



Zygmunt Zygmunt Bauman

ENSAIOS SOBRE O CONCEITO DE CULTURA

Zygmunt Bauman

ENSAIOS SOBRE O CONCEITO DE CULTURA

Tradução:
Carlos Alberto Medeiros

Cultura como conceito

É conhecida a inexorável ambiguidade do conceito de cultura. Bem menos notória é a ideia de que essa ambiguidade provém nem tanto da maneira como as pessoas definem a cultura quanto da incompatibilidade das numerosas linhas de pensamento que se reuniram historicamente sob o mesmo termo. De modo geral, os intelectuais são sofisticados o suficiente para perceber que a similaridade de termos é um guia frágil quando se trata de estabelecer a identidade ou diversidade de conceitos. Ainda assim, a autoconsciência metodológica é uma coisa, a magia das palavras, outra.

Com muita frequência, um número imenso de pessoas se vê enredado pela tendência temerária, embora de senso comum, de impor uma frágil unidade conceitual a termos semelhantes. O esforço, que pode ser de algum proveito no caso das linguagens artificiais da ciência, dificilmente dará frutos se as expressões em causa, como cultura, tiverem uma longa história pré-científica e cosmopolita própria. Palavras desse tipo quase sem dúvida teriam sido adotadas por diferentes comunidades intelectuais para dar resposta a diversos problemas enraizados em interesses divergentes. Como regra, as qualidades inerentes ao termo não restringem muito seu possível uso conceitual. Tampouco existe a necessidade “natural” de um termo livremente flutuante a ser adotado cada vez que se perceba uma demanda conceitual específica.

Poucas pessoas conhecem melhor essa regra que os antropólogos anglo-saxões dos dois lados do Atlântico. Embora impulsionados pela mesma ânsia incontrolável de “registrar” modos estranhos de vida em via de extinção, eles enfrentaram duas situações bem distintas. Como W.J.M. Mackenzie assinalou, “os americanos tinham de trabalhar sobretudo com línguas, artefatos, indivíduos sobreviventes; os britânicos podiam ficar sentados observando com calma – em meio a sistemas sociais na superfície intocados pelo governo britânico”.¹ Por força de seu procedimento próprio (embora não escolhido de forma voluntária), o que eles extraíram oralmente dos sobreviventes isolados da debacle parecia aos americanos uma rede de “deves” mentais. Chamaram o que viram (ou o que imaginaram ter visto) de “cultura”. Ao mesmo tempo, seus correlatos britânicos

– já que as informações orais que obtiveram pareciam ter sustentação na realidade das comunidades vivas – se inclinavam a organizar dados basicamente similares numa rede de “és”, e deram-lhe o nome de “estrutura social”.

Em última análise, os dois lados estavam atrás da mesma coisa: em que medida e em que sentido o comportamento do povo X difere do comportamento dos povos Y e Z. Mais que isso: os dois lados de fato perceberam que, para alcançar esse objetivo, deveriam descobrir e/ou reconstruir padrões reproduzíveis de comportamento humano em que as comunidades diferissem entre si. Ambos os lados, portanto, buscavam o mesmo objetivo e procuravam os mesmos tipos de dados primários. Os conceitos teóricos fixados em seus modelos explanatórios e normativos, porém, eram diferentes.

O todo – ao qual se esperava que a conduta individual se ajustasse – significava para os britânicos um grupo de indivíduos interligados, enquanto para os americanos representava um sistema de normas interligadas. Os britânicos queriam saber, em primeiro lugar, como e por que as pessoas se integram; os americanos tinham curiosidade sobre o modo como normas e princípios cooperam ou se chocam. Os dois grupos eram aficionados pelo conceito de papel, que ambos consideravam indispensável e fundamental como ferramenta analítica para tornar inteligíveis os dados empíricos dispersos. Mas os britânicos viam o papel como vínculo mediador que integrava o comportamento individual às exigências da estrutura social, enquanto os americanos preferiam colocá-lo na posição de mediador entre a conduta individual e a intrincada rede de normas e imperativos morais.

De importância ainda maior foi o fato de que as duas tendências teóricas divergentes acabaram ganhando nomes contrastantes. Muito tempo depois de os dois lados aceitarem a legitimidade das respectivas abordagens e deixarem de conter a fúria de suas antigas cruzadas metodológicas, a crença de que se pode lidar com “relações sociais, *em vez de cultura*”,² continuou a principal, se não a única, relíquia dessas controvérsias que, de outro modo, teria sido esquecida.

Esse debate é um exemplo evidente da situação em que o aceite do termo por alguns e sua rejeição por outros pode levar ambos os lados a exagerar as peculiaridades conceituais que porventura os separem, sejam elas quais forem. De forma inversa, fissuras conceituais muito mais profundas tendem a ser negligenciadas ou subestimadas quando ocultas por trás de termos correlatos.

Sintomático dessa tendência é o fato de que a maioria dos intelectuais que tentam colocar alguma ordem no vasto espectro de contextos em que o termo “cultura” aparece costuma abordar sua tarefa como, em primeira instância, a necessidade de “classificar as definições aceitas”. Na maioria dos casos,

presume-se de maneira tácita, quando não explícita, a superposição (se não a identidade) de campos semânticos. O que supostamente se deixa para conciliar são as preocupações divergentes de escolas ou autores com um ou outro aspecto do campo.

Assim, A. Kroeber e C. Kluckhohn,³ depois de dividir com cuidado as *definições* de cultura reunidas em seis grupos, continuaram convencidos de que o que tornava cada grupo diferente dos outros era a diversidade dos aspectos que os autores haviam escolhido como traços definidores de um campo semântico que, de outro modo, seria comum (a essência terminológica das divergências reconhecidas foi adequadamente enfatizada pela escolha de verbetes classificatórios; havia, na taxonomia de Kroeber e Kluckhohn, definições descritivas, históricas, normativas, psicológicas, estruturais e genéticas). Uma década mais tarde, Albert Carl Cafagna⁴ se lançou à mesma viagem exploratória para produzir divisões apenas nominalmente diferentes (definições que enfatizavam a herança social, o comportamento aprendido, as ideias ou o comportamento padronizado). Tampouco lhe ocorreu que esferas portadoras da maior semelhança fenomenal podem adquirir significados bastante contraditórios se colocadas em estruturas semânticas divergentes.

Mais perto dessa descoberta estavam os sociólogos e antropólogos que promoviam a famosa distinção entre duas compreensões da cultura: a vinculada a valores e a neutra em relação a eles – embora permanecesse a crença de que a linha divisória mais importante entre as teorias sociais era a que corria ao longo do eixo “comprometida com valores” – “livre de valores”, por sorte, parece ter sido moda passageira. A distinção sancionou, mesmo que só de modo implícito, o inevitável argumento de que os conceitos opostos a um termo num contexto particular têm mais a dizer sobre seu significado que a definição formulada com meticulosidade, derivada, do ponto de vista analítico, do mesmo termo quando tomado de forma isolada.

Na famosa distinção de Edward Sapir entre uma cultura que encarna “qualquer elemento socialmente herdado na vida do homem” e outra que “se refere a um ideal bastante convencional de refinamento individual”,⁵ a mesma palavra aparece em dois campos semânticos distintos: no primeiro caso, opõe-se ao “estado da natureza”, ou seja, à falta de um conhecimento tradicional socialmente hereditário; no segundo, é contrastado com a rudeza determinada pela negligência ou falha dos processos de refinamento (educacionais). Não que o conceito tenha sido definido de duas maneiras – o mesmo termo é válido, na verdade, para dois conceitos teóricos diversos. Seria inútil o esforço de tentar preencher o fosso semântico entre eles e reunir os dois sob uma só definição.

Os interesses cognitivos institucionalizados à espreita por trás do termo “cultura” são mais numerosos do que se pode apreender com a dicotomia de Sapir. Cada qual se localiza num campo semântico substancialmente diferente, cercado por um conjunto específico de noções vinculadas do ponto de vista paradigmático e sintagmático, e que derivam/manifestam seu significado numa série distinta de contextos cognitivos. Essa circunstância parece decisiva para a escolha da estratégia taxonômica no domínio dos conceitos teóricos.

A estratégia alternativa, aquela que de fato se aplica na maioria das classificações populares, consistiria em separar os atributos usados por vários autores para descrever uma classe de fenômenos substanciais “objetivamente” distinta. Teríamos de presumir que existe alguma forma objetiva de definir uma classe peculiar de fenômenos culturais; que a tarefa de um estudioso desejoso de defini-la consiste em recolher ou descobrir certo número de características presentes em cada membro da classe; e que a tarefa de um estudioso que deseje classificar as definições propostas consiste em separá-las, do modo mais conveniente e parcimonioso, num número limitado de divisões, cada qual possuidora de seu próprio denominador comum. A filosofia subjacente a essa estratégia presume uma inquestionável prioridade do universo fenomenal, objetivamente e em si mesmo determinado e ordenado, e um papel apenas subordinado, secundário, para o discurso humano.

Isso nos coloca no centro da controversa questão filosófica da natureza do significado – algo que não podemos desenvolver aqui na extensão proporcional à sua importância e à sofisticação atestada pelos especialistas. Independentemente da significação do problema em si, ele desempenha somente um papel auxiliar em nossa consideração. Espero poder declarar que, entre as muitas teorias atuais do significado, minha opção é pela teoria do uso, ou seja, aquela que tenta elucidar o significado de elementos linguísticos semanticamente carregados pelo estudo dos locais em que aparecem tanto na dimensão paradigmática quanto na sintagmática.⁶ Como afirma J.N. Findlay:

O que está implícito no lema “Não pergunte pelo significado: pergunte pelo uso” não é que o uso abarque muito *mais* que as funções conotativa e denotativa da linguagem, porém, que ele de certa forma as resume e explica totalmente, que podemos olhar à nossa volta e perceber, conversando sobre isso, a referência e a conotação de expressões observando a maneira como as pessoas as utilizam, como as combinam com outras expressões para formar sentenças e as diferentes *circunstâncias* em que produzir tais sentenças é considerado adequado ou plenamente justificável.⁷

Decerto que não acompanharia em tudo os porta-vozes mais pragmaticamente orientados da teoria do uso, que negam a importância dos “significados preexistentes”, ou seja, preexistentes em relação à elocução atual.⁸

Mas devo insistir na íntima conexão e *interdependência* (em oposição à dependência só de mão única) entre o nível contextual e o do significado. Os dois são inseparáveis e constituem um ao outro, por força de “uma correlação entre, por um lado, a variação contextual e, por outro, as variações de conteúdo”.⁹ Cada termo utilizável na comunicação significativa é um índice no sentido semiológico do termo, ou seja, reduz a incerteza anterior do universo percebido, introduz alguma ordem num domínio até então amórfico. Mas esse índice está relacionado não apenas à classe de fenômenos que “nomeia”; o termo-índice organiza a totalidade do universo e assim se relaciona a ele como um todo, e só pode ser compreendido em seu arcabouço total. O ato da indicação (a atividade que constitui o índice) “apresenta inevitavelmente um aspecto negativo ao lado de um positivo”.

A classe indicada pelo índice “não é uma entidade absoluta: o que ela é se deve apenas à sua relação com outra classe, complementar. ... Para determinar uma classe, deve-se começar de *un univers du discours*; o complemento da classe pode ser definido como uma classe formada pelos objetos pertencentes ao *univers du discours*, mas não abrangidos pela classe em questão”.¹⁰ Ora, nem o índice e a classe positivamente denotada por ele nem o *univers du discours* em que ele é significativo levam a uma existência independente. Um vínculo mais ou menos consistente entre determinado termo-índice e determinada classe de objetos pode ser (e de fato muitas vezes é) estabelecido numa dada comunidade a ponto de se impor, com a força de uma inevitabilidade externa, a cada membro da comunidade e a cada eventocomunicação em particular. Visto historicamente, contudo, ele não existe por mais tempo (embora também não por menos) do que o *univers du discours* que ele não apenas organiza, como também traz à luz.

Em função de circunstâncias históricas não muito relevantes para nosso tema, o termo “cultura” foi incorporado a três *univers du discours* distintos. Em cada um dos três contextos ele organiza um campo semântico diverso, singulariza e denota diferentes classes de objetos, põe em relevo diferentes aspectos dos membros dessas classes, sugere diferentes conjuntos de questões cognitivas e estratégias de pesquisa. Isso significa que, em cada caso, o termo, embora mantendo intacta sua forma, conota um conceito diverso. Há um só termo, porém três conceitos distintos. É possível apontar numerosos pontos de contato comuns aos três campos. Talvez se possa tentar minimizar as discrepâncias mais salientes e aparentemente irremovíveis como controvérsias marginais e temporárias que seria melhor eliminar em favor da “clareza conceitual” ou da “precisão terminológica”. Mas, antes de fazê-lo, deve-se ter certeza de que o jogo vale a pena. Na verdade, muito provavelmente, não.

Um dos pressupostos deste ensaio é o fato de que aquilo que difere nos três conceitos de cultura coexistentes (e o que é determinado pelas divergências de forma alguma contingentes e secundárias entre os respectivos campos semânticos) é a parte cognitivamente mais rica, fecunda e, portanto, academicamente estimulante de seu conteúdo. As três questões que conformam seu *univers du discours* subordinado também são legítimas e relevantes. É preferível explorar as imensas oportunidades cognitivas que se revelam seminais em sua especificidade do que se ater ao esforço muito menos compensador de atingir uma simetria um a um entre um só conceito e um só termo. Tentarei mostrar neste ensaio que o preço seria muito alto para justificar uma satisfação puramente estética. O aspecto decisivo não é tanto se as três noções podem ou não ser reduzidas a um denominador comum, mas se essa redução é mesmo desejável.

A cultura como conceito hierárquico

O uso do termo “cultura” está tão profundamente arraigado na camada comum pré-científica da mentalidade ocidental que todo mundo o conhece bem, embora por vezes de forma irrefletida, a partir de sua própria experiência cotidiana. Nós reprovamos uma pessoa que não tenha conseguido corresponder aos padrões do grupo pela “falta de cultura”. Enfatizamos repetidas vezes a “transmissão da cultura” como principal função das instituições educacionais. Tendemos a classificar aqueles com quem travamos contato segundo seu *nível* cultural. Se o distinguimos como uma “pessoa culta”, em geral queremos dizer que ele é muito instruído, educado, cortês, requintado acima de seu estado “natural”, nobre. Presumimos tacitamente a existência de outros que não possuem nenhum desses atributos. Uma “pessoa que tem cultura” é o antônimo de “alguém inculto”.

Vários pressupostos foram necessários para explicar a noção hierárquica de cultura.

1) Herdada ou adquirida, a cultura é parte separável do ser humano, é uma propriedade de tipo muito peculiar, sem dúvida alguma: ela partilha com a personalidade a qualidade singular de ser ao mesmo tempo a “essência” definidora e a “característica existencial” descritiva da criatura humana. Desde que os poetas líricos da Grécia descobriram, no século VII, a divergência entre desejo e dever, entre dever e necessidade, o homem ocidental foi condenado à angustiosa precariedade de uma identidade dual, semelhante à face de Jano: ele é

uma personalidade mas também tem uma personalidade, é um ator mas também objeto de sua própria ação, ao mesmo tempo criador e criatura. Sua essência determina o que é: mas ele é com insistência responsabilizado por sua essência e obrigado a formatá-la de acordo com seu desempenho existencial.

A cultura em seu significado hierárquico leva à mesma vida frustrante e pavorosa de um objeto que é seu próprio sujeito. “O que Sócrates tentou fazer com que os atenienses compreendessem foi o dever de ‘cuidar de suas almas’. ... A um ateniense do século V a.C. ... deve ter parecido realmente muito estranho.”¹¹ Para um ateniense daquele século, a alma (Ψυχή) era semente e portadora da vida que desaparece com a existência consciente do ser humano. A ideia de que uma pessoa pode – e, mais ainda, deve – tentar agir em prol de alguma coisa vista como fonte de toda ação era, na época, revolucionária o bastante para fazer um gênio da estatura de Aristófanes ridicularizar o seu profeta. Ainda assim, a cultura, não obstante a peculiaridade de sua existência, é uma propriedade. E toda propriedade pode ser adquirida, dissipada, manipulada, transformada, moldada e adaptada.

2) A qualidade de um ser humano pode ser moldada e adaptada; mas também é possível ser abandonada, nua e crua, como uma terra inculta, largada e cada vez mais selvagem. A Τέχνη (*téchne*) é o meio pelo qual a imensidão da natureza é forçada a se ajustar às necessidades humanas. A imortal metáfora de Plutarco da *cultura animi* só era compreensível para seus contemporâneos porque se apoiava na codificação de Cícero sobre a posição subjacente à prática agrícola: o solo só dá frutos doces e maduros quando tratado por um agricultor competente e habilidoso que, com assiduidade e esmero, seleciona as sementes de melhor qualidade.

Dezoito séculos depois, a fonte primária de inspiração ainda estava viva – e o *Dictionnaire de l'Académie Française* complementou o debate sobre a cultura com uma observação plutarquiana: “Diz-se também, no sentido figurado, do cuidado que se imprime às artes e ao espírito.”¹² Deve ter parecido a Aristóteles que a analogia entre o aperfeiçoamento da alma e a *téchne* foi *imposta*; a alma, para ele, era como “a capacidade de uma ferramenta”.¹³ Uma ferramenta muito estranha, com certeza, com o gume voltado para si mesma. Fiel nesse sentido ao adágio de Sócrates, Aristóteles queria que os homens fossem os moldadores de suas próprias almas. Infelizmente, continua inexplorada a questão de saber em que medida a intensa preocupação dos antigos gregos com o mistério da constituição da alma, revelado no tratamento quase religioso que dispensavam a tudo aquilo que se relacionasse aos processos educacionais, era estimulada pela

ambígua condição existencial da personalidade humana.

Contra o cenário da rígida distinção de Górgias entre “agir” e “ser influenciado”, em que o primeiro aspira ao tipo de perfeição disponível apenas na existência eterna, nunca gerada, e o segundo é sempre transicional, imperfeito, degradado, a enganosa personalidade humana avultava de forma perigosa sobre as fronteiras críticas da ordem mundial. Nessas circunstâncias, foi apenas natural que Platão atribuísse à alma humana o status sagrado de imortalidade: “Somente o que a si mesmo se move, nunca saindo de si, jamais acabará de mover-se. ... Toda alma é imortal. Pois o que sempre se move é imortal.”¹⁴

Para a mente lógica de um grego, essa solução em termos de um tabu revelaria facilmente sua natureza de subterfúgio desesperado, tivesse Platão sido menos consistente ao extrair as conclusões necessárias a partir de uma decisão fatal. Mas ele não foi. A reorganização a partir de um projeto extrínseco – o próprio cerne da *téchne* – foi substituída pelo cultivo autorrevelador de qualidades intrínsecas; a formação da alma desnuda a essência que sempre ali esteve, ainda que não evidente e invisível à experiência sensorial. Isso nos leva à natureza absoluta do ideal de educação, o atributo inexorável do conceito hierárquico de cultura. Antes de nos voltarmos para isso, observemos que mesmo o sistema absolutista de Platão admitia a existência de um hiato entre o potencial e o concreto, deixando muito espaço para a atividade criativa da *téchne*.

3) A noção hierárquica de cultura é saturada de valor. A expressão indica, contudo (para qualquer pessoa treinada nas preocupações descritivas da antropologia pós-boasiana), apenas assumir uma posição tendenciosa na conhecida discussão a respeito da comparabilidade e/ou relatividade das soluções culturais. Por medo de subestimar o que constitui o cerne do conceito hierárquico, preferimos reformular a expressão inicial. O verdadeiro problema não é a admissão ou negação da existência de um critério objetivo para a avaliação comparativa das culturas. O termo “culturas”, quando entendido do ponto de vista hierárquico, dificilmente poderia ser usado no plural. O conceito só faz sentido se denotado como *a cultura*; existe uma natureza ideal do ser humano, e *a cultura* significa o esforço consciente, fervoroso e prolongado para atingir esse ideal, para alinhar o processo de vida concreto com o potencial mais elevado da vocação humana.

A noção hierárquica de cultura mantém-se inabalada não apenas diante de nossa distinção (em outros casos, meticulosa) entre descrição e avaliação. Ela

permanece imune a outra distinção que frequenta o moderno pensamento culturoológico, entre cultura e natureza. Cultura é atingir, alcançar, a natureza; cultural é aquilo que *in actu* se torna idêntico à sua *potentia* natural.

Robert A. Nisbet culpa (acertadamente) os romanos de engendrar muitos de nossos conhecidos problemas metodológicos e conceituais, ao traduzir com descuido, do grego para o latim, *physis* como *natura*. Violando nossas próprias e bem-estabelecidas divisões linguísticas, devemos admitir que *physis* transmite um conceito há muito desaparecido de nosso vocabulário: denota, tomando-a pelo que ela vale, nossa cultura e nossa natureza ao mesmo tempo. Para os gregos, *physis* significava a “forma de crescer”. “A natureza de uma coisa... é como ela cresce, e tudo no universo, seja físico ou social, tem uma *physis* própria, uma forma distinta de crescer, um ciclo de vida.”¹⁵ Tudo tem sua própria *physis*, que não é uma decisão arbitrária dos deuses nem objeto de uma ação humana desordenada. Sócrates continuava perguntando a Trasímaco, como nos conta Platão:

Você estaria disposto a definir o trabalho de um cavalo ou de qualquer outra coisa como aquele que se pode fazer apenas com ele, ou melhor com ele? ... Há algo com o qual você possa ver senão com os olhos? ... Você poderia ouvir com outra coisa que não os ouvidos? ... Não é o trabalho de uma coisa aquilo que só ela pode realizar, ou pode realizar melhor que qualquer outra?¹⁶

O pensamento grego dedicou-se obsessivamente à noção de universo ordenado, em que o determinado se funde ao alcançável, e a liberdade da *téchne* se realiza submetendo-se à necessidade da natureza. Os gregos abordavam essa ideia de diversos ângulos. Podem-se considerar, ao lado da já mencionada *physis*, a *psyche* socrática e a famosa *télos* (forma) aristotélica, não obstante sua singularidade semântica, variações sobre um só tema. A Παιδεία (*paideia*), tão profundamente dissecada por Werner Jaeger,¹⁷ pertence à mesma família semântica. Ela desafia obstinadamente qualquer tentativa de situá-la de forma inequívoca no campo semântico das línguas modernas. Abrange muito mais que qualquer termo que utilizarmos para expressar nossa forma de dividir o continuum do ser. Como Edward Myers observou com propriedade, é “uma concepção que reúne mais do que é sugerido por ‘cultura’ ou ‘educação’: inclui o ideal humanista de uma cultura ético-política.”¹⁸ Por infortúnio, a fórmula mais perspicaz não chega a transmitir a riqueza do significado original. Tentamos em vão montar um conceito monolítico indivisível juntando pedaços e peças incoerentes de nossa experiência moderna.

O ideal cultura-natureza dos antigos gregos não se subdividia nos domínios que hoje estamos acostumados a distinguir de modo tão meticuloso; o

moralmente bom era ao mesmo tempo esteticamente belo e mais próximo da verdade da natureza. A unidade preordenada da realização e das dimensões-padrão expressava-se com maior plenitude no conceito, muito discutido, de Καλοκάγαθια (*kalokagathia*, “belo e bom”), do qual trataram amplamente todos os pensadores do período clássico, de Heródoto a Aristóteles. A segunda parte do conceito, γαθός, é um adjetivo derivado do verbo αγαμαι, que corresponde grosseiramente às palavras “admirar” e “louvar”. A primeira parte, Καλός, é mais complicada; significa ao mesmo tempo o fisicamente belo, gracioso e atraente; o funcionalmente belo, como um objeto feito sob medida para sua serventia ou vocação; o moralmente belo, nobre e virtuoso; e o socialmente (politicamente) belo, como uma pessoa pronta a desempenhar com ardor seus deveres cívicos, dedicada à sua comunidade e que merece ser recompensada por sua atividade pública.

O conceito era usado de forma indivisível; aqueles que o empregavam pareciam satisfeitos com o fato de que as muitas virtudes que em geral tratamos como distintas de fato caminhassem de par e se condicionassem uma à outra. Juntas, elas constituem a vocação natural do ser humano; mas “só aqueles que agem alcançam *kalokagathia* em suas vidas”.¹⁹ Onde quer que haja virtude há uma escolha; uma pessoa pode escolher a inação, pode deixar de atingir sua vocação mesmo que agindo e se comportando de maneira irracional, ou permitindo-se desviar do caminho da decência. O caráter natural do ideal não torna sua realização mais fácil ou suave. Ele ainda exige άγών, disputa e competição, ideia assumida pelos filósofos da perfeição espiritual do período pré-socrático; foi Heráclito quem apresentou a noção de que a disputa “mostrava serem alguns deuses e outros mortais, fez de alguns escravos e de outros homens livres”.²⁰ Parece que os pós-socráticos preferiram atribuir à disputa a mesma função “reveladora” nos dois campos que Heráclito se inclinava a distinguir. Dificilmente estariam preparados para compreender a aguda diferença estabelecida por sir Henry Maine entre realização e princípios atributivos.

A questionabilidade inata da noção hierárquica de cultura em geral, e em particular da *kalokagathia*, traz-nos à mente a charmosa análise de Gellner, ao estilo de Swift, do fenômeno nem tão imaginário assim da “bobilidade” (*bobility*).²¹ Com pontaria infalível, Gellner desnuda o sentido social desse conceito em aparência absurdo, ambíguo e contraditório em si mesmo: “Bobilidade é um artifício conceitual pelo qual a classe privilegiada da sociedade em questão adquire parte do prestígio de certas virtudes respeitadas nessa sociedade, sem a inconveniência de ter de praticá-las.” Isso é o que “bobilidade” de fato significa do ponto de vista sociológico.

Mais uma vez, é verdade que sempre é possível exercer “controle social por meio do emprego de doutrinas absurdas, ambíguas, incoerentes e ininteligíveis”. Mas justapor duas noções que em geral distinguimos torna o conceito resultante necessariamente absurdo? Quais são os outros critérios que um sociólogo pode empregar para avaliar a “absurdidade” ou “racionalidade” de um fenômeno social sem levar em conta seu contexto socioestrutural? Será que a coerência semântica de um conceito socialmente funcional não deveria ser avaliada em relação à estrutura que ele denota e aciona? Em segundo lugar, embora muitas classes privilegiadas utilizem conceitos do tipo “bobilidade” para reforçar e defender o seu domínio, o inverso não é necessariamente verdadeiro. É possível imaginar – e de fato assinalar – exemplos em que um conceito hierárquico de cultura socialmente aceito e aprovado esteja ancorado na estrutura social por outras funções que não os artifícios protecionistas de uma elite hereditária bem-instalada.

Quanto à primeira ressalva, foi Georg Simmel quem nos forneceu a pista certa para avaliar a aristocracia e seus ideais em relação à lógica intrínseca de uma estrutura social da qual ela é parte constitutiva.²² Simmel vê o fenômeno da aristocracia como resultado de um tipo particular de sociedade que só pode existir se produzir *ad aeternum* um estrato de tipo aristocrático e os princípios culturais correspondentes. Como sabemos, numa sociedade de castas, cada novo grupo, qualquer que seja seu traço distintivo, tende a assumir atributos de casta e a se acomodar na rede já existente; numa sociedade organizada com base na coexistência funcional de grupos mutuamente impenetráveis e hermeticamente fechados, a classe detentora do poder assume o mesmo caráter. Tal como outras classes ou *Stände*, ela é fechada em cima e embaixo; tal como outros grupos, é autorizada ou forçada a utilizar símbolos culturais particulares e a explorar bens específicos porque detém um segmento particular da estrutura social total (e não ao contrário, como no caso de uma sociedade móvel e aberta). É o lócus estrutural do grupo como um todo que dá a cada um de seus membros sua identidade social.

Se agora considerarmos os símbolos culturais em relação a seu contexto semântico natural – a estrutura social que eles representam e fazem existir –, parecerá apenas lógico e racional que sua distribuição se baseie no pressuposto de que “cada membro de uma aristocracia participe e se aproveite do que seja mais valioso em todos os membros do grupo. É como se uma substância de valor permanente corresse pelo sangue dos vários membros de uma aristocracia, geração após geração”.²³ Há uma clara correspondência entre o princípio organizador da estrutura social e os primeiros axiomas da “ideologia” de cultura

aceita. De vez que tanto os signos quanto seus referentes presumidos pertencem ao mesmo contexto semântico e representam a salvaguarda, respectivamente, de sua significação e de sua relevância operativa, a acusação de “fraude”, de “exploração absurda” *etc.* só pode ser confirmada em referência a uma lógica social de fora, estranha. Do ponto de vista intrínseco, a fusão das virtudes individuais com a alocação estrutural do grupo a que o indivíduo pertence parece estar bem-assentada na “lógica objetiva” da estrutura social.

Everett E. Hagen aborda o mesmo tema da perspectiva do tipo de personalidade estruturalmente determinado. Uma sociedade tradicional – da espécie que leva a uma elite aristocrática – é aquela em que abundam personalidades autoritárias (não confundir com o famoso conceito de Adorno). A questão é que, de acordo com Hagen, a ocorrência desse tipo de personalidade particular não se limita a determinada classe social nesta sociedade; ela permeia todas as fronteiras de classe e tende a ser tão generalizada na aristocracia quanto entre os camponeses. “Parece-me provável que uma força causal chave a modelar tanto o padrão de relações sociais quanto a personalidade do camponês é a consciência da extensão limitada de seu poder.” A elite aristocrática, pelo contrário, parece ser todo-poderosa:

Seu poder, contudo, depende da posição herdada, não da realização individual. Vale observar quanto a visão que seus membros têm das fontes e dos limites de seu poder se parece com a dos camponeses. A quantidade absoluta de poder econômico e político de um indivíduo membro das classes de elite não é fixa. Ele pode ganhar poder à custa de outro. No entanto, para cada membro da elite, essa possibilidade é ao mesmo tempo ameaça e promessa; e, para além dessa possibilidade de mudanças de poder dentro do grupo, a vida parece ser altamente dominada por forças que estão além de seu controle, tal como ocorre com os camponeses.²⁴

Embora partindo de conceitos originais bem diferentes dos de Simmel, chegamos a uma conclusão muito semelhante: a existência de uma correspondência íntima entre o conceito de ideal cultural do tipo “bobilidade” e o raciocínio inerente à lógica estruturalmente (e, segundo Hagen, tecnologicamente) determinada dos processos “vividos”.

Entretanto, mesmo que a censura das ideias culturais do tipo “bobilidade” como um absurdo transformado numa arma de classe pudessem se ancorar na realidade da sociedade em discussão; mesmo que, em outras palavras, as ressalvas apresentadas até agora pudessem ser totalmente rejeitadas, continuaria de pé a questão de saber se isso negaria todos os exemplos do conceito hierárquico de cultura. O caso que escolhemos como representativo dele, a noção grega de cultura, não se encaixa muito bem no arcabouço da “bobilidade”; talvez pudesse ser apresentado sob esse título em seu estágio pré-clássico, a

ἀρετή (*areté*, “virtude”), em que o ideal galante dos guerreiros aristocráticos se aproximava do privilégio hereditário de governar; mas isso é muito menos verdadeiro no período clássico de uma democracia política, social e econômica rousseauiana – a menos, claro, que estejamos preparados para tratar, de maneira não totalmente injusta, todos os cidadãos livres de Atenas como os aristocratas de uma sociedade escravista.

A avaliação do papel desempenhado pelo conceito hierárquico numa sociedade conflituosa depende do arcabouço estrutural de referência que selecionemos. Até agora não deparamos com um só caso em que um arcabouço, transformando o conceito hierárquico em outra versão da “bobilidade”, não seja encontrado. Começamos a indagar se o conceito hierárquico pode ser, de alguma forma, isentado da acusação de tendenciosidade de classe. Tentamos optar pela lógica socioestrutural que supera o aparente absurdo e a inconsistência lógica dos conceitos hierárquicos de cultura. Mas, ainda que racional dessa maneira e logicamente coerente, seria este um conceito “sem classes”?

Idealmente, a resposta é sim. Em 1924, Edward Sapir tentou recuperar a abordagem grega de cultura para fornecer ao conceito em vigor no senso comum uma base acadêmica. Sua metáfora da “cultura genuína” (em contraposição a “espúria”) pautava-se amplamente na herança grega dos “refinamentos individuais” e da “forma ideal”.

Uma cultura genuína é perfeitamente concebível em qualquer tipo ou estágio de civilização, no modelo de qualquer espírito nacional. ... É apenas inerentemente harmoniosa, equilibrada, autossatisfatória. ... É uma cultura em que nada é insignificante do ponto de vista espiritual, em que nenhuma parte importante do funcionamento geral traz consigo um senso de frustração, de esforço equivocado ou insensível.²⁵

Pode-se notar a tendência relativista presente no pensamento de Sapir, embora ausente no de Aristóteles; também se pode observar a humilde aceitação de soluções culturais alternativas que dificilmente teriam sido compreensíveis aos contemporâneos autoconfiantes de Platão. Mas um aspecto permanece além de discussão: em determinada sociedade, pode-se deduzir uma, e apenas uma, forma ideal que seja a *physis* ao mesmo tempo correta e verdadeira (genuína, em suma) do ser humano.

O metro que Sapir fornece para mensurar essa cultura superior apresenta grande semelhança com o ideal aristotélico de *sophrosyne*; mas pertence claramente à poderosa corrente da oposição romântica à *hubris* individual que se prega no evangelho da sociedade industrial. Ele só pode passar por um fenômeno sem classes se estivermos preparados para descartar a vigorosa defesa,

por alguns autores, do lastro de classe do romantismo moderno. Desta vez, contudo, ao contrário do caso da “bobilidade”, compromisso de classe significa dissensão. Longe de ser útil na preservação do atual sistema de dominação e privilégio, o ideal hierárquico de cultura transmite, de uma das maneiras possíveis, o descontentamento de um dos grupos mais despossuídos e desprivilegiados. É um ideal belicoso, voltado para a mudança e a reforma, quer seja consciente de sua orientação para o futuro, quer,²⁶ para grande surpresa de seus seguidores, aponte para o passado. É como se o conceito hierárquico de cultura, embora mantendo em cada caso seu comprometimento de classe, não fosse necessariamente orientado para o establishment. Alguns pensadores modernos muito influentes diriam que nenhum ideal cultural genuíno pode ser orientado para o establishment. Se Herbert Marcuse usasse a expressão “cultura genuína”, sem dúvida a teria aplicado apenas aos postulados das classes dissidentes. Afirma ele que

a validade histórica de ideias como Liberdade, Igualdade, Justiça, Indivíduo estava precisamente em seu conteúdo irrealizado – no fato de que não podiam se referir à realidade estabelecida, que não iria nem poderia validá-las porque eram negadas pelo funcionamento das próprias instituições que deveriam concretizá-las.²⁷

É destino dos ideais culturais, diz Marcuse, que sempre retratem a insubordinação e os anseios das classes destituídas e/ou em ascensão. No momento em que são adotados como dispositivos descritivos da realidade social e deixam de fornecer um fulcro independente para formas sociais alternativas, perdem a força criativa, definitiva ou temporariamente, até serem de novo adotados por uma nova classe, mais uma vez como dispositivos críticos.

Parece que, no rodízio de conflitos, revoluções e institucionalizações de novos sistemas, conceitos hierárquicos de cultura – sempre presentes – desempenham papel importante, embora mutável. Emergem como gritos de guerra de oprimidos e dissidentes; em geral terminam como legitimações, ao estilo “bobilidade”, de um novo establishment. Às vezes (como no caso do ideal de liberdade, que reaparece de forma contínua na história do Ocidente, cada vez com um referente semântico ampliado) reassumem seu papel militantemente crítico há muito esquecido, mas são então reformulados como componente parcial de um princípio mais amplo.²⁸

Nossa época aparentemente se distingue pela falta de um conceito hierárquico de cultura comparável à antiga *kalokagathia* ou à mais recente nobilidade (ou, no mesmo sentido, ao *baraka* dos berberes estudados por Gellner). Embora seja este um período saturado de ideais de cultura, em parte universais, em parte

competitivos, num grau talvez desconhecido de nossos ancestrais, rejeitamos com energia a existência objetiva (quer dizer, pré-humana) dos padrões culturais. Desde pelo menos a época de sir Henry Maine, somos capazes e de fato estamos acostumados a fundamentar nossa explicação dessa nova postura, pautada na sociologia do conhecimento, no princípio de realização contratual da organização social moderna; toda referência a uma hierarquia preestabelecida de qualquer tipo estaria em confronto com a *Weltanschauung* de uma classe que escolheu a realização como legitimação suprema de seu domínio.

Não atribuímos, contudo, suficiente importância à influência exercida sobre a postura moderna pelo crescente status social dos intelectuais, cada vez mais em posição de determinar, à sua própria maneira, os padrões e o conteúdo das tendências de socialização predominantes. O intelecto, a real ou suposta força motora do avanço dos intelectuais (de qualquer maneira, o ponto focal de sua legitimação de classe), compartilha com o dinheiro, como Simmel proclamou de forma profética, a qualidade singular de ser a um só tempo multidecisivo e multigenético; ele leva a uma variedade de objetivos socialmente definíveis e pode ser usado como implemento pelos responsáveis por diversas posições sociais, armados com diferentes tipos de ativos originais. É por isso que o intelecto pode ser usado, como o dinheiro era e ainda é, como veículo de mobilidade social ascendente pelos mesmos indivíduos para os quais estavam inacessíveis as rotas privilegiadas regidas de modo mais tradicional (e portanto mais específicas).

A imparcialidade e a disponibilidade relativas do sedimento materializado do intelecto – o conhecimento – foram fundamentais para a rápida ascensão da nova, influente, prestigiosa e bem-sucedida classe dos intelectuais. A elevação dessa classe, contudo, significou inevitavelmente o ascenso simultâneo de símbolos que em tese a discriminavam. Eles foram louvados e sacramentados como o padrão moderno de cultura hierárquica. Em desacordo com o princípio da “bobilidade” (o conhecimento é, por definição, algo a ser adquirido, alcançado, acumulado por esforço próprio – *aprendido*), eles não podem ser, e de fato não são, retratados da forma praticada no caso da ἀρετή, ou nobreza de espírito.

Ninguém, exceto alguns poucos gênios solitários, pode ser identificado como detentor de conhecimento por outro sinal além do próprio conhecimento. Por conseguinte, a maneira como falamos e pensamos sobre a versão moderna do ideal hierárquico de cultura oculta a forma como esse ideal funciona na realidade social. Não apenas substituímos o “tipo adequado de família” pelo “tipo adequado de escola”, esquecendo o papel que a “família adequada” desempenha

como guardião da “escola adequada” (ou, talvez, o papel dessa guardião em transformar determinada escola em “adequada”); acreditamos que pessoas se tornam membros de comunidades institucionalmente “informadas” por serem doudas e letradas por direito próprio – embora na prática possamos presumir que X é douto e letrado quando nos dizem que ele é membro da comunidade mencionada. Além disso, observamos com meticulosidade um procedimento de aprendizado complexo, cuja função real consiste em decisões, tomadas pelas próprias comunidades institucionalizadas, sobre quem merece e não merece se tornar um de seus membros.

Não constitui um acidente histórico o fato de que as prerrogativas da guilda, com seus intrincados ritos de iniciação e de passagem – artifício feito sob medida para a sociedade aristocrática, corporativa –, tenham sido preservadas intactas e indestrutíveis precisamente na esfera que fornece o foco do moderno ideal hierárquico de cultura, ao mesmo tempo que elas definharam em quase todos os outros campos sociais. Realmente percorremos um longo caminho desde a solitária batalha de Francis Bacon pela legitimação dos valores científicos. Com a brilhante carreira da sabedoria como ideal de cultura, os eruditos (que desempenham em relação ao novo ideal a mesma função de sustentáculos da qualidade da *Kαλόζ* desempenhada nos tempos de Aristóteles) tornam-se cada vez mais definíveis como funcionários de organizações acadêmicas.

À luz de nosso argumento, o fenômeno da “bobilidade” de Gellner, longe de ser um exemplo de conceito absurdo, ilógico, empregado para fins de classe, não parece se limitar, em sua aplicação, apenas à sociedade aristocrática. Não se ajusta a muitos ideais culturais, e a nenhum deles em seu estágio militante, dissidente; é bem provável, contudo, que a “bobilização” seja o destino derradeiro e inescapável de todos os ideais hierárquicos de cultura historicamente conhecidos – e que acabarão triunfando.

A cultura como conceito diferencial

Em seu segundo significado, o termo “cultura” é empregado para explicar as diferenças visíveis entre comunidades de pessoas (temporária, ecológica ou socialmente discriminadas). Esse uso situa o conceito diferencial de cultura entre numerosos “conceitos residuais”, muitas vezes construídos em ciências sociais para invalidar o sedimento de idiosincrasias desviantes que não pode dar conta de regularidades que, de outro modo, seriam universais e onipotentes (onde ele compartilha a função que lhe é atribuída com ideias, tradição, experiência de vida etc.).

As observações anteriores referem-se mais amplamente às aplicações modernas do conceito diferencial, embora ele mesmo não fosse de todo conhecido pelos antigos. Os gregos, de fato, encontraram “outros povos” e eram extremamente conscientes de sua diferença. Desenvolveram uma disposição para registrar de modo consciente as perturbadoras divergências entre os hábitos de outros povos e os deles próprios. Ainda assim, viam essas distinções como curiosos desvios do padrão normal: as competentes descrições de caucasianos, egípcios, citas, babilônios e muitos outros povos “exóticos” feitas por Heródoto são construídas por sentenças que na maioria das vezes começam com as expressões “Eles não” e “ao contrário de nós”.²⁹

O mundo dos gregos era dividido de maneira clara entre um núcleo helênico e uma margem uniformemente bárbara. Do ponto de vista filosófico, a conciliação entre o pressuposto da existência de padrões pré-constituídos de verdade, beleza e rigor moral e a registrada variabilidade dos hábitos e costumes populares aceitos deve ter produzido obstáculos insuperáveis. Parece, todavia, que os gregos nunca enfrentaram o problema em termos teóricos. Classificar dissimilaridades explícitas como curiosidades exóticas pode ser uma forma de contornar o problema, em vez de resolvê-lo.

O que sem dúvida impediu os pensadores gregos de usar no plural o que quer que pudesse significar nossa “cultura” foi seu pressuposto inquestionável da natureza inata dos padrões de vida e do papel meramente “opressivo” do processo educacional. O educador era uma parteira ajudando no nascimento de um produto que ela própria não criara. Quaisquer que fossem suas virtudes, a indocilidade e a insubmissão não estavam entre elas. Pode-se interpretar esse pressuposto (notável sob outros aspectos) da unidade incontroversa entre processo ativo de crescimento e autoaperfeiçoamento individuais e padrões em tese imutáveis e não manipuláveis como reflexão filosófica de uma comunidade culturalmente uniforme e com alto grau de unidade social; entretanto, mesmo que se deteste esse tipo de explicação óbvia, com base na sociologia do conhecimento, parece haver um forte argumento em favor do papel epistemologicamente restritivo de uma integração social muito desenvolvida. Travar contato com diferenças culturais não significa percebê-las; e percebê-las não implica conferir o mesmo status existencial a formas de vida divergentes.³⁰ A relatividade dos padrões culturais só foi concebida historicamente quando a florescente estrutura social moderna havia solapado a anterior unidade entre indivíduo e sua comunidade.

O legado da visão grega de cultura, hierárquica e absolutista, encantou o pensamento europeu bem depois que Locke, em 1690, apresentou a relação

completa dos ingredientes intelectuais que o conceito diferencial exigia. Em 1750, Turgot, bem afinado com a *ambience* intelectual dominante, tentou escapar do impasse filosófico atribuindo ao conceito hierárquico de cultura um valor universal (dessa vez explicitamente na escala da humanidade): “As disposições primitivas estão ativas tanto entre povos bárbaros quanto civilizados. ... As oportunidades educacionais e as circunstâncias as desenvolvem ou as deixam ser enterradas na obscuridade.”³¹ Mas a revolução lockiana já estava em marcha. A devastadora pergunta “Onde está aquela verdade prática recebida universalmente sem que haja dúvida ou questionamento, tal como deve ser, se ela é inata?” já havia sido feita, e a chave mágica da “sala vazia” tinha destrancado travas intelectuais até então invioláveis.³²

É verdade que Locke extraiu esses argumentos cruciais contra a existência de padrões inatos de dados etnográficos (escassos e equivocados como eram à época). Mas seria ingênuo acreditar que suas conclusões estivessem intrinsecamente presentes na própria diversidade da espécie humana, esperando por um espírito inquisitivo que as desnudasse para que todos as vissem e as aceitassem. Os conceitos diferenciais de cultura, como todos os outros, são arcabouços intelectuais impostos sobre o corpo acumulado das experiências humanas registradas. São aspectos da prática social humana; sua coesão *in toto*, como no caso de qualquer outra totalidade sistêmica, não é necessariamente divisível quando deles se retira um fragmento qualquer.

Os conceitos estão, de fato, encerrados na totalidade da prática humana, mas nem sempre se ligam aos elementos da experiência aos quais se subordinam semanticamente. Sua associação com os referenciais semânticos em geral registra e cultua certa dose de arbitrariedade humana ativa, enquanto, do ponto de vista genético, estão em geral arraigados (e de modo bem menos arbitrário) na organização historicamente determinada da própria condição humana, a parte da existência do homem mais profundamente sentida e vivida.

As relações são muito mais complicadas do que conseguimos tipificar; são cheias de efeitos do tipo reação e recuo por parte de qualquer elemento na totalidade da prática. Sem dúvida voltaremos a esse tema no devido tempo; voltamos a ele neste estágio apenas para explicar o motivo pelo qual estamos inclinados a buscar as raízes da descoberta de Locke nas mudanças estruturais por que passou a sociedade inglesa no século XVII, e não na exploração de novos continentes por parte dos não conformados, fossem eles mercadores, santos ou piratas.

Modos de vida alternativos tinham de ganhar status legítimo no interior de uma comunidade unificada por uma só fonte de legitimidade, a fim de tornar

possível a ab-rogação de um sistema social absoluto e sem rivais, e de sua imagem sacralizada, os padrões absolutos de moral, beleza, decência.

No momento em que o conceito diferencial de cultura emergiu das cinzas de seu predecessor absoluto e hierárquico, ele passou a ser sustentado por diversas premissas tácitas (por vezes explícitas) que deveriam permanecer como seus atributos inseparáveis ao longo da história.

1) De longe, o pressuposto mais importante, seminal, é a crença lockiana que (se reapresentada de maneira mais moderada) se resume na afirmação de que os seres humanos não são totalmente determinados pelo genótipo; o equipamento inato do ser humano, por mais rico que seja, ainda deixa os homens despreparados para o modo humano de vida; muitas pontas soltas podem ser amarradas de diversas formas diferentes, e determinantes naturais não favorecem qualquer das maneiras porventura escolhidas. A única coisa que esses determinantes estipulam é que deveriam ser feitas algumas escolhas para dotar um *homo sapiens in potentia* das características do *homo sapiens in actu*. Se restrito a seus aspectos somáticos, biológicos, um ser humano potencial é incompleto, truncado, monstruosamente infantil. Clifford Geertz, uma das mentes mais hábeis e perspicazes entre os antropólogos vivos, convidou-nos a mirar as culturas

cada vez menos em termos da maneira como elas restringem a natureza humana, e cada vez mais do modo como, para o bem ou para o mal, elas a efetivam. ... O homem é o único animal vivo que precisa de modelos [culturais], pois é o único animal vivo cuja história evolutiva foi tal que seu ser físico se moldou de forma significativa por sua existência, e que, portanto, irrevogavelmente se sustenta nela.³³

No raciocínio bem-informado que precedeu essa conclusão, Geertz evocou a visão moderna da pré-história biológica humana para construir fundamentos sólidos sob a famosa profissão de fé de que “as bases biológicas do comportamento cultural da humanidade são a parte mais irrelevante”, enquanto “os fatores históricos são dinâmicos”,³⁴ o que se tornou virtualmente incontestável depois de se transformar na carteira de identidade dos diferencialistas culturais.

2) Do pressuposto da incompletude básica do ser humano em sua capacidade puramente biológica surge a segunda premissa do conceito diferencial de cultura: essas várias formas socioculturais, que chegam a ser mutuamente exclusivas, podem corresponder a um só conjunto de condições não sociais (biológicas, natural-ambientais, ecológicas). Ruth Benedict, mais uma vez,

afirma em sua festejada alegoria:

O padrão cultural de qualquer civilização faz uso de certo segmento do grande arco de propósitos e motivações humanos potenciais, da mesma forma como vimos, em capítulo anterior, que qualquer cultura lança mão de certas técnicas materiais ou traços culturais selecionados. O grande arco ao longo do qual todos os comportamentos humanos possíveis se distribuem é amplo demais e cheio de contradições para que uma cultura, qualquer que ela seja, consiga recorrer a uma parcela considerável dele. A seleção é a primeira exigência. Sem seleção nenhuma cultura poderia atingir a inteligibilidade, e as intenções que ela seleciona e torna suas constituem um tema muito mais importante que o detalhe particular da tecnologia ou que as regras matrimoniais que ela seleciona de maneira similar.³⁵

A antiga dualidade aristotélica da forma ativa, modeladora (espírito, *télos*), e da substância passiva, moldada (matéria, corpo), tem sido reiterada sob um disfarce atualizado. “Fatores culturais ativos operam sobre as substâncias relativamente estáticas da raça e do ambiente físico”, é a afirmação peremptória de C. Daryll Forde.³⁶ A cultura é a energética atividade humana colocada em ação contra a natureza imóvel. O mesmo motivo é repetido sempre que se toca a canção da cultura como diferencial, embora a melodia varie ao longo de um amplo espectro. O voluntarismo extremado e embaraçoso de Ruth Benedict, atribuindo uma liberdade quase ilimitada a escolhas puramente culturais, foi há pouco substituído por uma atitude mais cautelosa.

Leslie A. White, embora buscando ordenar as culturas conhecidas numa só sequência evolutiva (procedimento tradicionalmente associado a uma rejeição bastante inequívoca do relativismo), ainda é enfático ao afirmar que a cultura é um “continuum extrassomático, temporal, de coisas e eventos *dependentes da simbolização*”. Mas não é esse o tom predominante hoje. Outro neo-evolucionista, Julian H. Steward, sem dúvida está mais perto do clima atual ao concluir que

se as mais importantes instituições da cultura podem ser isoladas de seu ambiente singular de modo a serem tipificadas, classificadas e relacionadas a antecedentes recorrentes ou correlativos funcionais, é possível considerar as instituições em questão básicas ou constantes, enquanto as características que emprestam singularidade são as secundárias ou variáveis.³⁸

O que é mais importante: autores recentes evitam, de modo deliberado, considerar a obstinada diversidade de culturas um dos “fatos brutos” não problemáticos, cabe averiguar, mas dificilmente poderiam ser relacionados a uma camada “mais profunda” da realidade empírica. Pelo contrário, eles tratam o fato de as “culturas” resistirem à fusão e tenderem a manter suas características distintivas como um problema a ser explicado. Cada vez mais cômicos da unidade básica da espécie humana, presumem de forma tácita que, se as pessoas

não sucumbem a um conjunto de padrões unificados, deve haver alguns fatores em operação impedindo-as de fazer isso, e que esses fatores deveriam ser apontados e devidamente analisados.³⁹

Marshall D. Sahlins, antropólogo dotado de notável capacidade de síntese, destaca, entre “os artifícios que isolam as pessoas das alternativas culturais”, “as ideias negativamente carregadas sobre condições e costumes em sociedades vizinhas”. Essa ideologia etnocêntrica é responsável pelo fato de “culturas maduras, adaptadas e especializadas” serem “conservadoras, apresentando reações defensivas em relação ao mundo”.⁴⁰ Uma vez feita uma escolha, a cultura resultante age como principal empecilho à aceitação das opções de outros povos; a diversidade empírica da cultura não implica necessariamente a relatividade imanente dos padrões culturais, ou a impossibilidade de conceber uma escala universal da superioridade relativa desses padrões, crença que ajuda seus portadores a contornar os ângulos mais desfavoráveis do relativismo cultural extremo, não mais respeitável.

3) Claro, o conceito diferencial de cultura é logicamente incompatível com a noção de universais culturais (o que não significa que não se possa fazer esforço para localizar esses universais sem extrair conclusões lógicas e rejeitar o paradigma diferencial; na verdade, isso tem se realizado repetidas vezes, como veremos adiante). Usar o termo “cultura” com o artigo indefinido só faz sentido se sustentado pelo pressuposto implícito de que nada que seja universal pode ser um fenômeno cultural; sem dúvida, existem inúmeras características universais de sistemas sociais e culturais; mas, por definição, elas não pertencem ao campo que a palavra “cultura” denota. Infelizmente, é difícil se manifestar esse tipo de autoconsciência lógica.

Muitos antropólogos passam por grandes sofrimentos para “provar” que as supostas similaridades culturais não são culturais, e deveriam ser relacionadas a fenômenos psicobiológicos ou protoculturais. A lucidez de pensamento mostrada por David Kaplan (que *define* a cultura como algo que “não parece ser explicável apelando-se para suas características genéticas ou para peculiaridades psíquicas pan-humanas”)⁴¹ continua a ser uma raridade na literatura antropológica. O que desde o início foi uma opção sectária por um (entre os muitos significados do termo) tem sido apresentado de maneira insistente como afirmação empírica, descritiva, embora a decisão definidora determinasse a priori a maneira como os dados empíricos eram selecionados e (se coligidos por outros) interpretados.

Assim, diante da menção, por parte de Lowie, de “universais da mente

humana” (1920), Sapir respondeu ferozmente, embora com presunção, que qualquer característica social generalizada pode ser revelada como “não como [a] resposta psicológica imediata e universal que poderíamos presumir, mas um fenômeno originalmente local, singular, que aos poucos se espalhou por empréstimos culturais a uma área contígua”.⁴²

O difusionismo era o complemento inescapável de um diferencialismo consistente. Se definirmos cultura – seguindo, por exemplo, Clyde Kluckhohn – como “*uma forma de pensar, sentir, acreditar*”, como o “conhecimento *do grupo* armazenado para uso futuro”,⁴³ então presumir que diversas culturas sejam capazes de chegar de modo independente a uma solução idêntica será tão implausível quanto a probabilidade de que, em diversas populações endogâmicas distintas, as mesmas mutações apareçam de forma espontânea e evoluam segundo tendências genéticas paralelas; e, assim, a hipótese do difusionismo se transforma automaticamente na explicação mais cabível da similaridade cultural.

David Aberle fez uma defesa convincente do estruturalismo linguístico em sua fase inicial (na forma que assumiu no auge do triunfo póstumo de Ferdinand de Saussure) como a principal inspiração do diferencialismo cultural. A fácil analogia entre linguagem e cultura (os dois fenômenos atuam como fatores constitutivos das respectivas *comunidades*) parece ter reforçado em muito a posição dos cientistas sociais que evidenciaram a função diferenciadora das culturas. Entre os numerosos pontos contíguos especificados por Aberle, dois são de particular importância no presente contexto: tal como a linguagem, a cultura “é seletiva”, cada qual é “uma configuração singular. Não há categorias gerais de análise”.⁴⁴ Mais uma vez, o que de início era um postulado metodológico (de enorme valor heurístico, com certeza) reencarnou-se no seu análogo cultural com a aparência de uma declaração pseudodescritiva.

4) É evidente, o outro lado da moeda é a rejeição enfática da universalidade cultural. A única ideia de universalidade compatível com o conceito diferencial de cultura é a presença universal de algum tipo de cultura na espécie humana (como no caso da linguagem saussuriana); mas o que essa declaração significa é antes uma característica universal dos seres humanos, não a cultura em si.

Há uma evidente contradição entre nossa generalização e as conhecidas tentativas dos culturologistas diferenciais de produzir inventários de – precisamente – “universais culturais”. Marvin Harris mostra como essa busca de “universais” remonta ao século XVIII, em que o próprio termo não era usado e quando os etnógrafos não faziam mistério sobre a natureza de suas categorias descritivas, destinadas pura e simplesmente a injetar alguma ordem nos dados

caóticos das pesquisas de campo e alguma disciplina em sua compilação.

Joseph Lafitau (1724) organizou seus achados sob os títulos de religião, governo político, casamento e educação, ocupações dos homens, ocupações das mulheres, guerra, comércio, jogos, morte e funeral, doença e medicina, e linguagem; J.N. Demeunier (1776) modificou e ampliou a lista, abrindo espaço para itens requintados, como padrões de beleza ou desfiguração do corpo.⁴⁵ Mas foi só com Clark Wissler que os modestos autores de inventários assumiram a pretensão de descobrir universais, em vez de apenas descrever os itens que estavam procurando. Os títulos despreziosos esperariam até 1923 para ser promovidos por Wissler à esplêndida categoria de “padrões culturais universais”,⁴⁶ enquanto seu número encolhia para oito (discurso, hábitos materiais, arte, ciência e religião, família e sistemas sociais, propriedade, governo e guerra). Com George P. Murdock, a lista cresceu mais uma vez para uma numerosa série de itens organizados em ordem alfabética, incluindo, entre tantos outros, galanteio, escatologia, gestos, penteados, pilhérias, refeições, costumes na gravidez e conceitos de alma.⁴⁷ Os autores permaneceram curiosamente cegos ao fato de que as supostas generalizações nada transmitiam além das perguntas apresentadas pelos pesquisadores de campo e formuladas a priori, em função de seu próprio hábito, adquirido com o treinamento, de dividir o universo em fenômenos distintos.

O procedimento genuíno, por meio do qual se chegou aos universais do tipo aqui apresentado, poucas vezes era explicitado. Um desses raros casos foi fornecido pela declaração programática de E.E. Evans-Pritchard (1962), com quem aprendemos que a tarefa do antropólogo consiste em compreender as características manifestas importantes de uma cultura, revelando sua forma subjacente mais atual, e depois comparar “as estruturas sociais que a análise revelou numa ampla gama de sociedades”.⁴⁸ Assim, a comparação é o ponto central de todo o método. Na verdade, os chamados universais são apenas similaridades desnudadas pelo processo de comparar diferentes entidades culturais.

Por infortúnio, nenhum volume de comparação provavelmente nos colocará mais perto da descoberta daquilo que de fato poderia ser chamado de “universais” sem violar as regras aceitas da lógica da ciência – e não apenas em função das reconhecidas deficiências inatas do pensamento indutivo. O verdadeiro problema do procedimento proposto por Evans-Pritchard está na impossibilidade de especificar critérios universalmente válidos e incontroversos para escolher “um e apenas um” arcabouço de comparação e posterior classificação das culturas.

A escolha, na verdade, é agravada pelo primeiro estágio do procedimento como um todo, pela lógica supostamente inerente, embora em geral importada, do cenário etnográfico local do próprio antropólogo. Se o estudioso da cultura deseja transcender o embaraçoso paroquialismo das contingências locais, vai preferir comparar, seguindo a advertência de Radcliffe-Brown,⁴⁹ culturas vistas pelo prisma de categorias de senso comum, como economia, política, parentesco *etc.* Se obtiver sucesso, será recompensado com outro conjunto de tipos classificatórios. Seu caráter arbitrário só será disfarçado pelo falso brilho da exatidão empírica. Mas nenhum grau de precisão empírica poderá salvar sua criação do lixo, mais uma vez sem um argumento conclusivo, em nome de outra classificação de senso comum – nem pior nem melhor.

O caráter inexoravelmente inconclusivo – e, portanto, a escassa carga informativa – das aventuras classificatórias provê o principal alvo da devastadora crítica de Edmund Leach. Não que ele duvide do valor cognitivo e das possíveis aplicações das classificações comparativas; suas reservas referem-se a substituir as generalizações universais por classificações, bem como a ilusão de que, uma vez produzidas as classificações, o problema dos universais culturais estará resolvido. A posição de Leach é de que

tanto a comparação quanto a generalização constituem formas de atividade científica, embora diferentes. A comparação é uma questão do tipo coleção de borboletas – de classificação, disposição das coisas de acordo com seus tipos e subtipos. ... Radcliffe-Brown preocupava-se, por assim dizer, em distinguir relógios de pulso de relógios de parede, enquanto Malinowski estava interessado nos atributos gerais dos mecanismos de medição do tempo. Mas *ambos* os mestres tomaram como ponto de partida a noção de que a cultura de uma sociedade é uma totalidade empírica constituída de um número limitado de partes prontamente identificáveis, e que, quando comparamos duas sociedades, nossa preocupação é ver se os mesmos tipos de partes estão presentes ou não, nos dois casos. Essa abordagem é adequada para um zoólogo, um botânico ou um mecânico.⁵⁰

Leach acredita que a antropologia não deveria estar próxima de qualquer desses campos e, para achar seu método próprio, deveria se voltar para a matemática. Com formação em engenharia, Leach tem intimidade suficiente com a matemática para reduzi-la – acompanhado de muitos prosélitos confusos – à quantificação e à aritmética. Sua polêmica não gira em torno de uma linha divisória imaginária entre a exatidão e a precisão das fórmulas quantificáveis e a inconfiabilidade e obscuridade das humanidades. Ele está pronto a aceitar que a distinção classificatória meticulosa é tão precisa, e mesmo empiricamente confiável, quanto se possa desejar.

O que Leach procura é algo mais ambicioso, algo de que a matemática é a própria encarnação, para quem está devidamente familiarizado com sua própria

essência: seguindo a receita cartesiana, ele deseja penetrar nos domínios do necessário, do constante, do exato. Não está interessado na correção ao estilo colcha de retalhos das falácias individuais, no que é a estratégia analítica correta; seu alvo é transplantar toda a questão dos universais culturais do teatro da contingência, da accidentalidade e da temporalidade para o solo dos princípios invariáveis a que ela pertence. Mas esse já é outro problema, ao qual retornaremos no momento devido.

5) Tendo se privado do arcabouço analítico universal, genérico, os usuários do conceito diferencial devem se esforçar ao máximo para construir um arcabouço substituto em que possam fixar suas descobertas. A modéstia inicial de Franz Boas, que estimulava seus seguidores a se concentrar em características culturais individuais consideradas isoladamente, logo se mostrou responsável pelo seu próprio fracasso, ao ser confrontada com o ritmo logarítmico da coleta de dados. Para entender fatos acumulados numa grande velocidade, e controlar o futuro fluxo das partículas de realidade registradas que se apresentavam como “fatos”, era necessário construir um modelo sistemático no qual os “fatos” pudessem ser acomodados de maneira segura e adequada, tornando-se, assim, inteligíveis. A importância vital dessa tarefa acabou sendo admitida, embora não cedo o bastante, pelo próprio Boas. Seus discípulos foram mais rápidos na resposta. O endereço a que recorreram em busca de ajuda em primeira instância foi, naturalmente, os “nativos”, os membros das próprias comunidades culturais investigadas.

De início essa busca não foi muito além da cláusula weberiana da “compreensão”. Leal à sua formação filosófica germânica, saturada de *Weltanschauung* e *Volksgeist*, Bronislaw Malinowski foi dos primeiros a formular a tarefa do etnógrafo como “apreender o ponto de vista nativo, sua relação com a vida”, e perceber “*sua* visão de *seu* mundo”.⁵¹ Malinowski não pretendia apenas fazer com que as atenções de seus colegas se voltassem para um dos muitos capítulos de rotina de algum relato etnográfico padrão. As ideias dos nativos não eram apenas uma das muitas curiosidades a ser investigadas e descritas, mas a pista central do verdadeiro significado de tudo aquilo que o etnógrafo via e observava em seu trabalho de campo. O sentido agregado por Malinowski a essa declaração programática pode ser mais bem decodificado à luz dos “pressupostos absolutos” neokantianos da escola filosófica de Baden, muito em voga e bastante influente nos anos de formação da postura epistemológica de Malinowski. As ideias básicas dessa escola foram condensadas nas prescrições metodológicas de Wilhelm Dilthey:

A relação fundamental em que se baseia o processo de compreensão elementar é a da expressão para a qual ele se expressa. ... A compreensão tende a articular o conteúdo mental que se torna seu objetivo. ... A expressão da vida que o indivíduo apreende é, como regra, não apenas uma expressão isolada, mas cheia de um conhecimento daquilo que se possui em comum e de uma relação com o conteúdo mental.⁵²

Os dados de campo discrepantes podem ser avaliados e compreendidos de forma adequada – é o que vem a seguir, caso se deseje extrapolar a condição do etnógrafo – quando referidos a seu “conteúdo mental”, às ideias que seus autores queriam expressar nos artefatos estudados. “Uma cultura” é, em primeiro lugar, uma comunidade espiritual, uma comunidade de significados compartilhados.

A conversão de Franz Boas, não obstante a base filosófica similar, foi apresentada numa roupagem muito menos metafísica, talvez por ter acontecido num momento tão tardio, após a prolongada exposição de Boas ao clima intelectual mais secular e mundano dos Estados Unidos. Boas via (tal como Malinowski o fizera) na “relação do indivíduo com sua cultura” “as fontes de uma verdadeira interpretação do comportamento humano”. Mas, em vez de coisas enganosas como “valores” e “visão de mundo” (que sem dúvida também nunca foram um objeto consistente das preocupações de Malinowski, em desafio a seus próprios postulados), ele recorreu à “psicologia social” behavioristicamente prosaica da década de 1920: “Parece um esforço inútil procurar leis sociológicas subestimando o que se deveria chamar de psicologia social, ou seja, a reação do indivíduo à cultura.”⁵³

Quaisquer que fossem as relações entre os desempenhos práticos de campo de seus proponentes, as estratégias analíticas de Boas e Malinowski situam-se em polos opostos do espectro filosófico. Malinowski vê a coesão intrínseca de “uma cultura” no projeto significativo que os “nativos” impõem e expressam por seu comportamento culturalmente padronizado; os seres humanos que ele estuda são vistos sobretudo como sujeitos. Boas situa o tema no domínio dos padrões comportamentais. Seus “nativos” são, para início de conversa, os objetos reativos treinados da cultura.

Os seguidores de Boas na escola da cultura e personalidade de início estavam mais próximos do *Volksgeist* (espírito do povo) de Malinowski que do namoro de Boas com o behaviorismo. Em seu ensaio seminal sobre o conceito de cultura, Clyde Kluckhohn definiu “uma cultura” relacionando-a às “definições da situação” compartilhadas e historicamente criadas, e não às “formas de vida” distintas de que elas são manifestações.⁵⁴ A.L. Kroeber parecia atribuir importância teórica fundamental à noção de “ethos cultural”, a qualidade total de uma cultura, definido como “o sistema de ideais e valores que domina a cultura e, portanto, tende a controlar o tipo de comportamento de seus membros”.⁵⁵

A abordagem mais próxima da versão kroeberiana do *Volksgeist* pode ser encontrada no conceito de estilo proposto por Meyer Schapiro para denotar a manifestação da cultura como um todo, o signo visível de sua unidade. O estilo reflete ou projeta a “forma interna” de pensamento e sentimento coletivos.⁵⁶ Antecedentes históricos da atitude debatida podem ser encontrados em grande número, muito antes de terem sido articulados por Dilthey ou Windelband, profundamente arraigados no senso comum popular pré-científico. Foram citados repetidas vezes por Margaret T. Hogden em seu encantador estudo sobre as ideias antropológicas dos séculos XVI e XVII.⁵⁷ Na verdade, o hábito de definir “nações” distintas por meio de seus “vícios, deficiências, virtudes e qualidades honestas”, por seu *ethos* ou *estilo* – remonta à Idade Média.

No estágio mais maduro de sua história, a escola da cultura e personalidade acomodou o elo freudiano de mão dupla entre civilização e psicologia humana para se livrar dos embaraçosos dilemas e das conseqüentes incongruências da teoria anterior. Tendo incorporado o paradigma psicanalítico da experiência anterior como, ao mesmo tempo, determinado pela cultura e determinando-a, a escola deixou de ser assaltada pela perturbadora escolha entre a metafísica alemã e o behaviorismo americano. Os teóricos da cultura e personalidade afinal encontraram seu elo perdido: o fato de ela estar localizada na esfera do inconsciente parecia fornecer à hipótese da cultura e personalidade a desejada prova de sua verossimilhança. O vínculo íntimo entre cultura e personalidade agora parecia firmemente estabelecido. O novo espírito da escola foi expresso de maneira adequada por Ralph Linton no prefácio ao tratado codificador de Kardiner e colaboradores:

O tipo básico de personalidade para qualquer sociedade é aquela configuração de personalidade compartilhada pela maior parte de seus membros em consequência de experiências anteriores que eles têm em comum. Não corresponde à personalidade total do indivíduo, mas aos sistemas projetivos, ou, em outras palavras, aos sistemas de atitudes e valores que constituem a base da configuração da personalidade individual. Assim, o mesmo tipo básico de personalidade pode se refletir em muitas formas diferentes de comportamento e entrar em diversas configurações totais de personalidade.⁵⁸

Teórica e empiricamente (como, por exemplo, na demonização da forma japonesa de educação esfínteriana, por parte de Ruth Benedict, ou nas preocupações mórbidas de Gorer e Rickman com os hábitos russos em relação a fraldas), a “configuração” ou “tipo de personalidade” se tornou, em última instância, o termo alternativo para “padrão” ou “ethos cultural”. A escola tem sido bastante coerente ao longo de sua história; a semântica final, na verdade, foi prefigurada por escolhas conceituais iniciais que a colocaram, desde o início, em busca de uma teoria psicológica conveniente, de tipo freudiano, e tornou

imperativa a união entre as duas teorias. A evolução futura da escola já estava, de fato, contida *in potentia* na declaração de Ruth Benedict, em 1932: “Culturas são a psicologia individual ampliada na tela, ganhando proporções gigantescas e um longo tempo de duração.”⁵⁹

O processo de construção de uma teoria sempre começa destacando-se, a partir da realidade percebida, a “caixa-preta” da escolha do estudioso. A seleção da caixa-preta determina de forma oblíqua quais variáveis se tornam, para o pesquisador, os “insumos” (*inputs*) e os “produtos” (*outputs*) do fenômeno investigado. Só eles ficam expostos à avaliação empírica e apenas eles exigem registro. O produtor da teoria acaba com duas séries de dados registrados sobre a mesa; a tarefa consiste em construir um modelo que dê conta das relações descobertas entre “insumos” e “produtos” – em outras palavras, que apresentem os “produtos” como função dos “insumos” (no sentido matemático, não biológico nem sociológico, do termo “função”).

A afiliação íntima – de fato, a identidade – da cultura e da personalidade não foi “descoberta” pela escola em questão; ela foi predeterminada pela decisão da escola de selecionar a caixa-preta dos psicólogos como estrutura inicial para seu processo de construção teórica: o espaço experimentalmente inacessível entre os estímulos externos e as reações manifestas, extrínsecas a esses estímulos. Como fazem os psicólogos, a escola da cultura e personalidade tenta preencher o conteúdo desconhecido desse espaço com hipotéticas “variáveis intervenientes”, as quais, por sua vez, delineiam novas estratégias de pesquisa e conceitos teóricos centrais. Para resumir uma longa história, o que se apresentou, de modo equivocado, como conclusões empíricas foi na realidade uma decisão a priori introduzida na seleção de padrões discrepantes de comportamento como tema da pesquisa culturoológica; resultado direto e inevitável, sem dúvida, de se optar pelo conceito diferencial de cultura.

Claro que o vácuo entre insumos e produtos pode ser preenchido por muitos modelos teóricos diversos, como de fato tem acontecido nas últimas décadas. Pode-se encontrar toda uma gama de modelos, das agonias da formação do id no embrião ao conhecimento consciente que modela a cognição (a “etnociência”, recém-denominada “etnometodologia”) dos membros adultos da comunidade.

Todos esses modelos, não obstante sua diversidade, podem também ser classificados na mesma categoria, já que são soluções alternativas para a mesma questão estruturada na origem pela decisão comum quanto à localização da “caixa-preta” da cultura. Essa decisão constitui o paradigma compartilhado por todas as abordagens baseadas no conceito diferencial de cultura, independentemente de suas controvérsias e animosidades latentes ou manifestas.

Embora Ward Goodenough, sem dúvida, não se considerasse um representante do mesmo tipo de antropologia da qual Robert Redfield foi por muitos anos reconhecido como porta-voz, as recomendações de ambos aos colegas antropólogos – os dois ramos da mesma árvore paradigmática – apresentam notável semelhança e oferecem um testemunho eloquente do papel decisivo desempenhado pelas opções conceituais. Assim, Redfield lembra a seus leitores que

ao tentar descrever uma pequena comunidade em termos de visão de mundo, o forasteiro suspende suas sugestões de sistematização do todo até ter ouvido os nativos. O forasteiro espera. Ele ouve para saber se um ou muitos deles imaginaram uma ordem para o todo. É para conhecer a ordem *deles*, as categorias *deles*, a ênfase *deles* nesta e não naquela parte que o estudioso os ouve. Cada visão de mundo é constituída da matéria-prima da filosofia, a natureza de todas as coisas e suas inter-relações, e é em busca do ordenamento dessa matéria-prima pelo filósofo nativo que nós, os investigadores forasteiros, os ouvimos.⁶⁰

E em uníssono com Redfield, embora empregando terminologia diferente, Goodenough reitera as mesmas ideias:

A cultura de uma sociedade consiste em qualquer coisa que se precise saber ou acreditar a fim de operar de maneira aceitável para seus membros. ... É a forma das coisas que as pessoas têm em mente, seu modelo para percebê-las, relatá-las e interpretá-las. ... A descrição etnográfica, então, exige métodos de processar os fenômenos observados a fim de podermos construir indutivamente uma teoria sobre a forma como nossos informantes organizaram os mesmos fenômenos.⁶¹

Parece que o conceito diferencial de cultura anda inescapavelmente de par com o pressuposto de que a coesão intrínseca de cada unidade da cultura é ancorada “lá fora”, seja na formação subconsciente de personalidades humanas, seja nas formas típicas de mapeamento cognitivo inculcadas na mente dos membros da cultura. A tentativa mais explícita de transformar o pressuposto tácito em princípio metodológico elaborado tem sido até agora expressa em termos das abordagens alternativas “êmica” e “ética” – edição modernizada do dilema alemão da natureza-cultura-ciência, informação e compreensão *etc.*

Os termos – agora usados em abundância, às vezes de forma abusiva, pelos seguidores de Harold Garfinkel (que se denominam, alternadamente, “etnometodólogos”, “sociólogos fenomenológicos”, “sociólogos da vida cotidiana” *etc.*) – foram introduzidos por Kenneth L. Pike, linguista dissidente que marcou sua guinada para o estudo da sociedade com o uso de ferramentas emprestadas de sua formação em fonologia estrutural.⁶²

A diferença entre a fonética (a abordagem “ética”) e a fonologia, ou estudo dos fonemas (a abordagem “êmica”), em linguística, pode ser expressa em

termos brutos como a distinção entre o estudo dos sons realmente produzidos e de suas unidades elementares (que pode ser realizado sem conhecimento do verdadeiro significado das palavras na linguagem em questão e expresso em termos puramente físicos) e o estudo dos aspectos dos sons que são de fato operativos na criação e transmissão de palavras, isto é, das sequências significativas de sons (o que só pode ser realizado se a linguagem pesquisada for concebida – “compreendida” – como um arranjo ordenado de significados e suas formas sonoras). Segundo Pike, tomar o estoque de padrões comportamentais de uma cultura, tal como vista de fora por um observador que desconheça o aspecto “semântico” do comportamento que descreve, seria o análogo sociológico da fonética. Mas, para nos beneficiarmos dos avanços da linguística estrutural, devemos ser capazes de construir um correlativo sociológico da fonologia. Daí a necessidade de uma abordagem “êmica” como postulado metodológico essencial.

Um pressuposto básico da estratégia de Pike é que, “quando as pessoas reagem ao comportamento humano em suas próprias culturas, elas o fazem como se ele fosse uma sequência de partículas de atividade distintas”.⁶³ Essas partículas, que sozinhas transmitem o significado pretendido pelo ator e deduzem a resposta culturalmente prescrita do entendedor nativo, podem ser vistas como “emes” da cultura em questão. Aplicar a abordagem “êmica” ao estudo das culturas significa, por conseguinte, eliminar os componentes ou aspectos do comportamento visível que sejam significativos (no sentido acima descrito) para os nativos.

O segundo estágio consistirá na reestruturação, a partir dos “emes” e de seus usos contextuais (os quais são necessários para elucidar suas relações paradigmáticas e sintagmáticas), da configuração latente que constitui a espinha dorsal, ou a gramática, da especificidade e peculiaridade da cultura. Em outras palavras, embora, em última instância, o antropólogo vá chegar a uma teoria construída por ele mesmo, esta deve ser um modelo dos significados que os nativos realmente empregam e das maneiras pelas quais utilizam esses significados. Estamos, uma vez mais, nos domínios da *Verstehende Soziologie* (sociologia compreensiva) e da *Einfühlung* (empatia), mas agora as antigas questões se expressam na linguagem inspirada pelas inebriantes realizações da linguística estrutural (como veremos, a maneira de Pike e seus seguidores não é a única pela qual as realizações dos estruturalistas podem ser abordadas pelos estudiosos da sociedade).

O projeto de Pike suscita duas questões importantes. A primeira é de natureza puramente técnica: em que medida os *behavioremas*, unidades distintas, do tipo

semema, do comportamento humano observável são identificáveis. Essa questão exige uma longa série de estudos empíricos, que sem dúvida devem superar inúmeros obstáculos para ter sucesso (por exemplo, o fato de que qualquer comportamento humano emprega muitas linguagens – gestos, roupas, *loci* e mesmo diversas camadas de expressões verbais).

A segunda questão é mais essencial. Seria a extração de unidades comportamentais distintas e repetíveis a única condição que tornaria legítimo o paralelo comportamento-linguagem? O comportamento humano não verbal não seria um fenômeno paralelo ao uso da linguagem no contexto social (sociologia da comunicação verbal), em vez da destacada relação entre dois sistemas isomórficos de “significantes” e “significados”? E, por conseguinte, seria o domínio dos significados subjetivos, vividos e pretendidos, o correlativo adequado do campo semântico da linguagem tal como analisado no arcabouço da linguística?

A questão total, compósita e multifacetada está longe de ser óbvia; o que é mais importante, a solução parece depender de uma opção teórica mais ou menos arbitrária, e não de uma pesquisa teoricamente neutra. Se assim for, então a tentativa de forçar a autoridade da linguística estrutural a corroborar uma versão modernizada do idealismo cultural neokantiano parece, para dizer o mínimo, unilateral demais.

Em geral não sentimos necessidade alguma de nos desculpar pelo uso do termo “linguagem” no plural. Nós consideramos um fato objetivo, de fácil verificação, evidente, não somente que existem muitas linguagens, mas que cada qual constitui, “na realidade”, uma entidade distinta, relativamente bem-definida. Não esperamos encontrar obstáculos insuperáveis ao estabelecermos fronteiras entre “comunidades linguísticas” ou “sistemas linguísticos”. Vemos as linguagens como entidades distintas porque elas são, por si mesmas e independentemente de qualquer interesse de pesquisa, entidades distintas.

Mas o mesmo não se dá com as culturas. É verdade que o conceito diferencial de cultura foi de tal modo fixado ao atual paradigma que poucos antropólogos veem “o fato” da pluralidade e singularidade das culturas como algo que exija debate ou verificação de provas. Ainda assim, ao contrário da linguagem, o conceito diferencial de cultura não está (ou, de qualquer modo, não tanto quanto o termo “linguagem”) implícito na realidade dada, de forma independente das atividades dos pesquisadores. Em vez disso, ele está implícito na estratégia empírica escolhida pelos estudiosos da cultura, parece “natural” e acima de qualquer discussão apenas no arcabouço de condições de campo específicas. A desculpa para a extensa citação de Manners e Kaplan apresentada a seguir é que

ela provavelmente contém a melhor análise da influência exercida pelo método de pesquisa sobre a atitude teórica geral:

Parecem ter vindo, com as contribuições positivas da ênfase na pesquisa de campo, certas consequências negativas para o desenvolvimento da teoria antropológica. Tem havido uma forte tendência de o antropólogo como indivíduo imergir tão completamente nas complexidades e características singulares dos povos estudados que se torna difícil para ele debater a cultura, exceto em termos de sua singularidade ou feição especial. Na verdade, ... muitos antropólogos têm visto esse retrato do singular como a principal missão e contribuição da disciplina.

Muitos outros, que estavam dispostos a trabalhar em benefício de formulações mais gerais, viram-se de tal modo intimidados pelo simples peso dos detalhes etnográficos que desistiram, desanimados de uma tarefa essencial à formação de uma teoria, ou seja, a abstração. Assim, de modo irônico, a riqueza empírica da antropologia muitas vezes funcionou como obstáculo, e não como estímulo à formação da teoria.

Por outro lado, os particularistas, pluralistas ou humanistas extremados, ou ainda os relativistas radicais, têm insistido na singularidade de cada cultura – seja em referência a seu espírito, feição, configuração, estilo, padrão, e assim por diante, seja pela ênfase no evidente, de que “não há duas culturas exatamente iguais”. Porque estavam certos, no sentido de que não existem duas coisas, sejam quais forem, exatamente iguais, sua oposição a generalizações, especulações sobre regularidades transculturais ou declarações de causa e efeito aplicadas comparativamente assumiram peso suficiente para desencorajar a livre formação de teorias antropológicas. Sempre “o meu povo não faz isso dessa forma”.⁶⁴

Embora possam parecer autodestrutivas e vacilantes as pretensões dos diferencialistas, quando desnudadas por Manners e Kaplan, tudo indica que elas não perdem sua atração sobre a mente dos antropólogos. O pêndulo sob o qual a lógica das situações empíricas sustenta toda atividade teórica aparentemente é irresistível. Pessoas bastante envolvidas na prática de campo acham difícil desligar-se o suficiente para deixar de lado detalhes que – foram doutrinados para isso – constituem a essência de qualquer contribuição que possam fazer para o conhecimento humano. De forma muito natural, não veem a relação entre seus métodos de campo e o conceito de cultura que apreciam da maneira como o fazem Manners e Kaplan. Estão mesmo convencidos de que a “singularidade” do que observam e descrevem é um atributo do fenômeno descrito, e não do próprio nível baixo da particularidade que escolheram ou herdaram de modo inconsciente. Assim, para dar um exemplo, Robert Redfield, embora embarcando numa audaciosa aventura de tipologia generalizada, considerou possível e desejável absolver e desculpar aqueles que teriam deixado de seguir sua orientação:

Quando se lê Radcliffe-Brown falando sobre os andamaneses, não se encontra um relato importante de coisa alguma fora das pequenas comunidades que ele descreve. Era verdade que essas comunidades primitivas podiam mesmo ser observadas sem referência a muita coisa fora delas; podiam ser entendidas, mais ou menos, por um homem que trabalhasse sozinho. E esse homem nem precisava ser

historiador, pois, entre os [andamaneses] não alfabetizados, não havia história a aprender. ... O antropólogo pode ver num sistema desse tipo evidências de elementos de cultura comunicados a tal bando ou tribo por outros, mas compreende que o sistema, tal como é agora, continua a andar por si mesmo; e, ao descrever suas partes e seu funcionamento, não precisa sair desse pequeno grupo.⁶⁵

Em outras palavras, não que “uma cultura” seja vista como entidade isolada e singular porque, por esta ou aquela razão, o conceito diferencial de cultura foi aplicado. A cultura é de fato um sistema fechado de características que distingue uma comunidade de outra; e assim, em vez de ajudar a forjar a visão de um antropólogo, o conceito diferencial reflete a verdade objetiva por ele descoberta.

A perspectiva peculiar do campo cultural associada ao conceito diferencial de cultura gera uma ampla gama de questões específicas, em que os interesses de pesquisa tendem a se concentrar. A questão principal, claro, é o fenômeno do “contato cultural”. Se qualquer cultura, por definição, constitui uma entidade singular, coesa e fechada, então qualquer situação de ambiguidade, incerteza, falta de compromissos unilaterais visíveis, e mesmo de evidente falta de coesão, tende a ser percebida como um “encontro” – e não como um “choque” – entre totalidades culturais distintas e consistentes. O impacto do conceito diferencial de cultura já está tão profundamente arraigado no pensamento popular que nós empregamos e percebemos a noção de “choque cultural” como uma verdade evidente, de senso comum. Uma olhada no passado intelectual do mundo ocidental, contudo, lança sérias dúvidas sobre a origem atemporal e espontânea dessa crença.

Margaret T. Hogden descobriu que a volumosa literatura sobre viagens deixada por numerosos peregrinos à Terra Santa no final da Idade Média não continha prova alguma de que os europeus inteligentes da época tivessem vivenciado algo comparável ao choque cultural, hoje em moda e já integrando o “senso comum”: “Eles expressavam pouca ou nenhuma curiosidade a respeito de seus companheiros, pouco interesse pelos modos dos estrangeiros, pouca reação às diversidades culturais.” De forma similar, não há evidência de que os índios levados à Europa por Colombo – num estágio avançado do Renascimento – tenham provocado alguma comoção notável entre o público esclarecido.⁶⁶ A noção de choque cultural aparentemente se tornou parte integrante do pensamento popular a partir de experiências recentes da sociedade moderna; mas também desempenhou papel ativo na articulação dessas experiências e na moldagem de sua imagem mental.

Vendo o mundo pelas lentes do conceito diferencial, os estudiosos da cultura são forçados a buscar as raízes de qualquer espécie de mudança em algum tipo de contato entre a cultura que estudam e alguma outra. Ao tentar organizar todos

os dados relacionados à comunidade pesquisada em torno de um eixo de coesão interno, eles destroem as potenciais ferramentas analíticas necessárias para localizar as causas “internas” da mudança.

Homogênea e coesa é a cultura de uma sociedade que “muda devagar”; como a coesão de qualquer cultura é alcançada pela recriação exitosa, no processo inicial de treinamento, do mesmo tipo de personalidade básico, coesão e homogeneidade se tornam sinônimos de mudança em ritmo lento (a transformação não deve ser tão vigorosa a ponto de criar descontinuidades significativas entre as condições em que duas gerações sucessivas são treinadas).

Condições culturais inconsistentes, heterogêneas (hesita-se em usar o termo “cultura”, o qual implica a natureza sistêmica do todo), tornam-se, por outro lado, inextricavelmente vinculadas à presença contínua de “contatos culturais integrais secundários” (a mistura de indivíduos criados em culturas homogêneas, mas diferentes).⁶⁷

Os defensores do conceito diferencial estão amiúde preocupados demais em justificar a autoidentidade e a singularidade de “uma cultura” que estejam estudando para resistir à tentação de perceber qualquer contato e qualquer mistura de “culturas” como algo intrinsecamente anormal, quando não indesejável e maléfico. Por vezes, essa atitude encontra uma expressão ética, como na famosa metáfora do copo quebrado de Ruth Benedict. Na maioria dos casos, a mesma atitude se expressa em termos empíricos supostamente descritivos; por exemplo, aceita-se amplamente que as condições de “contato cultural” tendem a levar a uma taxa relativamente alta de desordens mentais e doenças psicossomáticas. Ninguém parece preocupar-se com o fato de que o ato crucial de estabelecer uma relação entre dados estatísticos respectivos ao choque entre as expectativas incutidas nos imigrantes por suas culturas nativas e a nova realidade cultural é uma decisão teórica arbitrária, não um resultado empírico. O que é supostamente corroborado estava presumido desde o início. Caso se empregasse outra teoria, o mesmo fenômeno poderia ter sido explicado, digamos, por fatores peculiares operando na autosseleção de potenciais imigrantes, ou pela especial gravidade de obstáculos econômicos, sociais *etc.* colocados no caminho de um imigrante em comparação com os habitantes estabelecidos.

O conceito diferencial de cultura não é um concomitante accidental do clima intelectual da modernidade. Ele confirma diversos pontos focais do pensamento moderno, emprestando-lhes uma aparência espúria de empirismo. Mas também ajuda a estender uma ponte ligando algumas discrepâncias desconcertantes entre esses pressupostos a uma série de fatos refratários observáveis na realidade. As

duas funções o tornam indispensável.

Para começar, o axioma da igualdade biológica das raças humanas e da uniformidade genética da totalidade do *genus* do *Homo sapiens* está em constante e conflituosa divergência com a obstinada diferenciação dos desempenhos e realizações históricos. Essa contradição pode ser explicada de modo conveniente pelas contingências dos valores e tradições culturais. No limite, o método assume o modelo da fórmula weberiana: crenças → comportamento → estrutura e processo social; uma fórmula bem mais persistente e fértil até mesmo do que poderia sugerir a ampla discussão sobre o papel do protestantismo no berço da modernidade.⁶⁸

Hagen apontaria para o divisor de águas entre as culturas que produzem personalidades conservadoras e as que geram inovadores;⁶⁹ F.S.C. Northrop⁷⁰ tentaria demonstrar a orientação estética das culturas orientais em oposição à racionalidade do Ocidente. E hostes de teóricos e pesquisadores de campo tentariam enumerar incontáveis barreiras determinadas pela cultura aos modos de vida modernos.⁷¹ Em cada um desses casos, a cultura, no sentido diferencial do termo, é considerada a principal responsável pelos diferentes destinos de povos na mesma medida dotados do ponto de vista genético e confrontados por um conjunto supostamente idêntico de oportunidades econômicas.

Em segundo lugar, o conceito diferencial de cultura às vezes preenche o vácuo intelectual deixado pela providência divina e pelo sobrenatural; os poderes explanatórios dessas ferramentas intelectuais, antes onipotentes, reduziram-se bastante com o advento da era moderna, mas a função que desempenhavam não desapareceu de forma alguma. A Idade Moderna proclamou a liberdade humana em relação aos grilhões sobrenaturais. Da mesma forma, produziu uma nova demanda por necessidades produzidas pelo homem para dar conta dos ingredientes involuntários, não imediatamente administráveis, da condição humana. Daí o singular apelo intelectual do conceito diferencial de cultura, pelo qual “os sistemas culturais podem ser considerados, de um lado, produtos da ação e, de outro, influências condicionantes de novas ações”.

A cultura, quando entendida como “processos selecionados, historicamente criados, que canalizam a reação do homem a estímulos tanto internos quanto externos”,⁷² ajusta-se às duas exigências a que o artifício explanatório desejado deve se conformar. É ao mesmo tempo uma entidade feita pelo homem e uma entidade que faz o homem; submete-se à liberdade humana e restringe essa liberdade; relaciona-se ao ser humano em sua qualidade tanto de sujeito quanto de objeto. Armado do conceito diferencial de cultura, é possível evitar os horrores gêmeos do sobredeterminismo e do voluntarismo metodológico;

podem-se explicar de forma inteligível os evidentes limites da liberdade humana sem depreciar nem um pouco o princípio da liberdade de escolha do homem.

Em terceiro lugar, tomar a cultura como o principal diferencial da condição humana ajusta-se muito bem ao papel predominante que o pensamento moderno atribui ao conhecimento e à educação (por motivos já apresentados antes). A crença no potencial quase ilimitado do discurso intelectual e dos esforços de socialização está profundamente presente em quase todo diagnóstico de nossa época, bem como as tentativas de enfrentar o que vemos como “problemas” sociais, políticos e econômicos. O conceito diferencial de cultura é, a esse respeito, análogo e complementar ao também diferencial conceito de educação. Sua condição está intimamente relacionada, e ambos são fixados aos próprios alicerces da forma moderna de lidar com a realidade.

Enfim, como Peter Berger observou com propriedade, “não se pode dar um doce ao dragão da relatividade e depois continuar tocando nosso negócio intelectual como se nada tivesse acontecido”. Para o bem ou para o mal, esta é a era da relatividade. “A história apresenta o problema da relatividade como *um fato*, a sociologia do conhecimento, como *uma necessidade de nossa condição*.”⁷³

Em vez de “sociologia do conhecimento”, sobre a qual se concentra a fúria polêmica de Berger, podemos também dizer “a informada mente moderna”. Seria estranho se o conceito diferencial não empurrasse seu antecessor hierárquico para além dos limites daquilo que é produzido pelo esforço acadêmico legítimo. Quase todos os porta-vozes da “mente moderna” proclamaram (embora alguns o fizessem com satisfação, outros com pesar) que o único elemento absoluto em nossa condição é o fim do absoluto. Independentemente das razões, achamos cada vez mais difícil acreditar em padrões absolutos e universais de bondade ou beleza. Tendemos a tratar tanto as normas morais quanto os arroubos estéticos como questões de mera convencionalidade. Não admira que “culturas comparadas” nos pareçam coleções de curiosidades que compartilham, acima de tudo, a característica de se basearem apenas em opções humanas, antigas ou atuais.

Em suma, o conceito diferencial de cultura parece um constituinte indispensável da imagem de mundo moderna, intimamente relacionado a suas articulações mais sensíveis. Nessa íntima afinidade se encontra a verdadeira fonte de energia e persistência desse conceito.

O conceito genérico de cultura

O conceito genérico de cultura alimenta-se de partes subestimadas e não declaradas de seu correlativo diferencial. Nesse sentido, é um corolário indispensável de seu principal adversário. Quanto mais êxito obtém o conceito diferencial em dividir o cenário humano numa multiplicidade de enclaves autossuficientes e sem relação entre si, mais forte é a necessidade de enfrentar o problema da unidade essencial da espécie humana. O que se procura não é uma unidade biológica, pré-cultural, mas o alicerce teórico da relativa autonomia e peculiaridade da esfera cultural, em geral, e do conceito diferencial, em particular.

Do ponto de vista conceitual, a diferenciação cultural não se choca com o pressuposto da unidade essencial pré-cultural. Pelo contrário, a ideia de diferenciação foi usada, pela moderna visão igualitária, humanitária, para explicar variações empíricas injustificadas da identidade básica na dotação biológica das raças humanas. Não tanto no caso da unidade da própria cultura, toda ela situada no domínio do cultural; embora essa ideia não implique a recusa em reconhecer as variações culturais e sua importância, ela de fato significa uma decisiva mudança de ênfase, do foco de interesse teórico e de pesquisa, e, acima de tudo, do tipo de assunto que se deseja e se é capaz de abarcar.

Se a noção hierárquica de cultura coloca em evidência a oposição entre formas de cultura “requintadas” e “grosseiras”, as sim como a ponte educacional entre elas; se a noção diferencial de cultura é ao mesmo tempo um produto e um sustentáculo da preocupação com as oposições incontáveis e infinitamente multiplicáveis entre os modos de vida dos vários grupos humanos – a noção genérica é construída em torno da dicotomia mundo humano-mundo natural; ou melhor, da antiga e respeitável questão da filosofia social europeia – a distinção entre “*actus hominis*” (o que acontece ao homem) e “*actus humani*” (o que o homem faz). O conceito genérico tem a ver com os atributos que unem a espécie humana ao distingui-la de tudo o mais. Em outras palavras, o conceito genérico de cultura tem a ver com as fronteiras do homem e do humano.

Por motivos fáceis de compreender à luz da função discricionária da cultura (ver Capítulo 2), o traçado dessas fronteiras parece ter uma enorme importância emocional para os seres humanos. Nas soluções primitivas registradas por antropólogos, ele se expressava no expediente simples, embora altamente eficiente, de expandir a fronteira homem-natureza entre a comunidade da própria pessoa e o resto do mundo – que compreendia, no caso, tanto tigres quanto outras tribos com modos de vida incompreensíveis e inescrutáveis. A solução, contudo, permanecia eficiente enquanto o grupo que a empregava continuasse autossuficiente, ou seja, livre para não estabelecer relações normativamente

padronizadas e reciprocamente aceitas com os estranhos.

Mais tarde, a questão da demarcação passou para um novo campo, o que se estende entre a totalidade dos seres humanos, de um lado, e as criaturas vivas não humanas, de outro. Com a constante expansão da rede de vínculos regulares e institucionalizados que se alastrava sobre todo o *oikoumene* (a parte conhecida do mundo habitável), estabelecer uma fronteira absoluta num universo em permanente mudança e mobilidade ganhou importância fundamental. O modo indutivo de enumerar os sócios aceitos do clube humano teria se tornado impraticável – simplesmente ele não impediria futuras ambiguidades; era preciso uma resposta absolutista, aplicável a todo o universo.

Na era da substituição do parentesco e da afinidade por critérios territoriais na definição dos grupos humanos, houve uma forte tendência a situar a fronteira no espaço geográfico. Daí o famoso “*ubi leones*” (“aqui há leões”) da cartografia romana, assim como Cila e Caribdes (monstros que guardavam as fronteiras conhecidas do mar) na mitologia grega. Daí, acima de tudo, os terríveis e repulsivos monstros ambíguos, metade humanos, empregados pelos geógrafos antigos e medievais para delinear os limites da espécie humana (e assim defini-la). As margens do mundo explorado eram invariavelmente habitadas por esses monstros nos textos das maiores autoridades da época: Plínio o Velho, Pompônio Mela, Caio Júlio Solino Polistor, o bispo Isidoro de Sevilha, Alberto Magno, Vincent de Beauvais. As fronteiras do *oikoumene* nas etimologias de Isidoro eram cheias de ogros assustadores; havia criaturas sem cabeça, com bocas e olhos no peito, outras sem nariz, outras, ainda, dotadas de lábios inferiores proeminentes, sob os quais se escondiam, para dormir, gárgulas com um pé de tamanho fora do comum, sobre o qual descansavam durante horas, ou com bocas tão pequenas que só lhes permitiam sugar comida líquida por um canudo.⁷⁴ Ainda mais repelentes e atemorizantes eram os costumes dessas entidades demoníacas: o relato pormenorizado de Pedro o Mártir sobre os antropófagos diz:

As crianças que capturam, eles castram para engordar, da mesma forma que fazemos com galos e porcos jovens, e comem quando elas estão bem alimentadas: quando comem, comem antes as entranhas e as partes extremas, como mãos, pés, braços, pescoço e cabeça. As outras, mais carnudas, trituram para estocar, como fazemos com carne de porco e presunto. ... As jovens que capturam, eles mantêm para procriação, como fazemos com as galinhas para pôr ovos.⁷⁵

Dois acontecimentos paralelos fizeram com que os esforços de estabelecimento de fronteiras passassem da dimensão espacial para a temporal: o primeiro foi a consistente eliminação dos espaços em branco no mapa do planeta

e a resultante escassez de terras capazes de abrigar seres fabulosos; o segundo, a emergente consciência da história e de sua natureza unidirecional.

Nos tempos modernos, pitecantropos, sinantropos e australopitecos assumiram o papel dos antropófagos. A alta intensidade das emoções por eles produzidas, além de qualquer comparação com outros temas científicos, só pode ser explicada de forma razoável por suas funções delimitadoras latentes. Fenomenologicamente, a noção genérica de cultura pertence à mesma categoria de antropófagos e australopitecos. A permanente atenção a eles dedicada, excessiva sobretudo em relação à sua importância puramente científica, é testemunho eloquente de seus aspectos semióticos mais gerais. Trata-se da versão moderna, numa escala referida à espécie humana, da preocupação perene com a autoidentidade do grupo.

Em sua forma mais simples, o conceito genérico de cultura consiste em atribuir à própria cultura a qualidade de característica universal de todos os homens, e apenas destes. Nesse sentido, é típica a declaração de Clifford Geertz:

O homem é o animal que produz ferramentas, fala e símbolos. [Dessa forma, a articulação da peculiaridade da natureza humana segue o padrão estabelecido por Leslie A. White em sua discussão sobre o símbolo e da ferramenta,⁷⁶ e, por meio dele, as ideias de Friedrich Engels.] Só ele ri; só ele sabe que vai morrer; só ele nega o acasalamento com a mãe e a irmã; só ele inventa visões de outros mundos para viver no que Santayana chamou de religiões, ou prepara essas massas de modelar da mente que Cyril Connolly chamou de arte. Ele não só é dotado de ... pensamento, mas de consciência; não só de necessidades, mas de valores; não só de medos, mas de escrúpulos; não só de um passado, mas de uma história. Só ele [o argumento é concluído como o sumário final de um julgamento] tem cultura.⁷⁷

O modo com que Geertz apresenta essa ideia já generalizada parece estar entre os mais abrangentes da categoria. Combina argumentos extraídos da moderna análise filosófica da condição existencial humana com descobertas psicológicas e princípios metodológicos seminais da humanidade em geral. A cultura, tal como descrita no parágrafo citado, é muito mais (ou muito menos) que o agrupamento de normas e costumes padronizados dos diferencialistas; ela é uma abordagem específica, totalmente humana, da tragédia da vida, arraigada, em última análise, na habilidade específica da mente humana de ser intencional, ativa e criativa. Outros proponentes do conceito genérico de cultura estão muito mais próximos da já mencionada abordagem tradicional e insípida do “denominador comum”, embora situada no contexto da passagem histórica do mundo animal para o humano.⁷⁸

Mesmo a fórmula de Geertz, contudo, permanece no plano da descrição fenomenal. Ele simplesmente declara as peculiaridades mais evidentes da raça humana; evita qualquer tentativa de organizar princípios distintos numa estrutura

coesa; abstém-se até de designar um desses muitos planos de realidade como um lócus privilegiado do *explanans*, e outros, respectivamente, como o lugar do *explanandum*. Tais elementos têm sido continuamente fornecidos por outros estudiosos da cultura. O tema ainda é um dos mais polêmicos de toda a ciência da cultura, e inúmeras soluções alternativas, nem sempre compatíveis, têm se apresentado. A seguir, uma tentativa de classificar as mais influentes.

1) Uma alternativa é definir a cultura, desde o início, como um conjunto único, total e indivisível de significados e instrumentos simbolizados, atribuível apenas à humanidade em seu todo. Assim, de acordo com Leslie A. White, “a cultura da espécie humana é na realidade um sistema único, singular; todas as chamadas culturas são apenas porções distinguíveis de um só tecido”.⁷⁹ Robert H. Lowie tem uma visão semelhante: “Uma cultura específica é uma abstração, um fragmento arbitrariamente selecionado. ... Há somente uma realidade cultural que não é artificial, ou seja, a cultura de toda a humanidade em todos os períodos e em todos os lugares.”⁸⁰

Claro está que isso funciona melhor no discurso que na prática. O problema da noção “totalista” de cultura desse tipo torna-se evidente no momento em que se tenta reformá-lo para que exerça o papel de ferramenta de uma análise específica. O que significa exatamente “a cultura da humanidade”? Seria esse um sistema *stricto sensu*, ou seja, um conjunto de unidades interrelacionadas e que se comunicam? Se assim for, o que são as unidades, senão “culturas específicas” (nacionais, tribais, grupais em geral), descartadas como “fragmentos arbitrariamente selecionados” ou “apenas porções distinguíveis”? Em que sentido (além do ponto de vista analítico) a cultura da humanidade como um todo constitui de fato uma totalidade, como produto de comparações empíricas e sínteses teóricas?

Uma razão pela qual tendemos a considerar essas perguntas incômodas e embaraçosas é a conhecida falta de unidades correspondentes, distintas do ponto de vista analítico, entre os construtos teóricos da sociologia (definida como uma abordagem socioestrutural do estudo da vida humana). A sociologia, tal como amadureceu no seio da civilização ocidental e tal como a conhecemos hoje, tem, da perspectiva endêmica, um viés nacional. Não reconhece uma totalidade mais ampla que uma nação politicamente organizada; o termo “sociedade”, tal como ele é usado por quase todos os sociólogos, independentemente da lealdade às escolas, é, para todos os fins práticos, o nome de uma entidade idêntica em tamanho e composição ao Estado-nação. Expressões como “humanidade”, “espécie humana” etc., quando aparecem na literatura sociológica profissional,

são usadas num sentido inespecífico, metafórico, taquigráfico; ou entendidas como rótulos analíticos vazios para um agregado de sociedades definidas; um agregado, para ser exato, mas não um sistema; um conjunto de unidades, mas não as inter-relações entre elas.

Por vezes, devemos admitir, alguns sociólogos (com maior frequência os psicólogos sociais) discutem regularidades, se não leis, relacionadas ao “homem” como tal, quaisquer que sejam suas especificações nacionais, geográficas ou históricas. Trata-se, contudo, de um “homem” tomado como amostra aleatória da espécie, não um substituto para “a totalidade da espécie humana”; esse conceito é produto de um processo analítico de abstração, não de síntese, e com dificuldade poderia servir de tijolo com o qual construir o modelo de uma sociedade singular, para não falar da espécie humana como um todo.

O conceito de cultura como sistema social numa escala da espécie humana fica, portanto, no vácuo, carecendo de alicerces “substantivos” para sua sustentação. Não admira que White ou Lowie não tenham ido muito longe, na verdade nenhum passo além de suas declarações programáticas. Aparentemente, até que a sociologia desenvolva conceitos analíticos de uma escala comparável, afirmações desse tipo estão destinadas a se tornar declarações de fé, sem relevância direta para o procedimento cognitivo real. Se usadas de forma prematura para a orientação analítica, levarão o estudioso pelo caminho já trilhado por caçadores do “denominador comum”.

2) Outra alternativa inspira-se no modelo estruturalfuncionalista de sistema social. O caráter genérico do conceito de cultura que ela promove escora-se no pressuposto da universalidade dos pré-requisitos que devem ser atendidos para garantir a sobrevivência de todo sistema social imaginável. Qualquer que seja o sistema que possamos escolher como ponto de partida, sempre poderemos apresentar um inventário de necessidades essenciais, a serem satisfeitas desta ou daquela maneira. Algumas delas só podem sê-lo por meio de instituições artificiais, feitas pelo homem; daí uma estrutura universal a ser preenchida por qualquer cultura específica, independentemente de suas características idiossincráticas.

Embora haja afinidade entre a estratégia aqui aplicada e aquela criada e cultivada por Talcott Parsons, algumas de suas aplicações são esclarecedoras e inventivas. Assim, por exemplo, Edward M. Bruner,⁸¹ ao lado de “pré-requisitos” mais tradicionais e rotineiros, como controle da agressão e alocação de mulheres e propriedades, especifica, como elementos universais da cultura humana, a imposição do lapso necessário entre desejo e satisfação; reprimir

desejos inadmissíveis no subconsciente e sublimá-los em motivos socialmente benéficos; fornecer satisfações paliativas para impulsos reprimidos por meio de fantasia, literatura, teatro, contos populares, jogo, rituais religiosos; demarcar pessoas e grupos que podem ser odiados; definir pessoas aprovadas como objetos sexuais; desenvolver normas para regular a aquisição de bens. Clyde Kluckhohn, escrevendo uma década antes, foi um pouco menos imaginativo e mais preocupado em não se afastar muito do terreno seguro dos “denominadores comuns”; mas apresentou o equivalente a uma abordagem dos “pré-requisitos funcionais” da cultura como fenômeno genérico:

Os fatos da biologia humana e do caráter gregário da humanidade fornecem ... certos pontos de referência invariáveis a partir dos quais se podem traçar comparações transculturais sem suscitar perguntas que estejam elas próprias em questão. Como assinalou Wissler, os contornos gerais do plano básico de todas as culturas são, e devem ser, mais ou menos os mesmos, porque os homens, sempre e em toda parte, são confrontados por certos problemas inevitáveis que surgem da situação “dada” pela natureza. De vez que a maior parte dos padrões de todas as culturas se cristaliza em torno dos mesmos focos, existem aspectos importantes em que cada cultura não é totalmente isolada, fechada e diferente, mas relacionada e comparável a todas as outras.⁸²

Essa última citação, que pode ser classificada na categoria agora em debate, torna dispensável a genuína natureza de toda a abordagem dos “pré-requisitos funcionais” da cultura no sentido genérico. A abordagem em questão, na verdade, parece muito próxima das preocupações dos “colecionadores de borboletas”. A maioria dos autores está preocupada sobretudo em encontrar um arcabouço de referência conveniente para comparar culturas basicamente distintas e fechadas. Esse arcabouço deveria assumir a forma de uma lista de itens ou títulos de capítulos. O que se pode chamar de “cultura humana” tem apenas (se é que tem) o status ontológico de um derivado de muitas entidades reais, ou seja, de culturas individuais. Essa abordagem parece mais variável e menos dissonantemente distinta por estar mais bem ajustada, ao contrário da anteriormente discutida, ao instrumental analítico da sociologia hoje disponível. É feita sob medida para a sociologia nacionalmente enviesada da atualidade.

O aspecto importante é que esse tipo de generalidade na cultura é um subproduto, quando não um artefato, da *não* união da humanidade num todo; de ela estar, pelo contrário, dividida em unidades distintas que devem, em primeiro lugar, ajustar-se à vizinhança de outros grupos humanos e evitar misturar-se com eles, perdendo assim sua própria identidade grupal. Em outras palavras, o elemento mais genérico na cultura é essa função divisora, diferenciadora. Nesse sentido, mais uma vez, o conceito que examinamos é o braço autêntico de uma sociologia dominada pelo paradigma do Estado-nação, de modo geral, e, em

particular, por sua sofisticada versão estruturalfuncionalista.

3) O mesmo viés, injetado, ainda na infância, na corrente sanguínea do moderno estudo da cultura sob a forma de vacina durkheimiana, por suas parteiras, Malinowski e Boas, dá cor ao ramo dos “universais éticos” do conceito genérico de cultura. Isso foi mais uma vez introduzido por Kluckhohn em sua busca (no clássico estilo “coleção de borboletas” de Kroeber, que mistura, como sempre, declarações sobre a realidade e postulados sobre metodologia) de “categorias, que tira as culturas das condições de mônadas isoladas e torna possíveis algumas comparações válidas”. Existem, como vemos, culturas no plural e condições no plural. Por alguma razão, contudo, preferimos que elas sejam mônadas incompletas. É onde entram as “categorias gerais”, que nos permitem fazer *algumas* comparações entre elas. O motivo pelo qual se espera que as culturas percam parte de sua natureza monádica, por terem sido comparadas, deve continuar a ser o segredo da epistemologia de Kroeber.

Seja como for, Kluckhohn deposita suas esperanças de chegar a categorias comparativas nos universais éticos. Estes podem ser de dois tipos:

- Regras que aprovam ou proíbem tipos específicos de atos (por exemplo, contar a verdade e praticar o incesto).
- Princípios gerais ou padrões de avaliação que favorecem a estabilidade e a continuidade dos grupos, e a maximização das satisfações vivenciadas pelos indivíduos.⁸³

A segunda frase, que expressa num só fôlego a “estabilidade dos grupos” e a “satisfação dos indivíduos”, tornando-as dependentes dos mesmos “princípios gerais”, em sua frivolidade descuidada, vai muito além de Durkheim, chegando às raias da ingenuidade do utilitarismo. Mas a declaração mais surpreendente vem em seguida: “Os universais éticos são o produto da natureza humana universal, a qual, por sua vez, se baseia numa biologia e psicologia comuns, e numa situação generalizada.” Quanto ao último item, reconhecemos o erro habitual de conferir status ontológico àquilo que é, em última instância, um arcabouço de referência analítica aplicado universalmente por cientistas e enraizado no viés familiar do Estado nacional.

O elemento novo e bizarro é o primeiro dos dois itens, cuja presença na declaração explanatória citada equivale, no seu efeito final, a anunciar a natureza não cultural, ou melhor, pré-cultural, do componente universal da cultura. O que é “genérico” na cultura supostamente constitui um corpo estranho, um elemento de fora, imposto aos fenômenos culturais por conjuntos de fatores não

submetidos a uma regulação cultural de verdade. Kluckhohn não disse coisa alguma que nos ajude a resolver o dilema da (digamos) norma de que contar a verdade é algo determinado pela biologia. E, em particular, como a proibição do incesto, o primeiro ato realmente humano, o primeiro lampejo de uma ordem artificial, feita pelo homem, imposta a ocorrências biológicas de outro modo distribuídas aleatoriamente – como essa própria encarnação de um ato cultural pode ser desmentida pela onipresença de qualidades pré-culturais.

Quanto à última idiossincrasia, a maioria dos conceitos “universais éticos” está carregada de uma visão estruturalfuncionalista do mundo humano. Isso é visível, por exemplo, nas palavras de David Bidney:

Para todas as culturas, a perpetuação da sociedade tem precedência sobre a vida do indivíduo, e, portanto, nenhuma sociedade tolera a traição, o assassinato, o estupro ou o incesto. Todas as sociedades reconhecem direitos e deveres mútuos no matrimônio e condenam atos que ameacem a solidariedade familiar. De modo semelhante, todas as sociedades reconhecem a propriedade pessoal e proveem algumas técnicas para a distribuição de excedentes econômicos aos necessitados.⁸⁴

A associação é inevitável, já que a abordagem estruturalfuncionalista da ética é quase a única admitida pela corrente sociológica atual. A sociologia moderna trata todo o tema da ética como um corolário do “agrupamento de valor central”, a versão atualizada da *conscience collective* de Durkheim, em tese responsável por manter funcionando a precária rede de vínculos sociais entre indivíduos biologicamente egoístas. A associação é tão próxima que não corremos o risco de deixar de lado uma parte muito grande de seu conteúdo ao tratarmos os “universais éticos” como outro nome para a versão indisfarçadamente estruturalfuncionalista, antes discutida, do conceito genérico de cultura.

4) A prioridade do social sobre o individual só faria sentido – embora os defensores desse princípio metodológico na análise da cultura relutem em admiti-lo – se fosse possível ou, na realidade, imaginável haver uma sociedade sem cultura. Se as normas culturais são trazidas à luz por uma sociedade em luta pela sobrevivência, a consequência disso é que essa sociedade deve ter nascido de uma forma não cultural, na verdade, sem recursos culturais de qualquer tipo. Essa hipótese dificilmente seria considerada palatável. Uma sociedade sem cultura parece uma monstruosidade comparável à proverbial mula sem cabeça.

Assim, a ideia de que um indivíduo culturalmente padronizado é uma precondição da sociedade – da mesma forma que uma cultura baseada na sociedade é precondição de um indivíduo social – vez por outra se manifesta no pensamento dos sociólogos. Se os homens criaram a sociedade – tiveram tanto a

necessidade quanto a capacidade de fazê-lo –, devem ser dotados das qualidades fundamentais para estruturar tanto a sociedade quanto a forma como a pensam e como escolhem sua atitude em relação a ela. A cultura é tanto pré-social quanto socialmente gerada. Ao que tudo indica, do ponto de vista histórico, as duas surgiram e cresceram ao mesmo tempo e em estreita colaboração, alimentando-se e ajudando-se, cada qual exteriorizando na realidade da outra a condição para seu próprio desenvolvimento.

Quando cientistas sociais se põem a explorar a raiz comum da cultura e da sociedade, a escolha mais certa e segura é a dotação psicológica humana. A decisão de concentrar a atenção nas qualidades gerais da percepção humana é o primeiro passo de um longo caminho que leva aos sofisticados píncaros do moderno estruturalismo semiológico de Lev Vygotsky, Jean Piaget ou Claude Lévi-Strauss. O início, contudo, é modesto e realista, como numa palestra dada em 1957 por Robert Redfield:

Existe esse fenômeno da mente a que chamamos “autoconsciência”; todos os homens têm consciência de si [do self], distinguem um eu e um mim; além disso, relacionam-se com outros que também são conhecidos por si mesmos como eus [selves]. Todos os homens lançam um olhar sobre um não eu, um universo em que as pessoas se distinguem uma das outras como pessoas, e em categorias – algumas delas, como o parentesco, universais. Em situações nas quais se exige uma escolha de lealdades, todos se dispõem a sentir e pensar mais íntima e gentilmente a respeito de seus grupos imediatos do que pensam e sentem a respeito de pessoas de grupos mais remotos.⁸⁵

A ideia básica pertence à tradição vinculada a Locke e Kant. O campo em que está ancorada é aquele cultivado com diligência pela psicologia fenomenológica de Alfred Schutz ou Erwin W. Strauss. Mas o contexto teórico ainda está bem dentro dos limites tradicionais estabelecidos pela antropologia cultural americana. Pode muito bem ser que a mencionada declaração de Redfield represente o ponto mais elevado que a antropologia tradicional poderia atingir em sua busca de componentes genéricos antes que se assimilassem as realizações da fenomenologia e do estruturalismo.

5) Entre todas as qualidades da psicologia humana, em oposição à animal, uma característica em particular foi discutida por numerosos autores, em separado e em profundidade, como um dos traços mais evidentes dos seres humanos e candidato mais provável ao papel de alicerce da cultura no sentido genérico. Essa característica, objeto de tratamento preferencial, foi a capacidade humana de pensar simbolicamente; em particular, de produzir símbolos arbitrários e atribuir-lhes significados aceitos do ponto de vista coletivo. “O homem difere do cachorro – e de todas as outras criaturas – por desempenhar um papel ativo na

determinação do valor que o estímulo vocal deve ter, algo que um cão não pode fazer”, diz Leslie A. White.⁸⁶

A ideia da linguagem como característica distintiva das criaturas humanas está estabelecida em nossa tradição intelectual desde tempos imemoriais. Na história intelectual do Ocidente, remonta pelo menos a São Tomás de Aquino, e, por meio dele, a Aristóteles. Ainda assim, só há muito pouco tempo as línguas dos povos definidos como “primitivos”, até então inexploradas, foram registradas, e seu vocabulário e estrutura gramatical, investigados. O impacto foi imediato e de amplo alcance. Por uma feliz concatenação de eventos, o inventário das línguas “primitivas” teve lugar muito depois do que outros campos culturais, como formas de matrimônio e família ou implementos de trabalho; portanto, muito depois que as ideias evolucionistas – que haviam dominado o pensamento dos primeiros pesquisadores de famílias e machados de pedra exóticos – entraram em decadência, por vezes transformadas em objetos de escárnio.

Os estudiosos das línguas, portanto, ao contrário de seus predecessores, não deixaram escapar o óbvio; perceberam desde o início que, independentemente do que se possa dizer do nível relativo de desenvolvimento de uma sociedade ou de outra, suas línguas não podem ser organizadas numa escala evolutiva; não existem línguas “mais perfeitas” ou “mais primitivas” quando avaliadas pelo único critério que se pode aplicar com razoabilidade: a segurança e eficiência da transmissão de informações no contexto nativo. Talvez esse aspecto do destino histórico da etnolinguística possa explicar, em parte, por que a linguagem, ou a produção de símbolos em geral, foi desde logo aclamada, e sem resistência notável, como o cerne universal e básico da cultura humana, como seu alicerce.

A descoberta inicial do papel singular da leitura e da produção de símbolos no modo de vida caracteristicamente humano inspirou uma pesquisa cada vez mais engenhosa sobre o uso de símbolos pelos animais. A hipótese original foi submetida a um teste rigoroso, e muito pouco daquela verdade “óbvia” se manteve de pé. Grande número de características humanas do intercâmbio simbólico foi sendo descoberto em animais, e não naqueles destacados por uma comunicação intraespécie mais sofisticada, como abelhas, símios e golfinhos. A linha divisória definida e inequívoca entre o uso de símbolos por seres humanos e por animais ficou mais embaçada quando os cientistas começaram a experimentar, em vez de registrar suas observações; quando mudaram o foco de atenção do uso concreto de símbolos por parte dos animais em sua comunicação intraespécie para sua capacidade mental e psicológica de usá-los quando confrontados com uma situação de aprendizagem, com um ser humano

desempenhando o papel de parceiro situacional.

A primeira vítima desse exame mais rigoroso foi a crença já mencionada na formulação de White: de que só os seres humanos usam símbolos. Se definirmos os símbolos como “mediadores” na cadeia de comunicação, como entidades construídas de matéria diferente do que está sendo comunicado, entidades em que o conteúdo da informação é traduzido pelo emissor e a partir das quais é retraduzido pelo receptor da mensagem, então a maioria dos animais possui símbolos de uso generalizado. Ainda assim, era possível estabelecer três diferenças importantes entre o uso de símbolos por animais e por seres humanos:

1) Na relação entre o símbolo e o que é simbolizado, que pode ser “natural” ou “arbitrária”. A distinção pode ser válida num duplo sentido. Em primeiro lugar, no da presença ou ausência de algum tipo de semelhança física entre o símbolo e seu referente. Em segundo, e mais importante, na diferença entre uma situação em que determinado símbolo, mesmo sem ter a menor semelhança com seu referente, é produzido “automaticamente” numa associação causal com ele; e numa situação em que a criatura que utiliza o símbolo pode produzi-lo ou não quando seu referente ocorre, e, além disso, quando pode produzi-lo mesmo que não haja contiguidade temporal ou espacial, fisiologicamente mediada, com o referente.

2) No tipo de referente a que os símbolos se vinculam. Os símbolos podem conter informações sobre o estado “subjetivo” do organismo que os produz no momento em que estão sendo produzidos; ou podem transmitir informações a respeito de coisas e eventos “objetificáveis”, isto é, destacáveis, tanto espacial quanto cronologicamente, do organismo que os produz no momento em que são produzidos. Outra forma de dizer isso é distinguir entre o uso “frio” de símbolos, não emocional (quando é possível discutir o “fogo” sem vivenciar o medo de uma chama ou a saída de emergência), e de símbolos como componente integral, inseparável, de um padrão complexo e unificado de comportamentos emocionalmente organizados (quando o grito de “fogo” só aparece simultaneamente à fuga real). Nessa forma de se expressar, a distinção que ora discutimos parece muito próxima da primeira.

3) Na forma como o uso de símbolos é internamente estruturado. Isso diz respeito não tanto a um símbolo isolado, mas a um sistema de símbolos – o símbolo como elemento de um código que pode ser definido como uma rede padronizada de relações entre símbolos. Existem códigos, como o de três cores

dos sinais de trânsito, em que os símbolos não podem ser combinados para produzir um novo significado, e em que combinações de símbolos que deveriam ser usados em separado só podem produzir confusão (= superposição de significados incompatíveis). E existem códigos de diferentes tipos, em que uma quantidade pequena de unidades pode produzir, pela aplicação de regras de combinação, uma multiplicidade de significados quase infinita. A essa segunda qualidade, típica da linguagem humana, André Martinet deu o nome de “dupla articulação”.

O que parece distinguir a linguagem humana de formas de atividade constatadas entre os outros seres animados – que poderíamos nos sentir tentados a chamar também de “linguagem” – não é o fato de que o homem se comunique por enunciados articulados em palavras sucessivas, enquanto as produções vocais emitidas pelos animais sempre nos parecem, tanto no plano dos sentidos quanto no da forma, inalisáveis. Tudo indica, portanto, que a linguagem humana não apenas é articulada, mas duplamente articulada, articulada nos dois planos.⁸⁷

A linguagem humana deve à dupla articulação sua riqueza e flexibilidade singulares, sua capacidade de produzir, quase sem limitações técnicas, sempre novos significados, e, assim, de introduzir sempre novas distinções sutis no universo referido nos atos de comunicação.

Esses três fatores distintivos combinados são responsáveis pela sumária peculiaridade da linguagem humana em relação a todo tipo de uso de símbolos pelos animais; estes exibem seu significado, podemos dizer, aberta e imediatamente; são, em certo sentido, idênticos a seus significados, mesmo no caso de um símbolo “arbitrário” do ponto de vista de sua semelhança com o referente. A transparência e a disponibilidade imediatas do significado provêm do fato de que qualquer símbolo é unilateralmente atrelado a um, e somente um, tipo de contexto situacional; o significado do símbolo deriva de uma relação “um a um” entre um símbolo e um referente individuais.

Não é o que acontece no caso dos símbolos produzidos pelo homem, que são arbitrários (no sentido de serem indeterminados), possuidores de referentes objetificados e integrados num sistema-código. “O significado pleno da palavra”, como disse Colin Cherry em seu clássico tratado sobre a comunicação humana, “não aparece até ela ser colocada em seu contexto.”⁸⁸ Mas esse contexto não é fornecido por eventos não linguísticos, como um estado particular do organismo produtor de símbolos ou facetas de seu ambiente imediato capazes de gerar emoções. O contexto do qual o significado pode ser deduzido é feito de outras palavras – aquelas realmente presentes na vizinhança imediata da mesma cadeia de elocuições, ou as que estão presentes unicamente *in potentia* – como alternativas significativas às palavras usadas de fato.

Graças a esse novo plano de relações estruturadas, o plano linguístico stricto sensu, a comunicação humana pode dar conta não apenas de coisas ou eventos individuais, mas das relações entre eles; essas relações são os verdadeiros referentes da linguagem humana. Como Claire e W.M.S. Russell expressaram, a verdadeira linguagem (a humana) “envolve a livre combinação de símbolos limitada apenas por regras lógicas de gramática e sintaxe, as quais expressam, elas próprias, *relações entre* símbolos, e portanto simbolizam *relações entre* coisas, indivíduos e eventos”.⁸⁹

Como veremos adiante, essa capacidade única de reproduzir e produzir novas estruturas, e não a simples habilidade de introduzir intermediários simbólicos no espaço entre a consciência do evento e o evento em si, dota a linguagem humana de seu potencial gerador de cultura e a transforma no verdadeiro alicerce da cultura como fenômeno genérico. É por esse motivo que a questão do componente genérico da cultura humana – da essência *da* cultura – nos traz, de maneira inevitável, num estágio relativamente precoce de nossa investigação, ao tema da estrutura e da estruturação. Ser estruturado e ser capaz de estruturar parecem ser os núcleos gêmeos do modo de vida humano conhecido como cultura.

Esse aspecto parece ser de crucial importância para qualquer tentativa de avaliar a cultura no sentido genérico. A linguagem humana é uma mistura singular de pensamento (inteligência, de acordo com a terminologia de Piaget) e produção de símbolos. As duas atividades não são de modo algum idênticas, nem tampouco conectadas de forma inextricável. Elementos da linguagem sonora, ou fala, se desenvolveram segundo linhas diferentes a partir desses embriões de pensamento, como bem argumentou Vygotsky. Segundo ele, os sons produzidos pelos símios superiores, embora providos de significado simbólico, são singularmente inadequados para evoluir na direção da “verdadeira linguagem” por estarem invariavelmente confinados a um contexto afetivo; e emoções intensas vão de encontro à regulação inteligente do comportamento. “A correspondência íntima entre pensamento e fala, característica do homem, está ausente nos antropóides.”⁹⁰

A capacidade de produzir sons subordinada unilateralmente a alguns eventos não simbólicos é uma qualidade generalizada nos animais. Elementos incipientes de análise e síntese – os dois processos complementares do pensamento – também podem ser encontrados no comportamento de muitos animais. Mas apenas nos seres humanos, nos seres culturais, é que eles se encontram e se misturam. O puro uso de símbolos, antes de transcender o limiar da capacidade de estruturação, parece um beco sem saída; nenhuma quantidade de novos

símbolos agregada àqueles já empregados é capaz de combiná-los para constituir uma verdadeira linguagem. Parece haver de fato um abismo qualitativo entre os símbolos comuns e a linguagem humana. A estrutura, portanto, mais que o uso de símbolos, talvez seja o verdadeiro centro de gravidade da cultura como atributo universal dos seres humanos.

A conclusão final a esse respeito foi extraída por Jean Piaget: “Enquanto outros animais só podem se alterar mudando sua espécie, o homem pode transformar-se transformando o mundo, e estruturar-se construindo estruturas; e essas estruturas são dele mesmo, uma vez que não são para sempre predestinadas a partir de dentro ou de fora.”⁹¹ Assim, a peculiaridade do homem consiste em ser ele uma criatura geradora de estruturas e orientada para a estrutura. O termo “cultura” no sentido genérico representa essa excepcional capacidade. Essa é, contudo, uma declaração elíptica, a menos que se especifique o significado em que os termos “estrutura” e “estruturação” têm sido empregados.

A quantidade de livros e textos concebidos acima de tudo como debates sobre o significado preciso de “estrutura” cresce sem parar, e seria difícil para qualquer um até enumerar e classificar as definições ou regras de uso que eles propõem ou afirmam ter descoberto. Mas não é certo que o resultado desse esforço lento seja valioso o bastante para contrabalançar o tempo gasto com ele.

O termo “estrutura” fez uma rápida carreira nas décadas de 1950 e 1960, e sempre há muitos contendores ávidos por se juntar ao *cortège* de celebridades em ascensão; esse conceito elegante tende a ser sobrecarregado de significados, já que um número muito grande de fanáticos ofuscados por ouropéis tenta ampliar ou distender seu escopo, cada qual o puxando para seu lado, na tentativa de acomodar suas próprias preocupações e temas de pesquisa. Os limites da aplicação do termo, hoje difusos e contenciosos, provavelmente continuarão a flutuar ainda por algum tempo, antes que surja alguma coisa parecida com um *consensus omnium*. O que vem a seguir é, portanto, nada mais que outra tentativa de análise fenomenológica do termo, tal como é entendido no pensamento moderno; uma tentativa de extrair o cerne da intenção constitutiva, necessária, do invólucro do incidental e do mutável.

Em 1968, Raymond Boudon, lançando um olhar cauteloso sobre a enxurrada de autodenominados estruturalistas, publicou uma apurada análise sobre os diferentes usos e abusos do termo sob o título sintomático de “Para que serve a noção de estrutura?”,⁹² querendo dizer, pode-se imaginar, que a noção nem sempre serve a uma causa justa. Boudon argumenta que essa palavra, em seu emprego atual, é ao mesmo tempo membro de uma família de sinônimos, e portanto redundante, e um título cumulativo para uma família de homônimos, e,

por conseguinte, geral demais para especificar algum contexto preciso. Seu visível ressentimento em relação a essa palavra superexplorada, expresso em particular na declaração introdutória das intenções do autor, não impede que ele se reconcilie com o conceito e, na verdade, ofereça ao leitor uma revisão exemplar, ordenada e sistemática de um conjunto selecionado de estruturas cientificamente formuladas. Ainda é sua crença, e o princípio declarado de todo o livro, que a palavra, quando colocada nos dois ambientes contextuais mencionados, significa duas coisas que nada têm em comum além do nome.

Como sinônimo de muitas outras palavras mais bem-estabelecidas, “estrutura” significa apenas “ser sistêmico” (em oposição a “ser um agregado”), ou “ser organizado” (como algo distinto de “ser desordenado”). Ela é usada “para sublinhar o caráter sistemático de um objeto”. Como nome de família para um conjunto de homônimos, “estrutura” como tal dificilmente tem um significado que se possa descrever; a palavra é usada por vários cientistas para denominar suas teorias sobre o objeto que investigam; modelos hipotético-dedutivos de determinada parte da realidade, consistindo, acima de tudo, em pressupostos axiomáticos e regras de transformação. Nesse caso, “estrutura” é uma noção quase tão ampla quanto “teoria”.

O significado mais específico de uma estrutura particular, não a estrutura como tal (ou seja, estrutura de parentesco ou estrutura gramatical), “somente de forma indireta resulta da análise de um material particular”. Ora, Boudon escolheu discutir “estrutura” em seu primeiro contexto em termos de “definição intencional”, e, no segundo, em termos de “definição efetiva”.⁹³ O motivo pelo qual fez isso não está muito claro. Talvez tenha decidido, de início, definir estrutura, mas, pensando melhor, realizou um esplêndido estudo do que as entidades estruturadas realmente são; permaneceu, contudo, o arcabouço conceitual original, ofuscando a mensagem mais importante do livro.

O que Boudon distingue como dois tipos de definições são de fato dois estágios sucessivos na formulação da estrutura; em geral descobrimos primeiro o caráter sistêmico, ou seja, estruturado, do objeto de estudo, e depois tentamos formular as regularidades reais que justificaram nossa impressão original. Nos dois estágios, a “definição” ou, mais precisamente, nossa compreensão das condições em que temos permissão para aplicar o termo “estrutura” permanece amplamente a mesma. Adiante tentaremos enumerar tais condições. Sem entrar em detalhes neste estágio, presumimos no momento que todos concordamos sobre o que queremos dizer ao usarmos a palavra “estrutura”, como (em sentido geral) antônimo de “desordem”. Nesse sentido amplo, podemos dizer que a cultura como qualidade genérica, como atributo universal da espécie humana, na

condição que a distingue de todas as outras espécies animais, é a capacidade de impor ao mundo novas estruturas.

Não importa o que possamos dizer a respeito da diferença entre um estado estruturado e um estado desordenado, o conjunto de estados ordenados é sempre menos numeroso que o de todos os estados desordenados possíveis. A estrutura, portanto, é um estado menos provável que a desordem. Outra maneira de dizer isso é afirmar que estrutura sempre significa limitação de possibilidades. A limitação pode ser atingida dividindo-se uma ampla categoria de elementos indiferenciados numa série de subcategorias diferentes umas das outras em termos da probabilidade de ocorrência.

Do ponto de vista biológico, todas as mulheres num amplo conjunto de faixas etárias estão aptas a ser parceiras sexuais. Divididas em mães, irmãs, filhas do tio materno etc., discriminadas em termos de sua aceitabilidade para a relação sexual, o conjunto de acasalamientos possíveis sofre uma redução sensível. Fisicamente, a temperatura do meio ambiente humano oscila no interior de uma ampla gama de valores prováveis. Ao se introduzirem artefatos mediadores entre o corpo humano e o ambiente natural (paredes, roupas etc.), a variação concreta nas vizinhanças imediatas do corpo é mais uma vez reduzida de forma drástica. Em termos fisiológicos, as probabilidades de possíveis resultados de um duelo entre dois animais (um dos quais *homo*) são determinadas por fatores que estão além do controle dos combatentes (destreza muscular, presas, garras); quando um dos adversários altera a capacidade de seu equipamento natural, ou do equipamento de seu inimigo, inserindo artefatos mediadores no processo da luta, as probabilidades relativas dos vários resultados são alteradas.

Esses três exemplos representam três formas alternativas de “estruturação”: a) diferenciando os significados atribuídos a várias partes do ambiente; b) introduzindo regularidade num ambiente de outro modo errático e menos previsível; c) manipulando a distribuição de probabilidades para fazer com que a situação “tenda” em favor de um dos lados envolvidos. Todos três constituem os processos principais e universais, de fato, a essência da cultura humana. É fácil perceber que os três, embora em diferentes proporções, implicam a participação de dois tipos de padrão (significando, neste contexto, apenas regularidades): a) padrões que relacionam estados específicos do ambiente a “pós-estados” do organismo humano (os estados do ambiente sendo insumos, e os “pós-estados” do organismo, o produto do ser humano como uma “caixa-preta” cibernética); b) padrões que relacionam estados específicos do organismo humano a “pós-estados” específicos do ambiente (insumos e produtos trocando de lugar, com os ambientes no papel de “caixa-preta”). O processo cultural de estruturar o

universo de possibilidades abstratas é, portanto, subdividido em duas estruturas interrelacionadas: a) a do comportamento humano e b) a do ambiente humano.

Nesse sentido, podemos conceber o processo cultural como extensão ou subcategoria de uma relação de adaptação muito mais geral, em que se inserem todos os organismos vivos e – na outra extremidade da evolução biológico-cultural – mecanismos autorregulados feitos pelo homem; em suma, todos os “sistemas abertos”, ou seja, incapazes de sobreviver sem algum insumo de energia e/ou informação proveniente da parte do universo que se encontra além de seus limites.

Segundo Piaget, esse processo de adaptação, forçosamente iniciado pelo ciclo de vida do sistema aberto, consistia numa relação bifacetada de assimilação e acomodação.⁹⁴ A primeira é o aspecto externo da adaptação; vários elementos do ambiente são assimilados pelo sujeito, seja do ponto de vista energético, seja informativo, ou ambos. O segundo é o aspecto interno da mesma relação: a estrutura intrínseca do próprio sistema passa por constantes modificações necessárias para que se perpetue o intercâmbio. A adaptação é atingida se, e apenas se, a assimilação e a acomodação forem reciprocamente equilibradas; ou melhor, adaptação é o equilíbrio de assimilação e acomodação.

Ora, descrevemos adaptação em termos amplos o suficiente para dar conta dos dois fatores, em geral muito diferenciados – corpo e mente. A adaptação, assim como suas duas facetas – caso seja descrita nos termos acima, e enquanto suas definições forem mantidas dentro do universo de significados que esses termos sustentam – não é “corporal” nem “mental”. O que em outros contextos se descreve como corporal ou mental pode ser apresentado como duas formas ou aplicações correlatas da adaptação, mantendo, contudo, uma estrutura idêntica; do ponto de vista da definição, como dois reflexos de uma só estrutura, impressos em dois tipos diferentes de veículo.

É difícil conceber de que maneira processos mentais como pensamento ou inteligência poderiam ser definidos senão pela indicação de estruturas e suas transformações. Usar a “mente” como explicação do comportamento de um sistema parece constituir um erro lógico, de vez que, como afirmou Anatol Rapoport, “mente” é apenas um nome inventado para distinguir a classe das coisas que se “comportam” ou que “realizam ações” daquelas que somente “participam de eventos”. Rapoport indica a “plasticidade da reação, a capacidade de modificar a resposta a um dado estímulo” como sintomas reconhecíveis da “inteligência”;⁹⁵ em outras palavras, a única coisa que podemos afirmar razoavelmente sobre o conceito de “inteligência” é que ele pode ser aplicado

sempre que os sintomas acima estejam mesmo presentes.

De modo similar, segundo o clássico estudo de A.M. Turing, a menos que possamos definir os processos mentais de uma forma que nos obrigue a concordar com a afirmação de que a única maneira de se ter certeza de que uma máquina pensa é ser essa máquina e sentir-se pensando, a única forma alternativa de resolver o problema da “máquina pensante” é testar seu desempenho numa situação que se possa, em geral, descrever como exigindo um comportamento inteligente.⁹⁶

A noção genérica de cultura, portanto, foi cunhada para superar a persistente oposição filosófica entre espiritual e real, pensamento e matéria, corpo e mente. O único componente necessário e insubstituível do conceito é o processo de estruturação, com seus resultados objetificados – as estruturas produzidas pelo homem.

A contínua e infundável atividade da estruturação constitui o cerne da práxis humana, o modo humano de ser e estar no mundo. Para tocar em frente essa existência ativa, o homem recebe dois instrumentos essenciais – *manus et lingua*, como disse são Tomás de Aquino; instrumentos e linguagem, segundo a tradição marxiana. Com esses dois implementos, o homem maneja – pela estruturação – a si mesmo e ao mundo em que vive. Esse “manuseio” consiste em extrair energia e gerar informação.

Os dois componentes do modo humano de existência tendem a ser percebidos de diferentes maneiras. A energia é aquilo de que o homem necessita; ao satisfazer essa necessidade, ele é dependente de forças que não estão inteiramente sob seu controle. Esse estado de dependência é percebido pelo homem como ser um objeto, ser exposto a uma manipulação que ele não pode evitar por não poder sobreviver a não ser se submetendo às condições que essa dependência lhe impõe. Ele vivencia a informação como algo que deseja; ao gerá-la, submete à sua vontade forças até então elementares e descontroladas. Esse estado de criação é por ele percebido como estar no sujeito, como algo que expõe o mundo à sua manipulação. Daí a contínua persistência, no pensamento humano, do mundo caracterizado pela multidenominada dicotomia espírito e matéria, mente e corpo; e a invariável tendência a associar aquele com liberdade e este com servidão.

A cultura é um esforço perpétuo para superar e remover essa dicotomia. Criatividade e dependência são dois aspectos indispensáveis da existência humana, não apenas condicionando-se, mas sustentando-se mutuamente; não se pode transcendê-los de forma conclusiva – eles só superam sua própria antinomia recriando-a e reconstruindo o ambiente do qual ela foi gerada. A

agonia da cultura, portanto, está fadada a uma eterna continuidade; no mesmo sentido, o homem, uma vez dotado da capacidade de cultura, está fadado a explorar, a sentir-se insatisfeito com seu mundo, a destruir e a criar.