baseia num risco elaborado para uma “descrição densa”, como que numa imitação de “piscadela”, tendo por objeto uma hierarquia estratificada de estruturas significantes, seguindo um método baseado em estruturas superpostas de inferências e implicações, inscrevendo (descrevendo “densamente”) o discurso social, anotando-o. O etnógrafo interpreta o fluxo do discurso social, procurando salvar o “dito” num tal discurso e fixá-lo em formas pesquisáveis, lançando mão de uma lente microscópica, colaborando para o refinamento do debate antropológico. Explicando cientificamente o homem, substitui quadros simples por complexos, e o toma como de fato o é: ser modificado pelos costumes de lugares particulares, sempre atuando como que num grande palco shakespeariano.

Essas *piscadelas* envolvem contextos baseados na denotação, conotação, imitação e ensaio sobre imitação, e são análogas, por envolver todo um complexo de signos e intenções, a comportamentos corporais que as pessoas usam para se comunicar: há uma intenção que geralmente se volta para uma comunicação particular, usando um código socialmente estabelecido, e que pode ser efetivada sem o conhecimento das demais pessoas afastadas do envio da mensagem. Como exemplos de gestos análogos:

uma mulher alisando sensualmente o cabelo e “conferindo” o homem de baixo a cima, virar as costas para alguém num grupo de amigos, por mochila no assento ao lado diante da aproximação de pessoa indesejada, o entrevistador de RH bater os dedos na mesa diante de entrevistado esbaforido ou tido como incapaz.

Por outro lado, o autor considera que os *objetivos da Antropologia*, nessa prática da etnografia, é o alargamento do universo do discurso humano, envolvendo também a instrução, a diversão, o conselho prático, o avanço moral e a descoberta da ordem natural no comportamento humano. Seus textos são interpretações de segunda e terceira mão, posto trabalhar a cultura do “outro”, são ficções no sentido de algo construído, modelado.

3. Criacionismo *versus* evolucionismo.

A tirinha abaixo traz um intertexto entre Criacionismo e Evolucionismo. Pelo primeiro, os seres foram criados por Deus de forma fixa, há alguns milhares de anos. Pelo segundo, os seres se transformam para se adaptar ao ambiente natural, ao longo de bilhões de anos, conforme pesquisas radiológicas mais recentes.



Diante das queixas dos animais, incomodados por seus caracteres fenotípicos, Deus “joga a bola” para Darwin, criador da teoria da preservação das “raças” favorecidas na luta pela vida.

O evolucionismo social se baseia em uma concepção determinista da evolução cultural humana, tomando o progresso como pedra de toque das diversas fases em que os grupamentos humanos passariam da selvageria à barbárie e por fim à civilização, lançando mão das artes de subsistência numa “luta darwiniana pela existência”, ao lado do desenvolvimento da idéia de propriedade, como trouxe Lewis Henry Morgan (CASTRO, 2005, p. 4-30).

Este autor teria revolucionado o pensamento sobre a história primitiva humana, como salientou Friedrich Engels. Essa história teria seu curso devido a uma Inteligência Suprema que desenvolveria o selvagem.

Outro autor importante do evolucionismo é Edward Burnett Tylor (CASTRO, 2005, p. 31-45), que trouxe ineditamente uma definição formal de cultura, confundida com civilização: “todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem na condição de membro da sociedade”. Uma palavra usada no singular, hierarquizada em estágios.

A idéia de evolução na diversidade cultural humana, no entanto, não decorre diretamente da de evolução biológica darwiniana, na qual, a partir de formas de vida anteriores, as espécies se desenvolvem pela seleção natural devido a variações acidentais que beneficiam espécies mais bem adaptadas ao ambiente do ecossistema.

Antes disso, e que influenciou inclusive a aceitação da teoria de Charles Darwin, já havia a idéia de progresso como degraus numa hierarquia linear, e o alargamento do tempo histórico da espécie humana (em 1858 descobriu-se artefatos humanos junto com ossos de mamutes e outros animais extintos). Reforçava-se a ideia de ancestrais inferiores, não necessariamente no sentido primata, mas possivelmente cultural (para a mentalidade da época).

O verdadeiro criador e difusor inicial do evolucionismo foi o filósofo inglês Herbert Spencer que, antes de 1859, generalizou o processo evolucionário ao cosmo: o avanço do simples para o complexo é visto nas mudanças do Universo, na evolução geológica e climática da Terra, na evolução dos organismos, da Humanidade, da Sociedade e dos produtos concretos e abstratos da atividade humana. Todas as sociedades seguiriam uma só escala evolutiva ascendente, sendo as diferenças culturais somente estágios históricos sucessivos e obrigatórios de um mesmo caminho evolutivo unilinear, a partir de uma origem única. O *Homo sapiens sapiens* teria uma só unidade psíquica. Afastava-se a tradição poligenista, em que as “raças” humanas teriam origens diferentes, com desigualdade natural e hierarquia entre elas. Tylor propõe a origem única, o monogenismo. Os povos não-ocidentais, “selvagens” ou “tradicionais” são vistos pelo evolucionismo como “museu vivo” da história humana.

Com essa mentalidade, os antropólogos deveriam, para preencher as “lacunas” da evolução, usar o método comparativo sobre as sociedades “selvagens” da época para apreender as diferenças vistas como derivadas de ritmos de evolução diversos ocorridos sob condições externas igualmente distintas. Em seguida, ordenar os itens culturais disponíveis, inclusive pelas “sobrevivências” – processos, costumes, opiniões etc. que, pelo hábito, continuaram existindo. Não precisaria sair do gabinete, pois bastaria a aprovação sob teste de recorrência para que, *e.g.*, relatos independentes fossem considerados verdadeiros. Pensava-se diferente da escola difusionista de Franz Boas (2004, p. 7-52), em que os elementos culturais semelhantes se deviam à difusão de elementos entre lugares diversos. Outrossim, não consideravam que houvesse ocorrências culturais independentes, embora semelhantes.

O evolucionismo cultural ou social ainda hoje está presente na sociobiologia. Sobreviveu bastante pela influência que Marx e Engels exerceu na União Soviética e, no Brasil, influenciou Darcy Ribeiro.

4. Cultura evolucionista.

Para Tylor, o desenvolvimento cultural se dispõe em vários graus, formando estágios de evolução, cada um resultando da história prévia e modelando a história futura.

Os itens culturais recorrentes e uniformes seriam provas de que são verdadeiros, seguindo a mesma evolução inerente à história. Por outro lado, o antropólogo restringe o campo de investigação à cultura para homogeneizar a pesquisa do historiador, facilitando o encontro das leis gerais da filosofia da história.

No entanto, pelo caminho do teste de recorrência (antropologia de gabinete), o profissional despreza possíveis conclusões entre relatos pretensamente isentos, baseados em argumentos de autoridade ou morais (sabe-se que desvios de conduta podem existir em qualquer área), e induz leis gerais a partir da casuística factual encontrada pelo globo, com inferências empíricas. Os eventos são vistos como filhos de outros eventos. Assim como o historiador (melhor dizendo, o filósofo da história), o antropólogo deve ver a conexão entre os eventos e os princípios gerais da ação humana, explicando o passado e predizendo os futuros fenômenos em leis gerais.

A história do homem é vista como parte da natureza, e os mais altos processos do sentimento e da ação humanos (pensamento, linguagem, conhecimento e arte), entretanto, encontram dificuldade de serem captados pelas lacunas de sociedades desaparecidas, pela carência de fortes definições de princípios e de evidências, lançando-se mão de inferências, comparações e recorrências. Procura-se atenuar a presença do livre-arbítrio, uma ação anômala da vontade que feriria de morte o princípio da causalidade das ciências naturais, e, dessa forma, enfrentar a enorme complexidade de evidências e a imperfeição dos métodos de observação.

Pela semelhança geral da natureza humana e das circunstâncias de vida, compara-se as raças no mesmo grau de civilização, desconsiderando datas e locais, para aquilatar os itens culturais ao longo da cadeia evolutiva, dissecando a civilização em detalhes para classificá-los. Assim, o etnólogo os distribui no espaço e no tempo, relacionando aqueles, tomados como análogos às espécies botânicas e zoológicas, podendo utilizar estatísticas para dar conta da tendência das espécies de se dispersarem em amplas variedades. Os grupos etnográficos assim catalogados têm seus implementos, hábitos e crenças desenvolvidos um no outro, pelo uso do conhecimento geral dos princípios do pensamento e da ação humana, seguindo uma ordem particular de desenvolvimento (seres primitivos hipotéticos, selvageria, barbárie e civilização).

Nesse processo, percebe-se a existência de “sobrevivências”: processos, costumes, opiniões etc. que continuam a existir num novo estado de sociedade, podendo se transformar em entretenimento, ditos populares, jogos, folclore ou renascimentos fortalecidos. Pode haver também a degradação de itens culturais na rede da civilização, mas a tendência é seguir o curso rumo à civilização. E todas essas mudanças leva à conclusão de que basta o conhecimento do presente para captá-lo e dele apreender o passado, vendo a paisagem ou estudando a sociedade evolutiva do gabinete. Lendo, pode-se ver o pano de fundo da educação dos escritores; o pensamento e ação mostra a cooperação de homens individuais, que constroem opiniões e hábitos em razão de seus estágios ao longo do tempo. Para Comte, a compreensão das concepções depende da história delas, e Newton disse: “se vi mais longe, foi porque me apoiei no ombro de gigantes”.

Outro autor da antropologia evolucionista é James George Frazer (CASTRO, 2005, p. 9-12; 46-58). Vê o homem como podendo ser desvendado pela anatomia, psicologia, teologia e metafísica, sendo também de grande ajuda o trabalho do

antropólogo social ao comparar as várias raças humanas e traçar suas afinidades para encontrar a evolução do pensamento, as instituições humanas e as leis gerais que regem o homem no tempo, traçando a história antiga do pensamento e das instituições. O mesmo trabalho do filósofo da história, e um setor da Sociologia (uma parcela pequena da história social do homem – indo das fases rudimentares à infância e depois à meninice da sociedade). Essa embriologia do pensamento e das instituições humanas busca as crenças e costumes dos selvagens e as relíquias delas que sobreviveram como fósseis entre os povos. Frazer cria uma proporção relacionando o selvagem ao homem civilizado na exata medida de como a criança se compara ao adulto.

O homem verdadeiramente primevo é o que primeiro emergiu do estado de existência puramente bestial, estando fora do conhecimento da Antropologia Social. Criar teoria sobre ele seria trabalhar *a priori*, do desconhecido para o conhecido, ao invés de *a posteriori*, do conhecido ao desconhecido, como é próprio do método científico. A base factual mais afastada no tempo deve ser os costumes, crenças e tradições dos homens mais antigos conhecidos, dos quais são exemplos os aborígenes australianos.

Para facilitar o caminho do cientista, Frazer divide seu campo específico em, de um lado, costumes e crenças dos selvagens, e, de outro, relíquias daqueles supérstites no pensamento e instituições cultos. Ou estudo da selvageria, ou do folclore.

Superstições (literalmente significa sobrevivências) decorrem da desigualdade entre os homens, na inteligência, coragem, habilidades, capacidade, valor etc. Frazer traz que a maioria estúpida segue a minoria sagaz, o que explicaria o progresso, devido aos pensadores, os verdadeiros governantes em última análise, que, embora possam tomar pedradas em vida, ganham monumentos de mármore após a morte, por propor a substituição de erros e superstições pela verdade e razão. Na competição, o mais apto sobrevive, como via Darwin. As melhores idéias são tomadas como verdade.

A presença dessas superstições, que são legalizadas ou praticadas pelos becos e cantos, se deve ao fato de que as melhores idéias ainda não penetraram as camadas baixas ou já estão obsoletas e superadas. As sobrevivências ainda estão em harmonia com os pensamentos e sentimentos de outros que, apesar de treinados pelos melhores, permanecem bárbaros ou selvagens em seus corações. Assim, a humanidade avança em escalões, em linhas dispersas, o que explica a presença de escravidão e punições por bruxaria ou alta traição. As superstições privadas (folclore) nos países civilizados se mostram pelas grandes massas do povo vivendo na selvageria intelectual.

As superstições mais antigas e cruas, que são mais permanentes, podem ser exemplificadas pela crença em feiticeiras, fadas, fantasmas e duendes. Por outro lado, as formas mais elevadas de superstição ou religião (que tende a tornar-se superstição na geração seguinte) são criação de inteligência superior e, por isso, não se fixam nas mentes do vulgo.

Por fim, Frazer admite que somente por hipótese se pode traçar a linha da continuidade da história da evolução. Como na biologia, o uso do método comparativo leva o antropólogo a tomar emprestados os elos de uma cadeia de evidências para suprir as faltas em outra, e justificar-se-ia pela similaridade do funcionamento da mente humana em todas as raças. As desigualdades humanas, tomadas como meramente quantitativas, denotariam diferenças apenas de grau, e não de tipo. O selvagem teria as mesmas capacidades mentais e morais, embora menos desenvolvidas. Na escala de progressão social, veem-se os estágios da selvageria à civilização, num contínuo de evolução mental análogo à evolução morfológica animal.

5. Progresso cultural *versus* racismo.

Para Claude Lévi-Strauss (1973, p. 328-66), o progresso histórico-cultural-social é incompatível com idéias antropológicas racistas e evolucionistas típicas, mas depende da existência de uma perfeita harmonia entre diversificação e unificação como maneiras do fazer cultural.

O racismo seria inadequado para explicar o progresso humano pois nada permite afirmar a superioridade intelectual de uma raça. Gobineau, pai das teorias racistas que lançava mão da idéia de desigualdade qualitativa, considerava que a degenerescência se ligava à mestiçagem, legitimando a discriminação e a opressão. Na Antropologia anterior a Lévi-Strauss, confunde-se a noção biológica de raça com as produções sociológicas e psicológicas das culturas. No entanto, para esse autor, a contribuição das raças humanas à civilização se resume especialmente às particularidades geográficas, históricas e sociológicas, além do fato de que contribuem, pela mera gênese de diferenças, com a heterogeneidade inerente ao avanço do progresso, necessária para que as culturas não se petrifiquem numa universal e monótona civilização mundial estacionária. A vitalidade da humanidade depende da diversidade intelectual, estética e sociológica, havendo muito mais culturas que raças, sendo aquelas contadas aos milhares, em vez de unidades, e função não da raça, mas variando ou adquirindo semelhanças independente desta. As raças importam pela origem histórica e distribuição espacial, enquanto as culturas valem pelas diferenças que possam ser traduzidas em generosidades às demais.

O progresso surge pelo desejo ou reconhecimento da necessidade de se distinguir as culturas, ou para resolução de problemas impostos pelo ambiente natural, sendo um fenômeno naturalmente resultante do relacionamento social. Antes, porém, pode haver um choque cultural decorrente do afastamento geográfico, da ignorância do resto da humanidade ou de etnocentrismo. É alcançado pelo interrelacionamento envolvendo trocas recíprocas entre os diversos “jogadores” (grupos sociais ou culturais), pois as sociedades jamais estão sós. Paradoxalmente, ao se discriminar as culturas nos identificamos com os que inicialmente se pretende negar, e passamos a reconhecer que o contato intercultural aumenta as chances de resolver problemas e acumular conhecimento e experiências que promovam o progresso da humanidade.

É nesse ponto que se ressalta um pseudoevolucionismo tão em voga no século XIX, a tentativa de suprimir a diversidade cultural considerando as culturas como etapas de um desenvolvimento único, etapas que esconderiam uma realidade mais profunda, a evolução linear do evolucionismo cultural, que não coincida com o progresso cultural, que desdobra no espaço formas de civilização. Não é necessário nem contínuo; procede por saltos, pulos, mudanças de rumo ou mutações. O que se ganha num lance se arrisca a perder no outro, sendo a história cumulativa apenas de um tempo a outro, enquanto se desenvolva num sentido análogo ao do observador, com empenho ativo. Caso contrário, é alvo de ataques críticos dos etnocêntricos ou oportunistas políticos. A historicidade, vista como riqueza de acontecimentos, depende da situação em que nos encontramos em relação às propriedades da cultura. Quando se muda o foco ou os objetivos, as culturas se opõem, e diante de um sistema complexo de referências integrado por juízos de valor, motivações e centros de interesse, o homem se torna um míope cultural. As culturas se parecem mais ativas quando se deslocam no sentido da nossa, em oposição ao que se passa do ponto de vista de um observador num trem, tomado como exemplo para explicar o conceito de relatividade de Einstein. Isso depende da quantidade de informação que passa entre dois observadores.

Todos os seres humanos tem linguagem, técnica, arte, conhecimentos positivos, religião e organização sócio-político-econômica, diferindo apenas nos valores acatados e maneiras de resolver problemas. Assim, torna-se fácil para Strauss considerar a

civilização ocidental como superior, sendo o seu progresso decorrente primordialmente das revoluções neolítica e industrial (semelhantes em amplitude, universalidade e resultados) e da comunhão de ganhos atrelada à aproximação de diversas culturas que compartilham, livre ou compulsoriamente, avanços culturais. As superestruturas são consideradas os aspectos mais frágeis a serem preservados pelas culturas “tradicionalistas”, a serem triados pelas organizações internacionais em busca de reciclagem das coisas que realmente importam para o progresso da comunhão cultural baseada especialmente na civilização ocidental, que, por sua vez, compartilha com as demais sociedades os valores do aumento da energia *per capita* e do prolongamento da vida humana, freados pelos massacres e má distribuição de riquezas.

Outrossim, nenhuma cultura é absolutamente estacionária. Elas acumulam em graus diferentes, em condições que transcendem a consciência dos homens. Quanto maiores são os requisitos do que se almeja, maior é o tempo necessário para se conquistá-lo, maiores são as jogadas necessárias e a necessidade de confluência de diversos colaboradores. Dependendo do prisma, a evolução humana parece estacionária ou regressiva; mudando-o, vislumbra-se transformações importantes. O gosto ou o desejo de fugir da monotonia pode ser o motor da consideração de que algo é melhor ou mais progredido.

É probabilístico o fato de que as primeiras civilizações tenham demandado duzentos mil a quinhentos mil anos para serem capazes de fazer a revolução neolítica. A civilização – o conjunto complexo de invenções –, depende do número e diversidade das culturas com as quais se inter-relaciona uma dada. Assim, a história cumulativa é característica de super-organismos sociais que constituem os grupos de sociedade, ao passo que a estacionária, vista como tendo gênero de vida inferior, se liga a sociedades solitárias.

Para se conquistar o progresso cultural, evitando a homogeneização dos recursos do jogo cultural, cada jogador provoca afastamentos diferenciais no jogo, procura novos parceiros externos ou cria antagonismos sócio-políticos, de modo que o desequilíbrio garanta a sobrevivência biológico-cultural da humanidade. Com a colaboração, no entanto, identificam-se as contribuições e novas aventuras, rupturas e escândalos são requisitados. Abandona-se uma postura particularista cega, que reserva o privilégio da humanidade a uma raça, cultura ou sociedade, e procura-se reabsorver os resíduos sem valor de modos de colaboração historicamente vistos como prejudiciais ao bem comum. A tolerância, ao abandonar a contemplação, traveste-se de proatividade, prevendo, compreendendo e promovendo a criatividade do ser, requisito para a continuação do progresso, livre de racismos e evolucionismos estanques, lineares.

Por fim, Lévi-Strauss (informação verbal)³ considera que o racismo é uma prática que sempre existiu na sociedade, e que sua superação requer alteração nas condições naturais nas relações entre o homem contemporâneo e a natureza. Talvez por isso o autor considera que todas as sociedades primitivas remanescentes estejam condenadas a desaparecer, mesmo porque dá a entender que não acredita que o ser humano seja capaz de superar o modo como se relaciona com a natureza. O “progresso” evolucionista traria as sociedades “atrasadas” porque estas seriam simplesmente etapas rumo a um futuro inexorável, ou o progresso como comunhão do que a humanidade tem de melhor absorveria e neutralizaria o que considerado deletério para a

³Obtida pela entrevista “A reintegração do homem”, disponível em <http://www.elfikurten.com.br/2016/06/claude-levi-strauss-entrevista.html>, publicada originalmente na revista Veja, em 19 de janeiro de 1972 - Edição 176.

civilização, tal qual uma fagocitose cultural. E quem sabe o progresso sem racismo dilua as pulsões ou fraquezas humanas imediatistas, que criam superestruturas baseadas na manutenção de privilégios, cobiça, preguiça, pauperismo, sadismo e/ou psicopatia. Quem sabe percam força os modismos, indicações lesivas ao próximo e violações de mercadoria em transações comerciais, um dos carros-chefe de práticas discriminatórias/racistas.

6. Relativismo cultural.

As formas de sociedade, leis e invenções podem ser reduzidas a poucos tipos universalmente distribuídos. As idéias mais complicadas e aparentemente ilógicas e os costumes mais curiosos e complexos pertencem a poucas tribos. Qualquer tribo pode possuir traços análogos próximos desses traços singulares de muitos povos. As idéias podem ser autóctones ou importadas, ter várias causas, ser aceitas ou inventadas pela mente humana. Não se pode provar a igualdade de desenvolvimento de fenômenos culturais similares, os quais podem se desenvolver por vários caminhos anteriormente diferentes. Embora as similaridades sejam um dos alicerces do evolucionismo e do tratamento psicologizante, aquelas estão distribuídas de modo irregular, havendo vários tipos definitivos e coexistentes de civilização.

Por isso, Franz Uri Boas traz como exemplos da perspectiva relativista: tribos primitivas com organização totêmica (embora as condições psíquicas do homem favoreçam a existência da organização, os totens se originam tanto pela associação de clãs independentes quanto pela divisão de um), arte primitiva com desenhos geométricos (se originam de formas naturalistas gradualmente convencionalizadas, motivos técnicos, símbolos ou simplesmente não mudam para a configuração de gregas, meandros, cruces etc.), uso de máscara (usadas para enganar espíritos, personificá-lo pelo mascarado, comemoração ou representações teatrais de incidentes mitológicos, *e.g.*), estruturas familiares (patrilineares, matrilineares, ou outras), concepções sobre a vida futura (decorrentes de sonhos, alucinações etc.). As causas são as mais variadas, inclusive os objetivos das práticas culturais. E as comparações só devem ser feitas se os fenômenos tiverem mesmas causas.

Por outro lado, Boas diferencia o particularismo histórico (método histórico) do método comparativo (baseado no evolucionismo cultural, em que leis uniformes da evolução explicaria uma suposta igualdade geral da natureza humana). Pelo último, critica o evolucionismo porque este considera o progresso dos povos passando pelos mesmos estágios, considerados equivocadamente como únicos e obrigatórios. Boas trata as culturas no plural, negando um substrato comum de toda a humanidade e seus correlatos elementos semelhantes pelas épocas e lugares, os quais, ao serem comparados, esclareceriam a evolução e os estágios dos patamares humanos pela linha evolutiva. Apesar dos muitos traços comuns da humanidade em formas, opiniões e ações, o que há são origens independentes, em vez de fonte histórica comum. As idéias gerais variam por causas tanto externas quanto internas.

Já pelo método histórico há justificativas pelos fenômenos aparentemente semelhantes se desenvolvendo independentemente ou se transmitindo entre povos. Pela dedução empírica, a comparação se focaria em territórios restritos e bem definidos, e as leis gerais demandariam primeiro que as culturas estudadas fossem tomadas individualmente e delimitadas em regiões culturais. Boas negava a importância que certos autores davam ao ambiente geográfico, pois o espaço exercia um efeito limitado sobre a cultura humana, e havia grande diversidade sob mesmas condições geográficas.

Outrossim, limitava a influência do difusionismo na diversidade cultural (mais aplicável em áreas relativamente próximas onde pudesse ser reconstituída a história das

transmissões culturais) e de vários determinismos – racial, psicológico, econômico etc. É a cultura que explica a diversidade cultural, e suas formas são relativas. De acordo com esse relativismo de fundo metodológico, o homem vê o mundo sob a perspectiva da cultura em que nasceu, preso aos “grilhões” da tradição. Assim, o antropólogo deve relativizar suas noções. Todas as culturas possuem valor relativo, sendo as variações decorrentes de linhagens familiares, variabilidades genéticas em populações “racialmente” homogêneas, ambientes naturais e, principalmente, condições sociais de vida da população, o que não justificaria o acatamento de meros testes de inteligência, teorias eugênicas ou racistas.

Pelo visto, conclui-se que o desenvolvimento histórico segue cursos distintos e estágios culturais, averiguando as razões dos costumes e crenças. O método histórico de Boas estuda os costumes em sua relação com a cultura total da tribo que os pratica, investigando a sua distribuição geográfica entre as tribos vizinhas, para se chegar às causas históricas dos costumes e processos psicológicos que atuaram em seu desenvolvimento. Não nega a comparação, se na área em estudo (território geográfico pequeno e bem definido). As analogias geralmente são desprovidas de causa histórica comum; costumam se originar independentemente. O investigador deve procurar a continuidade de distribuição para a conexão histórica, evitando a suposição de elos perdidos no estudo (que deve ser lento, cuidadoso e detalhado) de fenômenos locais (para se chegar, *e.g.*, a elementos culturais de mesma origem no Alasca e na Sibéria). O ambiente natural não é o modelador primário da cultura, pois povos diversos em cultura e linguagem vivem sob as mesmas condições geográficas. A difusão cultural, intercâmbio entre tribos vizinhas, sempre existiu, através de casamentos, guerras, escravidão e comércio, que levam à assimilação cultural. Assim, sem a influência do meio, ressalta-se a conexão histórica, de modo que as leis gerais possam ser extraídas da comparação completa dos modos pelos quais leis particulares se manifestam em culturas particulares.

Para se progredir ampla e solidamente no conhecimento antropológico, o método histórico deve, primeiro, investigar a história de uma cultura e os efeitos do meio e das condições psicológicas presentes nela, e, depois, as causas de desenvolvimento de outras culturas. A história real deve ser a base da dedução, o teste crítico para se concluir evidências. Deve-se descobrir os complexos processos e relações que levam a certos costumes e não apenas comparar os resultados destes. Entender a história também como as coisas vieram a ser. Extrapolar o estudo arqueológico na descoberta do fato histórico. Considerar que os eventos históricos possuem fenômenos que são, simultaneamente, causa e efeito. Mergulhar no estudo do desenvolvimento interno das sociedades, superando as dificuldades metodológicas e adentrando o mundo da aculturação e da interdependência de atividades culturais, das mudanças dinâmicas das sociedades hodiernas. Ver que cada grupo cultural tem história própria e única, desenvolvimento interno peculiar ao lado de influências exteriores, diferenciações graduais convivendo com nivelamentos de diferenças entre vizinhos. E no entanto ver os paralelismos entre a linguagem e o desenvolvimento cultural, nas condições dinâmicas atribuídas a causas sociais e psicológicas de resultados similares, entre os suprimentos de alimentos e as populações, entre certos problemas e os números limitados de caminhos para sua resolução. Admitir que o homem se comporta em grande medida pelos seus primeiros hábitos introjetados em seu inconsciente, e por traços raciais ou hereditários advindos de exposição precoce a certas condições sociais.

7. A pesquisa antropológica de Malinowski.

Para Bronislaw Malinowski (1978, p. 21-37), a pesquisa científica deve ser apresentada de maneira clara e honesta, incluindo todos os dados e condições em que se processou o experimento e se fizeram as observações. Tanto os resultados da observação direta quanto o das declarações e interpretações nativas, ao que se acrescenta as inferências do antropólogo sobre os dados concretos de todos os fatos observados.

O trabalho deve incluir visitas, recenseamentos, genealogias etc. de modo que o pensamento seja preciso e coerente. E para isso o pesquisador deve mergulhar no ambiente *sub examine*. Deve-se evitar preconceitos e opiniões já sedimentadas, abrindo espaço a uma visão científica objetiva da realidade que foque a independência e peculiaridades mentais e culturais dos nativos.

Assim, há regras e princípios na pesquisa. Os objetivos devem ser genuinamente científicos, deve-se conhecer os valores e critérios da etnografia moderna, é necessária a vida do pesquisador entre os nativos e alguns métodos especiais de coleta, manipulação e registro da evidência são requeridos.

A pesquisa deve ser sistemática e metódica, até que esteja completa e contenha o maior número de detalhes. A linha metodológica abrangerá efetiva relevância e objetivos realmente importantes. Se no caminho aparecer deficiências, novas investigações se fazem necessárias, num processo de contínuo complemento e revisão, a observação talhando o trabalho construtivo do etnógrafo. Outrossim, o pesquisador deve lançar mão de diagramas, planos de estudo e pesquisa e quadros sinóticos completos (a exemplo de uma genealogia, que é sobre determinado grupo de relações de parentesco interligadas, em que os dados autenticados são dispostos em seu arranjo natural). Assim, chega-se ao método de documentação estatística por evidência concreta.

No entanto, há fenômenos que não podem ser registrados apenas com questionários ou documentos estatísticos. Devem ser observados em sua plena realidade.

Resumindo, a pesquisa de campo deve primeiro organizar a tribo e a anatomia de sua cultura de modo claro e preciso. Depois, acrescenta-se os fatos imponderáveis da vida real e os tipos de comportamento, coletados através de observações detalhadas e minuciosas. Por fim, segue-se a coleção de asserções, narrativas típicas, palavras características, elementos folclóricos e fórmulas mágicas como documento de mentalidade nativa. Chega-se ao ponto de vista do nativo, supra-sumo do afastamento do etnocentrismo.

Como tema de estudo, o antropólogo pode se debruçar sobre qualquer assunto que permita entender as singularidades culturais de um povo. Como exemplos: as formas e semânticas de seus jogos, a concepção de mundo moral ou existencial de um povo, as maneiras pelas quais ele interage com as suas divindades, falando ou (o que é mais raro) ouvindo a deidade, etc.

8. A proximidade entre História e Antropologia.

Outra figura relevante na história da Antropologia foi E. E. Evans-Pritchard (1990, p. 44-67), que toca em temas de metodologia, progresso, diacronia, objeto, interesses de estudo envolvendo o antropólogo e o historiador, dentre outros, ora para criticar, ora para corroborar certas visões correntes à sua época ou ainda presentes na memória dele. Elenca conseqüências negativas da ruptura entre história e antropologia social, levada a cabo por muitos pesquisadores de sua época ou anteriores a ele.

Critica Malinowski, por este ser hostil à interpenetração entre sociologia e história, e o ahistoricismo de Durkheim, tangente ao evolucionismo.

Da mesma forma, acha insuficiente a crítica funcionalista, amante de leis sincrônicas. Tampouco poupa os difusionistas, vistos como dogmáticos e pouco críticos.

O autor salienta a diferença entre leis naturais e leis normativas para aquilatar uma das diferenças qualitativas entre sociologia e ciências duras.

Por outro lado, acredita que a história estuda as relações entre acontecimentos, explicável tanto pelo viés singularista quanto pelo generalista, e que as proposições sociológicas possuem estabilidade conceitual atemporal, muito embora defenda a similitude entre história e antropologia dentro do gênero sociologia.

Outrossim, tece comentários sobre o antropólogo social, que pode observar diretamente os fenômenos de estudo, quando etnógrafo, ou exercer comparações ao se debruçar sobre documentos. Roga que as fontes tradicionais orais sejam registradas em textos que falem por si mesmos.

Concorda com Boas sobre conhecer o complexo pelo que ele é e por sua evolução, privilegiando a evidência. A tradição persistindo na atualidade das vivências e em suas recordações, ancorando em referências geográficas, sociais e em artefatos deixados à posteridade do hoje. Contra os efeitos das intempéries e extinções sociais, o estudioso da tradição deve coletar evidências, historiografá-las e sistematizá-las segundo as premissas sociológicas.

Pritchard não gradua em importância ou escala de prejudicialidade o mito frente à história, os quais se diferenciam em diferentes aspectos. O mito possui significado moral, e procura fundir presente e passado, tendo um arquétipo fora do tempo e espaço, fora da experiência humana, volitivo e demandante de imaginação. A história, por outro lado, diante das mudanças sociais, vivencia situações experimentais mais profundas e variadas que as observáveis em sociedades “primitivas” influenciadas pelo contato com o Ocidente.

Embora admita as estruturas sociais como instituições funcionalmente interdependentes ou redes de relações sociais, ou talvez por isso, percebe a mutabilidade de uma sociedade entre tipos distintos – seja no âmbito da sociedade, seja no estrutural (expressão histórica acerca de relações perenes) ou funcional.

A história é relevante para conhecer a estrutura da sociedade ou instituição, por ser mais tangível, não no sentido de palpável, mas porque há elementos em maior quantidade e estabilidade para estudo. As potencialidades de interpretação dependem do foco do estudioso, baseado nas necessidades presentes, na visão de mundo dele.

Citando Lévi-Strauss, afirma que os que ignoram a história se condenam a não conhecer o presente, ou “los que ignoran la historia se condenan a no conocer el presente” (Lévi-Strauss *apud* Evans-Pritchard, 1990, p. 56) visto que somente o desenrolar histórico permite ponderar e valorar as inter-relações dos elementos atuais. Defende inclusive a historiografia como um importante campo de estudo sociológico. Embora critique o uso excessivo do trabalho de campo, a formação antropológica, que pode incluí-lo, é vista como valiosa no estudo dos períodos antigos.

Analisando possíveis diferenças entre antropologia social e história, ressalta que na primeira as perguntas surgem do contato pessoal com a realidade social e são produzidos abundantes materiais de estudo, mesmo porque o pesquisador pode expor questões que despertam réplicas e comentários, dialogando com seus pares ou com o resto da sociedade. Além de que privilegia-se relações sociais particulares interconectadas em certo momento.

Crítica a pretensa retrocessão ou involução que caracterizaria o olhar antropológico na escrita da história, ao mencionar que os fatos estudados por esta só alcançam sentido se houver analogia com o presente. Sob o prisma do presente (normas, idéias e valores próprios), averigua-se categorias de povos de outrora, com a ajuda de

pontes culturais e comunhão de psicologia básica entre os povos. Ao mergulhar na floresta do passado, o antropólogo procura se certificar de correlações tomadas como interdependência e de supostas continuidades. Dilui-se a separação estanque entre o funcionalismo (presente em função do presente) e o historicismo clássico (presente em função do passado), na medida em que a antropologia e a história são vistas como ciências sociais, tão sistemáticas, exatas e críticas quanto as ciências da natureza, somente havendo diferença na natureza dos fenômenos estudados. Ambas seriam círculos coincidentes, indissociáveis, com diferentes orientações.

Pelo exposto, vê-se que o passado é crucial para uma compreensão do presente, independente de qual seja o revisionismo, ideologia, uso, posição política ou social do destinatário da hermenêutica ou conhecimento produzido com o seu estudo. E que o presente igualmente determina os usos do passado, porque resgata apenas o interessado dos tempos idos, sendo a história e a antropologia disciplinas-irmãs, de mesma natureza humana.

9. O ataque contra a Cultura.

Para James Clifford (2002, p. 17-28), os “outros” devem ser representados com imagens concretas e complexas, que são geralmente elaboradas sob relações históricas de dominação e diálogo.

Já Abu-Lughod (2018, p. 193-218) vai além na estruturação de seu pensamento etnográfico, que não se restringe à história, e acrescenta fatores desconsiderados por Clifford na formatação do fazer antropológico. Enquanto Clifford se restringe a classificar as representações etnográficas como verdades parciais, aquela acrescenta-lhes o qualificativo verdades posicionadas.

Inclui grupos que dão um tom mais interpenetrante entre os antípodas “eu” e “o outro”, a saber: os mestiços e as feministas, que se deparam com dilemas específicos, sendo as segundas envolvidas pela consciência da opressão causada pelo “outro”.

A Antropologia, tradicionalmente construída na divisão entre o Ocidente e o Oriente, num contexto de dominação do primeiro sobre o segundo, não costuma enxergar o exótico sob ataque. Ao contrário, inferioriza o objeto de estudo como “outro”: as comunidades étnicas desprovidas de poder, tomadas sob visão holística, que descarta por inconveniente as peculiaridades.

Dessa forma, a autora cria argumentos e estratégias escritas contra o conceito de cultura, visto como supedâneo de práticas que criam o outro como estratégia de hierarquização e justificação de poder sobre ele. Lança mão de questões que explicam os contextos em que se situam diversos enganos corriqueiros em antropologia clássica e moderna, discutindo posicionalidade, audiência e o poder por trás das diferenciações e supostas objetividades do cientista profissional carregado de uma pretensa autoridade etnográfica. Vê o externo situado no seio de um complexo político-histórico maior, e o mestiço e o indiviso incluído diante da comunidade. O antropólogo está submetido e é influenciado por múltiplas audiências, suas inquietações e aspirações, sua visão de mundo político-moral, além das necessidades de sua vida, interferem no fazer antropológico. E para piorar está num mundo onde predomina, pelo menos fora da academia, as práticas divisórias que ora naturalizam, ora criam as diferenças.

Tendo isso em vista, Abu-Lughod ataca o conceito de cultura, que considera relacionado à elaboração de diferenças deletérias à sua proposta de uma escrita humanista tática. Embora as culturas tragam em si um conceito relativizador, cria múltiplas diferenças e pode se reproduzir. A exemplo do orientalismo, baseado em geografia, raça e cultura, criador de supostas diferenças inatas entre ocidentais e orientais, o conceito de cultura justifica a existência de desigualdades, e estas levam ao

poder. E criticando práticas feministas, a autora vê outro problema relacionado a divisões estruturantes de individualidades e opressões, que desconsideram as conexões entre os sexos e as formas pelas quais os humanos definem uns aos outros, negligenciando diferenças em cada categoria criada pelas práticas divisórias e ignorando as formas históricas de construção das experiências. O conceito de cultura prende os orientais, tolhendo-lhes o movimento, trânsito e interação geográfica. Além disso, sobrevaloriza a coerência, criando metáforas orgânicas totalizantes e metodologias holísticas, generalizantes das riquezas sem-fim presentes em cada realidade particular.

Assim, para escrever contra a cultura, a autora propõe um projeto sensível a posicionalidade e responsabilidade, que vá além do escoramento das diferenças. Propõe, pela discussão teórica, prática e discurso, analisar a vida social sem presumir a coerência cultural; propõe a prática baseada na contradição, no equívoco e no desconhecimento; propõe o discurso com variados sentidos e fontes, podendo se ancorar em dispositivos e tecnologias, refutar a distinção entre idéias e práticas ou textos e mundo, ou se atentar aos usos sociais que indivíduos fazem dos recursos verbais. Isso permite o conhecimento dos aspectos múltiplos, mutáveis e concorrentes das ações enunciativas, fugindo da delimitação ou idealismo cultural que também pode atormentar a prática.

Outra medida é atentar-se para as conexões, reorientando os problemas ou temas estudados, as interconexões históricas e contemporâneas entre certa comunidade e o antropólogo, analisando o mundo que engendrou as vicissitudes que permitiram o estudo local, reconhecendo a autoridade dos que vieram antes ou permanecem (viajantes, turistas, missionários, consultores internacionais, administradores, forças de paz etc.) e inquirindo os interesses subjacentes daqueles que procuram conhecer outrem. Isso mapeando situações, configurações e histórias específicas, ou considerando conexões ahistóricas entre pessoas, formas culturais, mídias, técnicas e mercadorias pelo mundo afora, ou no âmbito nacional, podendo abranger agrupamentos, identidades e interações mutáveis, haja vista não haver mais comunidades isoladas.

Por fim, a luta contra a(s) cultura(s), entre outras medidas, pode envolver a ficção escrita que subverta o “outramento”, escrevendo “etnografias do particular”, fugindo de generalizações baseadas em discursos profissionais que alegam profissionalismo, especialização e autoridade, visto que afirmam hierarquias, criam lacunas com a linguagem cotidiana e facilitam a construção de objetos antropológicos diferentes e inferiores, homogeneizando, criando coerências superficiais e retirando as realidades estudadas de seu contexto histórico ou geográfico.

Ao atenuar contradições, conflitos de interesse, dúvidas, discussões, motivações e circunstâncias mutáveis, as generalizações criam divisores que negam responsabilidades, ofuscam a percepção tanto de “forças maiores” que explicam os eventos (perceptíveis apenas quando os indivíduos estão vivendo no tempo e no espaço) quanto dos imprevistos de rituais e respectivos participantes. Acabam embasando a cristalização de “culturas” distintas.

10. Diálogo com o orientalismo.

Por fim, temos Edward W. Said (1990, p. 13-39), que traz alguns conceitos de orientalismo, deixando entrever a carga de etnocentrismo presente nas figuras do passado que colaboraram na sua criação, na invenção ocidental do “outro” oriental, em sua busca dos primórdios da história moderna das instituições orientalistas. Mostra que foi comum na Antropologia o argumento de incapacidade do diferente de falar por si mesmo, devendo ser representado, e o Oriente como praticamente uma invenção européia. Desde a Antiguidade, características orientais chamavam a atenção dos

européus. Surge o orientalismo como modo de resolver o Oriente que está baseado no lugar especial ocupado por ele na experiência ocidental européia, muito embora lá se tenham localizado as maiores, mais ricas e antigas colônias da Europa, a fonte das suas civilizações e línguas, o concorrente cultural e uma das mais profundas e recorrentes imagens do Outro.

Não é por acaso que ainda hoje temos expressões como “vírus chinês”, em alusão a uma visão depreciativa do diferente, concorrente ou afastado do controle (mas cujo controle nunca deixou de ser desejado) da civilização ocidental, “sua imagem, idéia, personalidade e experiência de contraste” (SAID, 1990, p. 14), um modo de discurso com apoio de instituições, vocabulário, erudição, imagística, burocracia e estilos coloniais.

O orientalismo pode ser visto pelo lado acadêmico, como atrelado à noção de dar aulas, escrever ou pesquisar sobre o Oriente. Pode também, sob viés ontológico e epistemológico, referir-se a um estilo de pensamento de escritores, teóricos e profissionais sobre povos, costumes, mente, destino etc. de orientais. E ainda, a partir do final do século XVIII, a instituição organizada para negociar com o Oriente, sobre ele fazer declarações, emitir opiniões e descrever ou colonizar, dominando, reestruturando, tendo autoridade, administrando e produzindo o Oriente política, sociológica, ideológica, científica e imaginativamente no pós-Iluminismo. Do início do século XIX até o final da Segunda Guerra, a França e a Inglaterra dominaram o Oriente e o orientalismo. A partir de então, toma as rédeas os EUA.

Assim como no caso do feminismo de hoje, também no orientalismo existe um discurso de poder sobre o outro. O imperialista rico e homem, assim como o senhor de escravos, o patriarca e todos os que arrogam a si autoridade sobre outrem, se postam num patamar acima do diferente, com a intenção de subjugar-lo.

A grande durabilidade do orientalismo e seus laços com instituições sócio-econômico-políticas capacitantes mostram-no como um corpo criado de teoria e prática. Embora a cultura opere nos marcos da sociedade civil, quando assume hegemonia confere, no caso do orientalismo, sua força, sobrevalorizando o principal componente da cultura européia, a idéia da identidade dela como superior às demais, numa posição flexível mas jamais subalterna, nessa vizinhança que remonta quase aos tempos de Homero, nesse interesse que é tributário da cultura que agiu dinamicamente em conjunto com as indisfarçadas fundamentações políticas, econômicas e militares para fazer do Oriente o lugar variado e complicado no campo do orientalismo.

Essa visão antitética e polarizada também é uma distribuição de consciência geopolítica em textos estéticos, eruditos, econômicos, sociológicos e históricos, que se moldam a um mundo dividido em duas metades. Por uma distinção de interesses que (através de meios como a descoberta erudita, a reconstrução filológica, a análise psicológica e a descrição paisagística e sociológica) o orientalismo não apenas cria como mantém, permeado por uma intenção de entender ou controlar, manipular ou incorporar o diferente. O discurso orientalista é produzido e existe em troca desigual com vários tipos de poder, é e representa uma dimensão não desprezível da moderna cultura político-intelectual. É um fato político e cultural. O que é pensado, dito ou feito sobre o outro segue linhas distintas e intelectualmente conhecíveis. Não é isento, assim como não o foram Locke (defensor da propriedade como requisito da participação política), Hume e o empirismo.

O orientalismo leva a perceber que o imperialismo político domina todo um campo de estudo, imaginação e instituições eruditas. Seu sistema hegemônico saturante, a cultura ocidental, induz coações internas sobre escritores e pensadores tanto no sentido da produção quanto da inibição. Provoca um dinâmico intercâmbio entre autores

individuais e os grandes interesses políticos moldados pelos impérios britânico, francês e americano. É uma obra humana induzida, com complexidade histórica, detalhe e valor.

Conclusão.

Pelas linhas acima, vê-se que a Antropologia permite melhor estudar o “outro”, em um exercício de empatia, discernimento, para compreender melhor o tempo histórico, nossas angústias e esperanças, caminhos a serem melhor trilhados por uma concepção relativista, inclusiva, encadeando passado, presente e futuro, na medida do possível (enquanto as rupturas o permitam), sob uma continuidade histórica nos moldes, *e. g.*, de Paul Ricoeur e Hayden White (que aliam a história à narrativa, o primeiro entrelaçando as influências recíprocas entre emissor, receptor e mundo vivido – círculo hermenêutico –, o segundo associando história e tropos, permitindo uma maior concepção da dimensão historiográfica, ao agregar as imagens ao discurso do historiador, tornando patente a influência do inconsciente freudiano no fazer historiográfico, em razão da infinitude das figuras de linguagem passíveis de serem confeccionadas em um discurso). No ensino-aprendizagem, lida com o diferente, pois abarca conhecimentos de outras sociedades, não apenas para cumprir o programa obrigatório do plano de curso, mas também para permitir aos alunos uma formação menos míope, eivada de preconceitos, histórias particularistas e estereotipadas.

Neste artigo foi possível compreender o conceito de etnocentrismo, que amputa a verdade total, usa objetos culturais estranhos aos contextos próprios, criam pejorativamente o “outro”, permite postura arrogante de grupos, cria escala de evolução entre sociedades baseando-se no ponto de vista do criador, o que pode levar ao etnocídio, escravidão, pseudociências superiores, e outras formas de exercício de autoridade e poder. A noção desses aspectos negativos permite corrigir contradições. Ao relativizar, percebe-se que a verdade está no ponto de vista, que a diferença é uma riqueza, expressa soluções próprias a limites existenciais igualmente especiais.

No entanto, o evolucionismo, embora fortemente etnocêntrico, foi uma primeira tentativa de sistematizar a compreensão das sociedades humanas. No oitocentos, as sociedades eram vistas em diferentes graus de evolução, com as mesmas origens remotas. Diferente do que acontecia à época das Grandes Navegações, já se começava a incluir o diferente na humanidade.

Avançando um pouco na disciplina, vem Clifford Geertz, para quem o homem está amarrado a teias de significados que ele mesmo tece, as quais formam a cultura. O controle cultural é visto como um norte buscado ao comportamento humano. Vê a etnografia descrevendo “densamente” o discurso social (explicando cientificamente o homem, ser modificado pelos costumes de lugares particulares), e uma Antropologia focada no alargamento do discurso humano.

Novos evolucionistas entram em cena, num contexto de ferrenha disputa entre criacionismo e evolucionismo. Este se baseia numa concepção determinista da evolução cultural humana, sendo o progresso a pedra de toque das fases dos grupamentos humanos. Lewis Henry Morgan vê uma história primitiva humana em curso devido a uma Inteligência Suprema que desenvolveria o selvagem.

Edward Burnett Tylor, por sua vez, traz uma definição formal de cultura como um complexo que inclui capacidades e hábitos adquiridos pelo homem em sociedade, uma palavra no singular que evoca hierarquia em estágios. Focando na cultura, o antropólogo homogeneiza a pesquisa do historiador, facilitando o encontro de leis gerais da filosofia da história, disciplina comum à época. Lança mão de argumentos de autoridade, casuística factual e inferências empíricas, pois a história do homem é vista

como integrante da natureza. Embora pensamento, linguagem, conhecimento e arte sejam dificilmente captados pelas lacunas de sociedades desaparecidas, atenua-se o livre-arbítrio e a simplificação permite classificar as etapas de desenvolvimento das sociedades pela ordem: de seres primitivos hipotéticos, selvageria, barbárie e civilização. O passado é deduzido do conhecimento do presente.

Também evolucionista era James George Frazer, que comparava as raças pela evolução do pensamento, instituições humanas, leis gerais do homem no tempo e história antiga do pensamento e das instituições, tal qual o fazia a filosofia da história. O foco recaía sobre um setor da sociologia, as fases rudimentares da infância e da meninice da sociedade. Essa embriologia do pensamento e das instituições humanas estava atrás das crenças e costumes dos “selvagens” e de suas relíquias (folclore) deixadas à posteridade. Deixava de fora o homem primevo, tomando como ponto de partida os aborígenes australianos. O autor descreve as superstições como decorrentes da desigualdade entre os homens, de modo que as melhores idéias não penetram as camadas baixas ou estão obsoletas e superadas, e a maioria estúpida (que, apesar de treinados, permanecem bárbaros nos corações) seguiria uma minoria sagaz, sendo os pensadores os verdadeiros governantes (como o queria Platão em sua *A República*), importantes por propor a substituição de erros e superstições pela verdade e razão. As superstições privadas formariam o folclore (e quanto mais antigas e cruas, mais permanentes), e as religiões tenderiam a virar superstição na geração seguinte.

A hipótese evolutiva de Frazer se baseia na continuidade da história, tomando emprestado, pelo método comparativo, os elos de evidências, e tem fulcro na similaridade da mente humana nas raças; as desigualdades humanas seriam apenas quantitativas, tendo o “selvagem” as mesmas capacidades mentais e morais em menor desenvolvimento. No entanto, antes da idéia evolucionista “pegar”, primeiro veio Herbert Spencer com sua teoria do avanço do simples para o complexo, o progresso envolvendo degraus numa hierarquia linear, o tempo histórico se alargando. Pela mentalidade da época, admitia-se a inferioridade dos ancestrais. A espécie humana é vista como possuindo uma só unidade psíquica. E onde não havia todas as etapas evolutivas, as “lacunas” eram preenchidas pelo método comparativo, ordenando os itens culturais inclusive pelas “sobrevivências” (ou superstições). Assim, bastaria a aprovação dos dados sob teste de recorrência, sem sair do escritório (Antropologia de gabinete).

O pensamento era distinto do da escola difusionista de Franz Boas, para quem os elementos culturais semelhantes eram decorrência da difusão entre lugares diversos. Desprezava as ocorrências culturais independentes, embora semelhantes. Boas toma as sociedades, leis e invenções como possuindo poucos tipos universalmente distribuídos, e vê os fenômenos culturais similares podendo seguir vários caminhos diferentes nas primeiras etapas, sendo um dos alicerces do evolucionismo e do tratamento psicologizante e se distribuindo de modo irregular. Traz exemplos de relativismo: os totens, artes primitivas com desenhos geométricos, máscaras, estruturas familiares e concepções sobre vida futura. Acredita que as comparações só devam ser feitas se envolvidas mesmas causas, que no entanto costumam ser variadas. Por essas comparações, busca-se as leis uniformes da evolução, para apreender a igualdade da natureza humana. As culturas são vistas no plural, carentes de substrato comum. Pelo seu método histórico, apreendia-se fenômenos aparentemente semelhantes se desenvolvendo independentemente ou se transmitindo entre povos, e a comparação se restringia a territórios bem definidos; primeiro as culturas eram tomadas individualmente e delimitadas em regiões culturais. Percebeu a grande diversidade cultural sob mesmas condições geográficas. Seu pensamento permite concluir que

quando o homem se liberta dos “grilhões” da tradição, pode ver que as causas das culturas e de suas variações se ligam a linhagens familiares, variabilidades genéticas, ambientes naturais e condições sociais de vida. O difusionismo ocorria em áreas relativamente próximas, e a busca de leis gerais passava pela comparação completa dos modos pelos quais leis particulares se manifestavam. Assim, o método histórico deveria abarcar a história de uma cultura, os efeitos do meio e das condições psicológicas nela, e, depois, as causas de desenvolvimento de outras culturas.

Bronislaw Malinowski, outro antropólogo, procura aumentar a autoridade da pesquisa científica no campo, que deve abranger todos os dados e condições envolvidas, observação direta, declarações e interpretações nativas, inferências do profissional sobre os dados concretos, visão científica objetiva, sistematização e método, contínuo complemento e revisão, além de visitas, recenseamentos, genealogias etc. Chega à documentação estatística por evidência concreta, exceto diante de fenômenos que demandam sua plena realidade. Primeiro, a pesquisa organiza a tribo e a anatomia da cultura; depois, junta os fatos imponderáveis da vida real e os tipos de comportamento, e, por fim, asserções, narrativas típicas, palavras características, elementos folclóricos e fórmulas mágicas.

Já rompendo com o evolucionismo clássico, no entanto, aparece Claude Lévi-Strauss, que vê o progresso histórico-cultural-social alheio a idéias racistas e evolucionistas típicas, mas a par da harmonia entre diversificação e unificação na cultura, pois nada permite afirmar a superioridade intelectual de uma raça sobre outra. Discorda de Gobineau, pai das teorias racistas baseadas na desigualdade qualitativa e que atribuía degenerescência à mestiçagem, legitimando a discriminação e a opressão. Lévi-Strauss toma como positivo nas raças as particularidades geográficas, históricas e sociológicas, a heterogeneidade. A vitalidade humana depende primordialmente da diversidade intelectual, estética e sociológica. Por isso, há mais culturas que raças, e aquelas podem se aproximar independente destas. O valor das raças se resume à origem histórica e distribuição espacial respectivas; o das culturas, às diferenças que possam beneficiar as demais. Progresso, para o autor, surge da necessidade de se distinguir as culturas, de resolver problemas, e resulta do relacionamento social (trocas recíprocas). O choque cultural, contudo, pode decorrer do afastamento geográfico, ignorância do outro e etnocentrismo.

Lévi-Strauss considera que a cultura evolui pelas diferentes formas de civilização no espaço, não de forma necessária, mas podendo suceder por saltos, pulos, mudanças de rumo ou mutações. Vê a cumulatividade histórica se apenas de um tempo a outro, e a historicidade como riqueza de acontecimentos, dependente da situação em relação às propriedades da cultura. Esta é vista diferentemente, a depender dos valores, motivações e interesses de quem a julga, e parece mais ativa quando se desloca no sentido da nossa (dependendo da quantidade de informação entre dois observadores). Considera que todo homem tem linguagem, técnica, arte, conhecimentos positivos, religião e organização sócio-político-econômica, se destacando os valores e respostas dadas aos problemas. Assim, toma a civilização ocidental como superior pelo progresso oriundo das revoluções neolítica e industrial e pela comunhão de ganhos na aproximação de diversas culturas que compartilham avanços culturais. As superestruturas das culturas “tradicionais” deveriam ser recicladas, aproveitando-se as coisas que importam para o progresso da comunhão cultural baseada no Ocidente, de acordo com o autor. Toda cultura acumula em maior ou menor grau, em condições que transcendem a consciência: se maiores os requisitos, mais necessárias se tornam as “jogadas” e a necessidade de confluência de colaboradores. Enquanto foram necessárias centenas de milênios para ocorrer a revolução neolítica, a civilização ocidental se

formou em apenas dez milênios, porque pôde se inter-relacionar com várias e diversas culturas – a história cumulativa é característica de super-organismos sociais que constituem os grupos de sociedades, e a estacionária, vista como inferior, se atrela a sociedades solitárias.

O progresso cultural de Lévi-Strauss exige afastamentos diferenciais no jogo social, novos parceiros ou antagonismos sócio-políticos, em busca de desequilíbrios que estimulem a criatividade, e os particularismos cegos, que localizam o privilégio da humanidade em uma raça, cultura ou sociedade, devem ser abandonados. Também tolerância para fugir dos evolucionismos estanques, lineares, de modo que a superação do racismo requer alteração nas condições naturais das relações entre o homem contemporâneo e a natureza, pois o evolucionismo trata as sociedades “atrasadas” como etapas rumo a um futuro irresistível, e a economia, da forma como produz e distribui os bens da vida, tem uma relação de racismo estrutural envolvendo recursos naturais e insustentabilidade ambiental, pois, como salientou o advogado e filósofo Silvio Almeida (2021, p. 153-208), existe um racismo que vai além de mera discriminação e é dependente de estruturas econômicas, dentre outras, para se reproduzir. Com as mudanças requeridas, a comunhão progressista absorveria os ganhos socioculturais e neutralizaria apenas o deletério das sociedades “atrasadas”.

Seguindo o estudo da Antropologia no século XX, foi também sintetizado o pensamento de Evans-Pritchard, que critica Malinowski por este não aceitar a interpenetração entre sociologia e história, e o ahistoricismo de Durkheim, tangente ao evolucionismo. Toma a crítica funcionalista como insuficiente, pela presença de leis sincrônicas. Ataca os difusionistas como dogmáticos e pouco críticos. Diferencia as leis naturais das normativas, o que afasta qualitativamente a sociologia das ciências duras. Enquanto a história é vista como ciência que estuda os acontecimentos, a sociologia busca estabilidade conceitual atemporal. A antropologia se assemelha à história, e são incluídas no gênero sociologia. Evans-Pritchard privilegia a evidência, buscando historiografá-la e sistematizá-la segundo premissas sociológicas. Vê o mito com significado moral, fundindo presente e passado, fora do tempo, do espaço e da experiência humana, volitivo e demandante de imaginação. Reconhece que a história, entretanto, envolve situações experimentais mais profundas e variadas que as de sociedades “primitivas” influenciadas pelo Ocidente. Vê as estruturas sociais como formadas por redes de relações sociais, com tipos mutáveis, sendo a história relevante para conhecer a estrutura porque há elementos em maior quantidade e estabilidade para estudo e porque o desenrolar histórico permite ponderar e valorar as inter-relações dos elementos atuais. Assim, a historiografia é vista como importante campo de estudo sociológico. Porém, a antropologia social permite o contato pessoal com a realidade social e abundantes materiais de estudo, além de relações sociais de certo momento. Enquanto a história alcança sentido se houver analogia com o presente, com a ajuda de pontes culturais e comunhão de psicologia básica entre os povos, a Antropologia procura continuidades e correlações (interdependências). Dessa forma, as duas são ciências sociais, tão sistemáticas, exatas e críticas quanto as naturais, e o presente resgata apenas o passado de interesse.

Avançando na construção antropológica, aparece James Clifford, para quem os “outros” devem ser representados com imagens concretas e complexas elaboradas sob relações históricas de dominação e diálogo, e Abu-Lughod, cujo pensamento etnográfico transcende a história, ao incluir nas representações etnográficas as verdades posicionadas. Esta autora inclui os mestiços e feministas, que dão um tom mais interpenetrante entre o “eu” e o “outro”. Diz que a antropologia tradicional não costuma enxergar o exótico sob ataque, e inferioriza o objeto, as comunidades étnicas sem poder,

tomadas sob visão holística. Reagindo a esse estado de coisas, a autora cria argumentos e estratégias escritas contra o conceito de cultura, para evitar a criação do outro como estratégia de hierarquização e justificação de poder, a audiência e poder por trás das diferenciações, e as supostas objetividades do cientista profissional. O externo é visto no seio de um complexo político-histórico maior, e o antropólogo está submetido e influenciado por múltiplas audiências, suas inquietações e aspirações, sua visão de mundo político-moral e necessidades; está imerso num mundo com práticas divisórias que naturalizam ou criam as diferenças. O agora vergastado conceito de cultura se liga à elaboração de diferenças deletérias, cria metáforas orgânicas totalizantes e metodologias holísticas, pode se reproduzir e justifica a existência de desigualdades que leva ao poder. Para esclarecer, a autora dá exemplos de práticas feministas que criam divisões estruturantes de individualidades e opressões e desconsideram as conexões entre os sexos e as formas pelas quais os humanos definem uns aos outros, negligenciam diferenças em cada categoria e ignoram as formas históricas de construção das experiências. Assim, a autora propõe escrever contra a cultura, de modo sensível à posicionalidade e responsabilidade, além do escoramento das diferenças. Pela discussão teórica, prática e discurso, propõe não presumir a coerência. Outrossim, propõe contradição, equívoco, desconhecimento, variados sentidos e fontes, refutar a distinção entre idéias e práticas, atenção aos usos sociais de recursos verbais. Da mesma forma, atentar-se às conexões, reorientando os problemas ou temas estudados, as interconexões históricas, reconhecendo outras autoridades, desconfiando dos interesses subjacentes dos que procuram conhecer outrem, e considerando conexões ahistóricas entre pessoas, formas culturais, mídias, técnicas e mercadorias, ou agrupamentos, identidades e interações mutáveis. Outra forma de luta é construir ficção escrita que subverta o “outramento”: etnografias do particular; fuga de discursos profissionais que alegam profissionalismo, especialização e autoridade, e de lacunas com a linguagem cotidiana, e privilegiar contradições, conflitos de interesse, dúvidas, discussões, motivações e circunstâncias mutáveis. Evitar generalizações, pois estas criam divisores que negam responsabilidades e ofuscam a visão de “forças maiores” e dos imprevistos de rituais e respectivos participantes, além de cristalizar “culturas” distintas.

Por fim, foi explorado o texto de Said sobre o orientalismo, o que mostrou inclusive que velhas práticas de etnocentrismo ainda podem ser vistas hoje no Brasil, embora o autor não faça referência explícita a este país no capítulo analisado. A contraposição entre o eu e o outro, o poder como intermediário nas relações humanas e intelectuais, ainda é patente.

Referências Bibliográficas

- ABU-LUGHOD, Lila. A escrita contra a cultura. Tradução de Francisco Cleiton Vieira Silva do Rego e Leandro Durazzo. *Equatorial*, Natal, v. 5, n. 8, jan./jun. 2018.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Editora Jandaíra, 2021.
- BOAS, Franz. *Antropologia cultural*. Org. Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- CASTRO, Celso (org.). 2005. *Evolucionismo cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer*. Rio de Janeiro: Zahar. 127p.
- CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Organizado por José Reginaldo Santos Gonçalves. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Ensayos de Antropologia social*. Traducción de Miguel Rivera Dorado. 3. ed. Madrid: Siglo XXI, 1990.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: RTC, 2008.

- LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 14. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Os argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- ROCHA, Everardo P. Guimarães. *O que é etnocentrismo*. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.