

Cultura, culturas, educação, educações ***anotações provisórias***

Carlos Rodrigues Brandão

Em inúmeros textos teóricos e etnográficos de todo o período que vai dos primórdios da antropologia até pelo menos final dos anos 50, uma referência aos relacionamentos entre a cultura estabelecida e os processos sociais de socialização, de endo-transmissão de saberes e de valores entre gerações, está sempre em questão.

Eles queriam dizer o que esquecemos mais tarde, em boa medida: existe uma dimensão da antropologia que deveria estar voltada para a compreensão de processos culturais de socialização, de endo e de exo-transmissão de práticas de produção, de gramaticais sociais, de outras dimensões do fazer, do sentir, do avaliar e do saber. Da educação, enfim, mesmo quando não da “educação institucionalmente agenciada” e seu lugar preferencial: a escola, em sua versão ocidental, da Grécia, pelo menos, até nós.

O fato é que de então em diante, toda uma dimensão intersubjetiva posta em marcha por diferentes alternativas, estratégias, repertórios e sistemas de trocas de saberes, de culturas surpreendidas no processo de suas transações cotidianas da educação. Isto é de processos culturais de recriação das condições vivência atual e de sobrevivência da própria cultura, realizados dentro e fora do grupos domésticos, através de relações motivadas pelo eixo essencial da pedagogia: saber/não-saber/ensinar/aprender.

Este fascinante momento múltiplo em que a sociedade põe a nu a face ao mesmo tempo mais inocente e mais crucial de si mesma, acabou sendo deixada aos cuidados da psicologia e das ciências afins, inclusive a pedagogia. A face onde importa mais o rito do processo do aprender (como o que acontece na sala-de-aulas ou nos aprendizados de um grupos de adolescentes em jornada de caça junto aos adultos da tribo), do que o processo do rito após a evidência do saber afinal adquirido e actancialmente demonstrado (como na cerimônia tribal de passagem de uma geração de guerreiros xavante, ou em um “baile de formatura” de mais uma turma de novos médicos em Goiânia.

O rosto generoso das trocas de afetos e saberes, de conflitos e de alianças, de negociações, afinal, entre pessoas situadas no lado docente e outras situadas no lado discente, e pensado e vivido como o drama cultural da reciprocidade da própria múltipla metáfora da vida social, transmitida de pessoa a pessoa, de grupo humano a grupo humano, de instituição a pessoa ou a grupo, como visão de mundo, como filosofia do destino, como ética das relações, como feixes de ciências,

como o tecido gracioso de suas artes, ou ainda como os mistérios, as crenças, os saberes esotéricos e exotéricos de suas religiões, de suas espiritualidades, das artes xamânicas de feitiçaria e magia. Mas também - e a cada dia mais e mais em nossas universidades - o ensino das artimanhas de gerenciamento de negociações da economia da empresa e do poder, assim como de todo o repertório diferenciado das múltiplas tecnologias do trabalho, do amor e do lazer.

Por muito tempo e por toda a parte crianças e jovens interessaram aos antropólogos enquanto atores preferenciais de alguns ritos de passagem. Ritos cujas cerimônias de iniciação costumam ser criteriosamente descritos, envolvendo então seja jovens guerreiros de povos indígenas, seja as moças *iaôs* do candomblé, dentro de uma etnografia onde importa mais o próprio momento do rito que torna visível e celebra a pessoa ou a geração de pessoas que estão “ali” e estão vivendo aquilo por afinal foram “educadas” e acabaram sendo reconhecidas como transformadas de uma categorias de ator social em outra.

Pessoas tornadas “outras” através de um processo de transformação do sujeito e da identidade social, através da aquisição de conhecimentos, de habilidades e de uma reconhecida maturidade relativa, culturalmente avaliada pelos adultos, educadores, co-destinatários ou juizes dos efeitos sociais da própria educação.

2^a. Relacionar isto com as pesquisas originais de Margareth Mead, de Ruth Benedict e de toda a linha antiga de *cultura e personalidade*. Quais as razões e quais os descaminhos pelos quais uma escola predominantemente norte-americana, lançada como porta e ponto de diálogo entre a sociologia, a psicologia (psicanálise incluída) e a antropologia, foi praticamente esquecida de todos os lados de suas antigas fronteiras, quando parecia abrir caminhos de entendimento tão promissores? Falo dela e indico bibliografia adiante

3^a. Lembrar que esta é uma herança de Boas, meio perdida pelo caminho, e que pode e deve ser revisitada. Verificar como em quase todos os artigos apresentados na mesa-redonda: *antropologia e educação – interfaces do ensino e da pesquisa*, realizada no DECISAE da Faculdade de Educação da UNICAMP em 1996, e depois publicados no número 43 dos *Cadernos do CEDES*, em 1997, uma referência a Boas está sempre presente.

4^a. Pelo que eu tenho visto, tanto nos estudos sobre pesquisa qualitativa na educação quanto nos textos de uma antropologia da educação, ainda se está muito preso a uma “etnografia da escola”. Isto talvez esteja sendo devido ao fato de que um número grande e promissor de profissionais ligados à pedagogia está descobrindo a abordagem antropológica, através de seus encontros com os estilos qualitativos de pesquisa e as abordagens “micro” da antropologia, enquanto um

número ainda muito pequeno e quase envergonhado de antropólogos descobre a educação como um campo importante de estudo e pesquisa.

5^a. Traduzido de forma algo mais operativa, Parece haver o seguinte:

a) de parte do pessoal de educação, há uma descoberta da escola como lugar de cultura, como eixo-feixe de símbolos, como cenário aberto à pesquisa de interações significativas entre pessoas e entre pessoas e instituições, dentro e fora de marcos restritamente pedagógicos, ou propriamente pedagógicos, mas olhados agora fora e além do formalismo curricular da prática pedagógica; b) uma descoberta conseqüente de processos e sistemas simbólicos revisitados desde o lugar da cultura, etc, o que sugere uma produção fecunda e recente de artigos e de livros a respeito do cotidiano da escola; c) uma equivalente e recente massa quase exagerada de artigos e de livros sobre as “metodologias qualitativas na educação”, em maioria dirigidas a uma investigação dirigida ao cotidiano escolar e, mais recentemente ainda, a dimensões de auto-imagens, versões-de-si-mesma ou de identidade dos sujeitos da educação, especialmente professoras e professores; d) de parte do pessoal da antropologia, uma tentativa ainda muito tímida de pensar o lugar e a dinâmica da cultura na educação e no lugar-escola como um cenário privilegiado do processo cotidiano da cultura. Uma abordagem fecunda, mas que também parece redundar em estudos e interpretações incipientes, tomando, de novo a escola e seu cotidiano cultural um como um micro-eixo, mais ou menos como o convento, a prisão e o manicômio em Goffman.

6^a. Ora, o que eu estou defendendo aqui é a possibilidade de saltarmos da “etnografia da escola” para uma “antropologia da educação”. Faço aqui um paralelo entre os estudos sociais da educação e os estudos da religião.

As minhas perguntas são as seguintes: porque que é que desde há muitos anos e, mais ainda, hoje em dia, há uma quantidade tão significativamente grande e crescente de historiadores, de antropólogos, de sociólogos e de filósofos tão interessados no estudo do fenômeno religioso? Porque será que se multiplicam, por toda a parte, os encontros, simpósios e congressos ao redor da religião, envolvendo uma qualidade tão rica de pesquisadores e de outras pessoas fortemente interessadas? E porque será que, em contra-partida, é tão pequeno o número de cientistas sociais e de pensadores da filosofia entre nós, de fato interessados no estudo da educação, se ela é tão importante e se o reconhecimento de sua importância apenas ganha a cada dia mais partidários? Porque é que afora o pequeno círculo restrito das pessoas sempre motivadas pelo estudo de alguma dimensão do “fenômeno pedagógico”, a educação atrai tão pouca gente, especialmente entre os novos cientistas sociais?

Arrisco respostas.

Uma delas seria o fato de que o campo da educação fechou demais o círculo das suas questões. Tornou-as técnicas demais, especializadas e subdivididas demais. Fechadas sobre si-mesmas demais. Dou um exemplo radical e espero que ele seja fecundo. Ninguém de nós pode ignorar o imenso poder de criadora-de-identidades atribuído à educação. Acaso, em seu sentido mais amplo, mais generoso, que outra “coisa” ela é senão isto? No entanto esta dimensão da metáfora do destino da pessoa parece ser muito mais marcado e muito mais atraente na religião do que na educação. Eu ousou mesmo dizer que pelo menos do ponto de vista da antropologia aqui no Brasil, existem mais estudos – e vários deles muito bons - sobre o candomblé, enquanto um atribuidor de identidades culturais e um formador de tipos de atores religiosos, do que a respeito da educação.

Talvez seja porque de algum modo ou de muitos, esta dimensão (a relação entre uma “agência de símbolos e de significados” e a atribuição socializadora de identidades sociais) e outras dimensões intrigantes e atraentes (além de serem também importantes) estão sempre sendo descobertas no domínio da religião e apenas em situações muito especiais, no da educação. Tal como a educação, a religião é um território de rotinas e de celebrações, mas talvez a diferença esteja em que a religião celebra ritualmente as suas rotinas, enquanto a educação rotiniza até as suas celebrações. Daí porque é sempre necessária uma alta dose de imaginação para se fazer uma pesquisa e se escrever um texto denso e de fato absorvente (no sentido Geertz da palavra) a respeito do cotidiano escolar.

Uma outra possível resposta.

Olhada “em”, a religião é um fascinante campo de intercomunicação e de intercâmbio entre pessoas e entre “as pessoas e os seus símbolos”, assim como de criação e de recriação de fatos sociais e de metáforas culturais, sempre muito rico, muito denso e muito imprevisível. Pois até em um sistema religioso ancestral e aparentemente arcaico, onde parece que tudo o que havia para acontecer já aconteceu, na verdade, como na “briga de galos balinesa”, tudo está sempre acontecendo. Até mesmo o que parece ser mais materialmente “econômico” ou mais previsivelmente “político” na religião, parece estar sempre envolto no poder fascinante do rito, do imprevisto, do mito, da magia e do milagre. Enquanto, ao contrário, no previsível campo das relações sociais da educação, toda a metáfora se reduz à lógica, todo o rito à rotina e todo o imaginário a alguma forma enquadrada de ideologia.

Olhada “entre”, a religião insiste em ser um campo aberto de e a interações, a inter-locuções entre ele mesmo (o propriamente religioso) a tudo o mais (da economia do país à sexualidade das adolescentes). Mesmo quando considerada desde um sistema confessional muito fechado, muito “fundamentalista”, como o caso de algumas denominações confessionais do pentecostalismo, por oposição ao candomblé ou ao catolicismo, por exemplo, a interpretação da religião obriga a

estender o olhar às “tramas e teias” tecidas dentro de seu mundo e entretecidas com as de alguns, vários ou todos os de outros campos da vida social e da metáfora cultural.

Assim, tal como tem acontecido hoje em dia no terreno da questão ambiental e nos estudos mais teóricos da ecologia, onde a cada vez mais os mais diversos tipos de especialistas são chamados a um diálogo dentro de uma fecunda espécie de terra-de-todos-e-de-ninguém, também no caso dos estudos sobre a religião, nós nos multiplicamos para nos entender. Para nos entendermos uns aos outros e para compreendermos juntos, a partir de nossas diferenças, a complexidade das questões intermináveis da “questão religiosa”.

Se a pedagogia é uma ecologia da pessoa humana (e está é a minha visão dela), por mais razões o seu campo de campo de teorias, de práticas e de metodologias não deveria ser, de igual maneira, aberto e múltiplo? O estreito psicologismo por onde ela tem sido conduzida até aqui não deveria ser bastante repensado?

Pois aos olhos de um antropólogo quase nada existe entre nós de mais fechado sobre si-mesma, do que a educação. A prova disto é a ainda imensa dificuldade que temos em compreender tanto o jogo-rito das interações sociais e simbólicas ente os múltiplos atores-da-escola, quanto em interpretar a intimidade e o alcance dos relacionamentos culturais entre a escola-e-a-educação e todo o amplo, vasto mundo humano ao seu redor. A começar pela própria comunidade cotidiana onde a escola está inserida: territorialmente, socialmente, historicamente e metaforicamente. Quem são as crianças-da-escola quando não estão nelas ... e nem nos laboratórios? E o que são as professoras e com que sonham fora da sala-de-aulas e para além da escola.

Pois os sujeitos da religião podem ser sacerdotes e profetas, magos e feiticeiros, honestos e ladrões, hétero e homossexuais, salvadores do mundo e buscadores de si-mesmos, teólogos, poetas e alucinados, conservadores e anarquistas, humanos e deuses, enquanto os sujeitos da educação podem ser apenas, o tempo ... educadores-e-educandos, professores-e-alunos, supervisores-e-diretores. Como se a identidade da função de quem está na escola, de um lado ou do outro, recobrisse a totalidade do ser e da metáfora da pessoa que ali está por um momento. Nem que este momento seja quase todos os dias do cotidiano e quase todos os meses de toda a vida¹.

¹ Dei até aqui o exemplo da *religião*, mas pelo menos do ponto de vista da antropologia, poderia haver dado o da saúde. De fato, feitas as contas, existem muito mais bons estudos a respeito de questões de saúde no Brasil do que a respeito da educação. Tal como a religião, os nossos olhos a saúde se abre como um amplo e denso campo de diferenças e de alternativas a múltiplos olhares. Eles vão desde toda uma ampla gama de pesquisas a respeito das “medicinas populares” e dos diferentes “olhares culturais sobre o corpo”, até a análise crítica de políticas oficiais de saúde no País. Dou o meu próprio exemplo. Sempre estive muito interessado em educação e muito pouco em questões de saúde (inclusive a minha). Pois em todos os meus 23 anos de trabalho na UNICAMP, estive às voltas com

7^a Em outras palavras, eu estava sugerindo uma espécie de passagem do “cotidiano da escola” para “a educação do cotidiano”. Isto significaria abrir as portas da escola, da sala de aulas e ir compreender os mundos circunvizinhos, antagônicos, próximos e remotos onde estão, vivem e convivem com suas culturas do cotidiano os sujeitos da escola. E trazer para o campo da educação todas as interligações possíveis com todos os outros eixos internos e exteriores das “tramas e teias” da pessoa, da sociedade e da cultura.

8^a. Em síntese, estou fazendo a seguinte avaliação. Parece que entre nós, envolvidos com a educação, ela se constitui como uma espécie de super-entidade que se basta a si mesma. Isto apesar de toda a atenção voltada cada dia mais, afortunadamente, para as interações socioculturais da escola e entre a escola e os seus mundos. Parece mesmo que há uma leitura-Goffman da escola e da educação. Quase se constitui a Educação-como-sistema e a escola-como-cenário, como espaços e situações absolutas. A escola quase toma a feição de uma “instituição total” no sentido dado por Erwin Goffman a isto.

9^a. E, no entanto, toda uma tradição original e muito fecunda dos estudos de socialização, etc, na Antropologia vêm de um outro ângulo. Vêm de considerar como diferentes campos cotidianos da vida cultural são cenários de fecundas situações de socialização, de educação mesmo, em um sentido amplo e informal.

10^a. Este seria o momento de lembrar aqui algumas de minhas pesquisas vividas entre pequenas equipes de estudantes, como *A reprodução do saber*²; dentro da tradicional solidão do antropólogo, como em *Os mestres da folga e da folia*³, e de *O trabalho de saber*

11^a. Ora, o que eu pretendo trazer aqui são algumas idéias a respeito de como a cultura, entre idas e vindas, entre avanços e recuos, tem sido pensada e problematizada entre antropólogos hoje em dia. Em um segundo momento, o que eu pretendo é pensar a cultura voltada para a educação, ou seja, restabelecer uma margem de fronteira, uma verdadeira inclusão, interação, mais do que apenas

pelo menos seis orientandas e orientandos de mestrado em antropologia pesquisando questões culturais da saúde. E nenhum no campo da educação, por mais que eu tenha incentivado alguns.

2 Trata-se de uma pesquisa a várias mãos, realizada nos começos dos anos 80, com alunas e alunos de graduação em Ciências Sociais de meus cursos na UNICAMP. Algumas delas são hoje doutoras e minhas companheiras de trabalho no Departamento de Antropologia. Este trabalho, editado provisoriamente em cópias xerox, e em dois volumes, está sendo preparado agora para uma edição em livro. Esperemos que um dia saia.

3 Em algum dia publicado em *Casa de Escola – cultura camponesa e educação rural*, 1984, Papyrus, Campinas.

fronteira, entre *cultura-e-educação*. Finalmente, em um terceiro momento eu pretendo fazer uma pequena crítica aos limites da maneira como a questão das relações entre *educação-e-cultura* tem sido colocada entre nós. É quando eu vou pensar se não seria possível pensarmos em criar entre nós uma tradição de uma *antropologia da educação*, de corpo inteiro e sem disfarces. De pensarmos se seria válida uma *pedagogia interpretativa*, no marco das teorias de Bruner, Gardner, apud Geertz e outros e outros. Se não seria necessário passarmos de uma vez de uma etnografia da sala de aula e de uma etnografia do cotidiano da escola (necessárias, indispensáveis mesmo, mas apenas um plano em outros vários), para uma verdadeira antropologia da educação.

12^a. Devo dizer que estas idéias são muito novas para mim mesmo. Estão ainda em “estado de aprendiz”. Estão ainda em rascunho. Estão, como dizíamos lá em Goiás, antigamente: “em linguagem de cozinha”.

13^a. Meus primeiros contatos mais fecundos com este eixo: *cultura-e-educação* foram vividos no Rio de Janeiro, na aurora da “década dos sessenta”, apenas dois anos antes do “golpe militar” e logo após o meu ingresso na *Juventude Universitária Católica* e, dois anos mais tarde, na *Equipe de Animação Popular do Movimento de Educação de Base*.

Foi “naquele tempo” que pela primeira vez entre nós, de uma maneira muito marcada, começamos a pensar a história e a sociedade (brasileiras, latino-americanas e outras) trazendo a “questão” e a “idéia de cultura” para dentro dos debates. Há estudos demais sobre o assunto, alguns muito bons e não se trata de voltar a eles. E mão apenas ao redor de Paulo Freire.

Lembro que o *Movimento de Educação de Base* contrata para a sua equipe nacional, pedagogos e psicólogos (na verdade, uma psicóloga), mas também um filósofo, dois sociólogos e, pasmem, um antropólogo. Antes de as idéias de Paulo Freire serem efetivamente disseminadas entre nós, o MEB fazia traduzir o: *o conceito de cultura*, de Leslie White. Estarei utilizando a seguir uma de definição de cultura de seu texto⁴

14^a. Vale a pena um lembrete. Escrevi nele seguidas vezes em meus textos antigos a respeito de educação popular. É o seguinte: aquilo a que muitos de nós

4 Trata-se de ***O Conceito de Cultura***, publicado originalmente em *American Anthropologist*. 61(2) de abril de 1959. Foi traduzido e publicado no *Educação e Ciências Sociais*, ano 5, 8 (14), junho 1960, páginas 18 a 56. Foi republicado, com menções e agradecimentos aos tradutores e editores originais, pelo MEB, se não me engano, em 1962 (na versão MEB não consta a data), com dizeres da folha de rosto que bem sugerem a tenção desde então dada às relações *educação-e-cultura* em um dos primeiros movimentos nacionais de cultura popular: *esta apostila é a primeira da série B., que reunirá trabalhos sobre Cultura e Educação. Nela encontraremos uma visão científica de Cultura. Em outro estudo abordaremos o mesmo assunto, sob o ponto de vista filosófico.*

nos sentíamos relacionados, através de um “engajamento”, de um “compromisso político”, era com uma – ou algumas – teoria e prática de *cultura popular*. O que criávamos, dentro e fora dos círculos acadêmicos, dentro e fora do “movimento universitário”, eram *movimentos de cultura popular*. Esta era, inclusive, a fórmula de pensamento e ação aglutinadora que tínhamos entre nós. Tratava-se da “fazer cultura popular” (naquele tempo não era usual a fórmula: “praticar” isto ou aquilo).

Havia um projeto global de “ação política”. Em suas versões mais propriamente “transformadoras de processos e de estruturas” ou, no limite, mais “revolucionárias” (esta candente palavra tinha, claro, várias significações entre nós) era considerado que uma ação política realizava-se necessariamente em várias “frentes de luta”: a operária” (a “luta sindical” era uma de suas feições), a agrícola (idem), a econômica, a universitária (longa “batalhas” em prol de uma “reforma universitária” e, entre elas, costurando algumas, pretendendo em alguns momentos atravessar todas elas a ... cultural.

“Arte Popular”: poesia para o povo (bem mais do que “do povo”), cinema popular, teatro popular, eram alguns dos seus campos de realização. Estas eram tarefas previstas para os *movimentos de cultura popular (MCPs)*, de que os *centros populares de cultura (CPCs)* e o próprio *Movimento de Educação de Base (MEB)* após o famoso *Encontro Nacional de Cultura Popular*, celebrado no Recife em 1962 (conferir nome e data).

Mas uma “alfabetização popular”, nos círculos ao redor de Paulo Freire, assim como nos movimentos então surgidos sob o patrocínio da Igreja Católica, desde logo constitui-se como um dos componentes mais orgânicos (a palavra “orgânico” era rara naquele tempo) de projetos e de movimentos de *cultura popular*.

Claro, este era o sentido evidente em que todos nós nos sentíamos “fazendo cultura popular”, como uma “tarefa política” vigorosa e, não raro, nunca muito clara, nunca muito seguramente, sustentada por uma “visão ideológica do processo”. Fazia-se “arte popular” ou fazia-se o que apenas anos mais tarde veio a tomar o nome de *educação popular*, como modalidades de algo que a tudo envolvia: *cultura popular*⁵

5 Nada melhor do que o conjunto original de textos da época, e de logo depois, reunidos por Osmar Fávero em *Cultura popular, educação popular – memória dos anos 60*. Editada pela GRAAL, do Rio de Janeiro, em 1983. Uma nova edição está sendo pensada para uma série a ser lançada pela SULINA a partir de 2000: *cultura e educação popular 40 anos depois*.

A cultura, as culturas

Em algum lugar do *Realidade Mental, Mundos Possíveis*⁶, Jerome Bluner lembra alguém que sugere que a missão da filosofia: “é ajudar a mosca a sair de dentro da garrafa”.

E o que é a garrafa? A vida – humana e outras – e os seus mistérios e perigos, de que a mosca metafórica e seus mapas mentais e caminhos seria a cultura e o sujeito da cultura? Ou seria a própria garrafa a cultura e a filosofia, contida nela e nela aprisionada, como a mosca, um entre outros programas de mapeamento em direção à saída? Mas, do quê, pra quê, porque?

Mas logo nas primeiras linhas do *prefácio* de *As Palavras e as Coisas* Michel Foucault anuncia ao leitor, de saída, que a idéia de seu livro nasceu da leitura de um escrito de Jorge Luis Borges. Deixemos que ele diga.

Este livro nasceu de um texto de Borges. Do riso que, com sua leitura, perturba todas as familiaridades do pensamento – do nosso: daquele que nossa idade e nossa geografia -, abalando todas as superfícies ordenadas e todos os planos que tornam sensata para nós a profusão dos seres, fazendo vacilar e inquietando, por muito tempo, nossa prática milenar do Mesmo e do Outro. Esse texto cita “uma certa enciclopédia chinesa” onde será escrito que “os animais se dividem em: a) os pertencentes ao imperador, b) embalsamados, c) domesticados, d) leitões, e) sereias, f) fabulosos, g) cães em liberdade, h) incluídos na presente classificação, i) que se agitam como loucos, j) inumeráveis, k) desenhados com um pincel muito fino de pêlo de camelo, l) et cetera, m) que acabam de quebrar a bilha, n) que de longe parecem moscas”⁷

Eis uma enciclopédia que dá o que pensar. Qualquer um de nós, mais ou menos acostumado a pensar que pensa dentro da lógica do “pensamento ocidental”, não deixará de ficar espantado. Se o texto é mais uma criação surrealista deste notável especialista no assunto, que é Jorge Luis Borges, tudo bem. Que assim seja lido. E, de fato eu recomendo que se possível toda a sua obra seja lida porque qualquer pessoa que goste de fazer perguntas, de buscar respostas múltiplas e de se maravilhar. Mas, e se uma tal enciclopédia existiu de verdade em algum tempo, na China? Seria possível imaginar que de fato um cientista ou uma equipe de sábios do Oriente pudessem estabelecer uma tal classificação? Não por fazer esta pergunta óbvia, mas por fazer uma outra, às avessas, ele acabou escrevendo um dos livros

6 1998. Artes Médicas, Porto Alegre, não me perguntem a página, não anotei quando li e lembro de memória a passagem.

7 Michel Foucault, ***As Palavras e as Coisas***. Saiu uma nova edição pela Martins Fontes, gora em 1999. Está na página IX, no primeiro parágrafo.

mais importantes a respeito de um outro tipo de pensamento: o nosso, ocidental. Afinal, porque o da “enciclopédia chinesa” parece uma fantasia surrealista e os nossos - os da biologia oficial, da zoologia, da epistemologia – sugere serem tão confiáveis, lógicos e bem fundamentados? Mas ... fundados em que?

A pergunta às avessas poderia ser assim: “já que podemos pensar tudo, já que podemos imaginar qualquer coisa, de qualquer maneira, porque só pensamos assim? Porque, em questões tanto “teóricas” (mas, o que é “isto”?) quanto em questões “práticas” E “isto”?) estabelecemos que certos modos de pensar, que certas deduções, que certas classificações são lógicas, são corretas e são confiáveis (pelo menos por algum tempo, até quando alguém venha provar que não), enquanto outras são ilógicas, são erradas e não confiáveis?

Porque, afinal, estabelecer a classificação das disciplinas de uma “grade curricular” para crianças assim: “português, matemática, geografia, história, ciências naturais, educação física”? E, não, assim: poesia, astronomia, amor-à-natureza, cultura dos povos de antes e de agora, aprimoramento dos sentidos e dos sentimentos”? Porque não? Outros povos devem ter tentado e talvez suas crianças tenham sido mais felizes do que as nossas.

Mas o que importa por agora é que, de uma maneira ou de outra, com apoio na ciência, na religião, na arte ou no imaginário que entreteça isto e mais alguma coisa, estamos sempre ordenando o nosso mundo. Melhor ... os nossos mundos. Melhor ainda: os nossos mundos pessoais, sociais, naturais, ou os inter-mundos em que eles se encontram e integram, tal como eles nos aparecem como fenômenos. Como realidades em um plano ou em outros, que nunca sabemos bem como são, exatamente, mas que acreditamos perceber, compreender, manipular (deve haver uma palavra melhor) e interpretar de uma maneira significativa (dotada de sentido, de significados plausíveis, acreditáveis, confiáveis) e capaz de ser comunicada, de ser partilhada: “eu digo e você me entende, você diz e eu lhe entendo”. O tempo todo estaremos às voltas com isto: viver, conviver, perceber, pensar, atribuir significados, classificar.

Tentemos ir adiante de outra maneira. Aproveitemos a sugestão de Foucault e permaneçamos mais algum tempo na China. No *Tiçarana – o tríplice refúgio*, enunciado originalmente por Sidarta Gautama, o próprio Buda e hoje repetido incontáveis vezes como uma “fórmula de adoração”, por seus seguidores budistas em todo o mundo, o que é dito é isto:

Eu me refugio em Buda (Buddham Saranam Gacchami)

Eu me refugio na Lei (Darmam Saranam Gacchami)

Eu me refugio na Comunidade (Sangham Saranam Gacchami)⁸

⁸ Está na página 37 do *textos budistas e zen-budistas*, uma notável coletânea organizada por Ricardo M. Gonçalves, e publicada em 1999, em uma segunda edição revista e ampliada, pela Editora Cultrix de São Paulo.

Perfeito, não? Ou quase, pelo menos. Se nos esquecermos por um momento a sua destinação de mantra ou de oração de reconhecimento, refúgio e adoração, e considerarmos a fórmula tríplice como um texto de cultura, ei-la estabelecida, na própria seqüência de suas estrofes.

Pois ali estão: uma pessoa (ou uma categoria de pessoa iluminada) Buda, culturalmente transformada do que era, em um estado original, para o que veio a ser, em um estado de “ser iluminado” através da prática da meditação; uma “lei”, isto é, um *corpus* de saberes, crenças, valores e preceitos ordenados como uma gramática de vida social em suas múltiplas dimensões (das mais econômicas, como a recomendação exigente a uma vida pobre, até as mais propriamente espirituais, como as regras da meditação em direção ao *satori*); e uma “comunidade” que o texto não deixa saber, em si mesmo, se metafórica: todos os budas, isto é, a comunidade bem-aventurada dos que atingiram a iluminação, se a comunidade dos adeptos da crença e da lei, ou se a comunidade humana, em seu sentido mais generosamente amplo e diversificado. De qualquer maneira, a dimensão institucional de uma cultura, como uma forma de vida e uma estrutura interligada de ações, intercomunicação e representações de tudo isto.

Que os budistas nos lembrem o que costumamos esquecer (com ou sem boas razões), de Émile Durkheim: sujeitos da sociedade e atores-e-atores da cultura, oramos com ela, sobre ela e, não raro, oramos por ela. Pois oramos para que ela, revestida dos símbolos que tornem alguns de seus símbolos e significados (eu mesmo, se possível) sagrados e destinados à salvação, não nos falte.

Pelo menos todas as praticantes da antropologia lembram aquela passagem do *uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura*, em que, quase como um lamento, Clifford Geertz lembra “o pantanal conceitual” em que teria se transformado a pesquisa de um conceito de cultura. Transcrevo a passagem.

O pantanal conceitual para o qual pode conduzir a espécie de teorização pot-au-feu tyloriana sobre cultura é evidente naquela que ainda é uma das melhores introduções gerais à antropologia, o Mirror for Man, de Clyde Kluckhohn. Em cerca de vinte e sete páginas do seu capítulo sobre o conceito, Kluckhohn conseguiu definir a cultura como: (1) “o modo de vida de um povo”; (2) “o legado social que o indivíduo adquire de seu grupo”; (3) “uma forma de pensar, sentir e acreditar”; (4) “uma abstração do comportamento”; (5) “uma teoria, elaborada pelo antropólogo, sobre a forma pela qual um grupo de pessoas se comporta realmente”; (6) “um celeiro de aprendizagem em comum”; (7) “um conjunto de orientações padronizadas para os problemas recorrentes”; (8) “comportamento aprendido”; (9) “um mecanismo para a regulamentação normativa do comportamento”;

(10) “um conjunto de técnicas para se ajustar tanto ao ambiente externo como em relação aos outros homens”; (11) “um precipitado da história” ...⁹

Voltaremos a isto a seu tempo, mas por agora quero antecipar algumas idéias. Do que se espanta Clifford Geertz? De que entre considerar a cultura como o edifício stratigráfico de seus produtos e considerá-la como abstrações subjetivas ou equações misteriosas daquilo que só é de fato algo real enquanto um “comportamento”, a antropologia estaria em vias de tornar o próprio objeto de sua vocação de estudo, algo cuja concretude humana está localizado na psicologia e cuja realidade social está – se estiver em algum lugar – situado a meio caminho entre a sociologia e a economia. Voltaremos a ele.

Em um pequeno livro cuja leitura sugiro principalmente às pessoas ligadas à *educação ambiental*, e que tomou o nome de *Antropologia Ecológica*, Walter Neves lembra que desde pelo menos a década dos anos sessenta, a antropologia definiu-se entre dois eixos fundamentais. *Um primeiro dedicado ao estudo das bases materiais de sustentação das sociedades humanas e o reflexo dessas em outras dimensões socioculturais; e um segundo, dedicado ao estudo da mente humana, de sua capacidade simbólica e de suas formas de representação*¹⁰

Walter Neves toma emprestada uma das classificações lembradas, por exemplo, em um estudo célebre de Roger Keesing, *theories of culture*¹¹. Uma síntese muito simples, mas completa e bem realizada do artigo de Keesing está no capítulo 6 do livro de Roque Laraia que tem nos acompanhado até aqui. A um lado de um grande divisor de águas estão as *teorias adaptativas da cultura*, as mesmas que Walter Neves irá em conjunto chamar de “teorias da barriga”. Estas teorias, em geral associadas a compreensões de tipo materialista e/ou ecologista da pessoa humana e da sociedade, de modo geral associam o aparato cultural a estratégias de sistemas e padrões de comportamento destinados a adaptar comunidades humanas às condições de seus ambientes naturais, garantindo assim a sobrevivência de seus indivíduos e, no correr do tempo, a do próprio grupo social.

Em uma outra vertente estão as *teorias idealistas da cultura*, que Walter Neves chamará de *teorias da pensée*. Em suas diferentes concepções do valor e do sentido da cultura, elas convergem em que culturas são mais sistemas de símbolos e significados através dos quais pessoas e grupos humanos se comunicam e dão sentido ao que sentem, ao que pensam e ao que fazem, do que sistemas de práticas dirigidas à manipulação produtiva da natureza e à ordenação pragmática da vida

9 Página 14, no capítulo mencionado, o 1º de *A interpretação das Culturas*, da edição de 1978, da Zahar, no Rio de Janeiro.

10 Walter Neves, *Antropologia Ecológica*, da coleção “questões da nossa época”, da Editora Cortez de São Paulo. Está na página 13 da 1ª edição, de 1996.

11 Está no Vol. 3 do *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto, California, de 1974.

social. Mais ou menos o mesmo que dizer que a cultura pode ser compreendida mais pelo que ela diz aos e entre os seus integrantes, do que pelo que eles fazem através dela.¹²

Sem descer a detalhes, as teorias *idealistas* (melhor seria dizer: *da razão simbólica*), podem ser distribuídas assim:

a. as que tomam a cultura como *sistemas cognitivos*, e a quem interessam os produtos das classificações de grupos humanos a respeito de todas as dimensões de seus mundos percebidos¹³ ;

b. as que consideram a cultura essencialmente como *sistemas estruturais*, e a quem interessa sobretudo o descobrimento das estruturas e dos processos inconscientes pelos quais a cultura opera, através da lógica da própria mente humana, muito diferenciadamente universal¹⁴;

c. as que pensam as culturas como *sistemas simbólicos*.

O seu representante mais importante e melhor conhecido entre nós é Clifford Geertz. Depois de apresentar e fazer alguns comentários à proposta de Leslie White a respeito da cultura em Leslie White, é de Geertz e de seus seguidores que estarei falando.

Ora, dizer que a cultura envolve todo o conjunto de tudo o que a espécie humana cria e acrescenta ao mundo de natureza de que é parte, ao agir de uma maneira intencional, motivada e reflexiva sobre ele, transformando “coisas dadas” em objetos, em artefatos, em técnicas de trabalho, é bastante, mais ainda é dizer quase nada.

Lembrar, como Bronislaw Malinowski, criamos cultura quando e porque somos seres despreparados biologicamente para a vida e somos conscientes disto, e precisamos, por consequência, lidar extra-orgânicamente com o nosso mundo. Lidar com ele coletiva e inteligentemente, de modo a responder através do que criamos e instituímos *em* nosso mundo e *como* o nosso mundo social, primeiro às nossas necessidades mais primárias de sobrevivência (fome, frio, fragilidade, necessidade de procriação da espécie) e, depois, às necessidades bio-psicológicas

12 No livro de Roque Laraia esta passagem pode ser encontrada da página 60 em diante.

13 Assim, Ward Goodenough, um dos antropólogos “cognoscitivistas” mais conhecidos entre nós, define a cultura como: *tudo aquilo que alguém tem de conhecer ou acreditar para operar de maneira aceitável dentro de sua sociedade*. O que não deixa de ser uma boa idéia, mas com risco de deslocar o lugar real da cultura dos cenários e situações da factualidade da própria vida social, para a mente pessoal ou intersubjetiva de seus participantes. Esta vertente da Antropologia desenvolveu as várias ramas especializadas da pesquisa de sistemas ênicos de classificação, deque são exemplos: a etnoastronomia, a Etnomatemática, a etnobotânica, a etnomusicologia. Mas nunca ouvir falar de uma etnopedagogia. Seria o tempo de pensar uma? Ver em Laraia, página 62.

14 Seu representante mais importante é Claude Lévi-Strauss, que começou o seu trabalho como etnógrafo aqui no Brasil, no meio dos anos 30, e que, lembrado por Laraia, constitui a cultura como *um sistema simbólico que é uma criação acumulativa da mente humana* (Laraia: 62).

derivadas de nossa própria condição (medo, ódio, amor, desejo sexual, necessidade de reconhecimento, etc) acrescenta algo, mas ainda é muito pouco.

Assim como ajuda pensar a cultura como a criação humana de seu próprio mundo social. Como uma invenção que fizemos ao sobrepor a “leis naturais” (as que nos fazem fêmea e macho, crianças, adultos e velhos, vivos e mortos) regras sociais fundadas sobre a reflexão, sobre o arbítrio (isto é, a liberdade de fazer escolhas entre feixes naturais ou metafóricos de alternativas) e sobre princípios colocados fora do que poderiam ser os determinantes naturais.

Assim, a cultura teria surgido e nos feito sermos, pouco a pouco, sermos quem somos, quando a partir de um princípio gerador de sinal negativo, o *tabu do incesto*, que nos proíbe relações de prazer e de procriação entre qualquer homem e qualquer mulher, estabelecemos culturalmente um princípio gerador de sinal positivo: a regra cultural de reciprocidade, que nos obriga a ceder pessoas de nosso clã, de nossa família, de nossa aldeia primitiva, para irem casar e terem filhos em outras famílias, em outros clãs e em outras aldeias.

Assim criamos por sobre machos e fêmeas, as esposas e os maridos, as filhas, as irmãs, as primas e sobrinhas, os cunhados e as sogras. Estabelecemos regras de exogamia (princípios que prescrevem as escolhas matrimoniais sempre fora do grupo original). Criamos como cultura, as regras elementares e as gramáticas generativas das várias dimensões das trocas possíveis entre bens, serviços, pessoas e mensagens¹⁵

E ainda não é dizer muito o afirmar que a cultura é o conjunto de produtos da ação intencional dos humanos, constituindo os produtos e processos através dos quais criamos os mundo sociais em que vivemos.

Do que vale dizer que a cultura é constituída por produtos materiais (flechas, panelas, roupas, casas, ferramentas e colheitas de grãos); por técnicas apropriadas de realização de ações sobre o mundo natural (plantar e colher, caçar e cozinhar, fiar e tecer, construir casas e navios e, mais tarde, aeroplanos e espaçonaves); por preceitos, regras, códigos e gramáticas de orientação da vida pessoal e de ordenação das interações sociais em todos os seus planos (sistemas culturais de prescrições, de identidades e de proscições, leis, mandamentos e códigos jurídicos) por sistemas articulados de conhecimentos e de valores (filosofia, ciências exatas, biológicas e humanas, as artes, os s as ideologias sociais, as cosmologias, as mitologias e as religiões), por estruturas institucionais de reprodução do saber, como a educação ou outros sistemas de ensino-e-eparendizagem?

O que seria a cultura se não fosse isto aí?

15 É Claude Lévi-Strauss a pessoa sempre lembrada quando se fala de cultura como a ordenação da vida social através da criação humana, simbólica e arbitrária, de *estruturas elementares do parentesco*, nome do livro em que ele desenvolve esta teoria.

Por outro lado, o que é que criamos como cultura para que seja possível fundar cidades, lançar espaçonaves a outros mundos, estabelecer códigos de reciprocidade, dançar nas festas e celebrar com os ritos, adorar deuses e dizer orações, mas também fórmulas de matemática ou novos princípios de genética?

Talvez esteja acontecendo conosco, na antropologia, nas ciências sociais de modo geral, na psicologia e na própria pedagogia, o mesmo que assistimos acontecer com biólogas e com físicos. Pois faz algum tempo mais do que descobrirem que as “coisas do universo e da vida” são constituídas de partículas menores, elas próprias formadas de outras, menores ainda, eles descobrem, entre o fóton e o DNA, que importa mais a própria dinâmica das relações entre todas as partículas e entre elas e o todo que formam e de que são parte, do que a especificidade de cada uma, tomada em si mesma. E descobrem também que onde parecia haver a regularidade mecânica de grandes e pequenos relógios, existe, na verdade, uma possibilidade de construção da matéria, da energia e da vida regida muito mais pela interação de indeterminantes do que pela regularidade das mesmas relações previsíveis. Interação, integração e indeterminação parecem ser agora os *principiae* das idéias, muito mais do que no passado.

Também entre nós, cientistas da pessoa, da cultura e da sociedade, estamos vivendo nestas décadas a afortunada passagem da estrutura da “coisa” à rede das relações entre os integrantes criadores da “coisa” e atribuidores de sentido e significado a “ela” e ao que eles fazem, quando interagem, quanto criam e quando pensam uma coisa e a outra. Aos poucos passamos do olhar posto sobre regularidade mecânica das estruturas e de sua suposta “relogidade” (de relógio, como metáfora) de seus processos, aos feixes articulados de possibilidades e variações, isto é, a passagem da estrutura determinada e determinante dos acontecimentos, para as interações entre sujeitos (todo o interacionalismo simbólico, toda a Etnometodologia, toda a atual antropologia), as integrações entre categorias de fatos, de eventos e as indeterminações criadoras do próprio acontecimento.

Vivemos, enfim, a passagem da procura de leis únicas e perenes de “fatos sociais considerados como coisas” (inclusive as da cultura) em direção à busca de significados atribuídos culturalmente a todos e tudo na sociedade e na cultura. múltiplos e efêmeros. Isto é, como a própria vida, como a própria cultura, passíveis de transformação e de diálogo.

No final dos anos 50, como parte de toda uma reação a uma visão muito funcional demais, muito ainda biologista a respeito da cultura, alguns antropólogos se perguntavam a respeito do que, afinal, é de fato o fundamento da experiência da cultura humana. Ora, desde o ponto de vista subjetivo, este “ponto zero” poderia estar situado no fato de que somos seres do “eu” e do “mim”, do “eu” e do “me”.

Somos o salto do conhecimento-invariante e da consciência reflexa, que faz com que um chimpanzé saiba o que faz e aja de maneira inteligente, inclusive através de

recursos de memória, ao conhecimento-complexo e à consciência reflexiva. O que nos torna não apenas sabedores do que fazemos, mas sabedores de saber que sabemos o que fazemos. E de recordar (entre a saudade e o temor, entre o desejo e a culpa, e assim por diante) não apenas cenários, cenas e atos dos fatos que vivemos (como o chimpanzé), mas também os sentimentos e significados atribuídos dialogicamente por mim (no diálogo entre o eu e o me), ou entre eu e outros a tudo o que vivo, a tudo o que vivemos. O que torna significativamente culturais os meus cenários, pois o próprio “mundo natural” em que me vejo vivendo algo é, para mim, uma natureza experimentada como um fenômeno existente dentro e através de uma cultura, o que transforma em comunicações intersubjetivas as cenas vividas neles, as mesmas que, entre eu e mim, ou que entre eu e os outros, fazem da física dos atos a alquimia humana dos gestos.

Mas, desde um ponto de vista objetivo, social e público (como dirá adiante Clifford Geertz), qual é o elemento essencial que torna isto uma realidade da cultura?

Ora, para reagir à materialidade da idéia de cultura tal como proposta por Tylor, alguns antropólogos começaram a deslocá-la dos seus produtos sociais (uma mesa, uma língua, uma ciência, um sistema jurídico, uma religião) para o ato supostamente criador de tudo isto, ou seja, para o *comportamento*. Para a sua concretude visível em diferentes modalidades de situações interativas, ou para a sua idealização como formas-padrão do comportamento, como a abstração de condutas ou de comportamentos, inclusive comportamentos cognitivos, através dos quais a realidade da vida social é possível e se realiza como um tipo de sociedade.

Uma longa passagem tomada do artigo de Leslie White ao qual fiz referência pode ser bastante útil aqui. Primeiro porque apresenta de uma maneira feliz as alternativas e os dilemas da busca de um conceito para a cultura. Segundo porque o seu texto está repleto de indicações bibliográficas muito sugestivas. Eu as relaciono ao final, dado que elas abarcam de fato os trabalhos teóricos mais importantes de todo o período em questão.

Houve um tempo, porém, em que existia um alto grau de uniformidade quanto à compreensão e ao uso do termo cultura. Durante as últimas décadas do século XIX e nos primeiros anos do século XX, a grande maioria dos antropólogos mantinha-se fiel ao conceito expresso por E.B. Tylor, em 1871, nas primeiras linhas de Cultura Primitiva: “Cultura ... é todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costumes e todas as outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem como membro da sociedade”. Tylor não torna explícito, em sua frase acima, se a cultura é uma possessão particular do homem; porém, isso está aí subentendido e, em outras partes, clara e explicitamente apresentado

(Tylor, 1881: 54, 123, onde trata da “grande distância mental entre nós e os animais”). Para Tylor, cultura era o nome de todas as coisas e acontecimentos peculiares à espécie humana. Ele enumera, especificamente, crenças, costumes, objetos - “machadinha, martelo, formão”, etc. - e técnicas - cortar lenha, pescar ... caçar animais com arma de fogo e lanças, fazer fogo! Etc. (Tylor, 1913: 3-6).

O conceito de Tylor dominou, de modo geral, o campo da antropologia, durante décadas. Em 1920, Robert H. Lowie começou seu trabalho Sociedade Primitiva citando a “famosa definição de Tylor. Nos últimos anos, entretanto, as concepções e definições de cultura multiplicaram-se e são as mais variadas possíveis. Essa é a conclusão a que chegaram Kroeber e Kluckhohn na extensa revisão que fizeram do assunto: Cultura –um Exame Crítico de Conceitos e História (1952: 155, 169). Esta é também a definição dada por Beals e Hoijer no livro didático Uma Introdução à Antropologia (1953|; 210, 219, 507,535. Num trabalho mais recente, Antropologia Cultural (1958: 16, 427) Felix M. Keesing define cultura como “a totalidade de comportamento aprendido e transmitido socialmente”.

Grande parte da discussão em torno do conceito de cultura, nestes últimos anos, tem-se preocupado com a distinção entre cultura e comportamento humano. Durante muito tempo inúmeros antropólogos se contentavam em definir cultura como um comportamento peculiar à espécie humana, adquirido pela aprendizagem e transmitido de um indivíduo, grupo ou geração ao outro, através de mecanismos de herança social. Eventualmente, porém, alguns começaram a fazer objeções a esse conceito, e surgiu o princípio de que a cultura não é, em si mesma, comportamento, e sim uma abstração do comportamento. A cultura, dizem Kroeber e Kluckhohn (1952: 155),” é uma abstração do comportamento humano concreto, mas, em si própria, não é comportamento”. Beals e Hoijer (1953: 210, 219) apoiam esse ponto-de-vista.

Os que definem cultura como uma abstração, não nos dizem o que entendem por esse termo. Eles parecem supor que eles próprios compreendem o que é “abstração”, e que os outros compreenderão também. ...Não obstante o que uma abstração, de um modo geral, possa significar para esses antropólogos, quando a cultura se transforma em “abstração” torna-se imperceptível, imponderável, e não completamente real. Segundo Linton, “a cultura propriamente dita é intangível e não pode ser apreendida diretamente, mesmo pelos indivíduos que dela participam (1936: 288-89). Herskovits também chama a cultura de “intangível” (1945: 150). Os antropólogos, no

simpósio imaginado por Kluckhohn e Kelly (1945: 79, 81), argumentam que “podemos ver coisas tais como os indivíduos e suas ações e interações,” mas “alguém já viu a cultura?”. Beals e Hoijer (1953: 210) dizem que “o antropólogo não pode observar a cultura diretamente’...¹⁶

Não me lembro quem disse, e também não recorro onde e quando, que a diferença (ou uma delas) entre a psicologia e a sociologia está em que a primeira estuda o homem e os seus momentos, enquanto a outra estuda os momentos do homem. Como toda fórmula de jogo de palavras, esta também é incompleta e imperfeita. Mas ela ajuda a pensar, pois o dilema descrito de maneira sumária na citação acima, está em que há um tempo em que a antropologia desconfia da substância múltipla de sua fração de investigação do fenômeno humano: coisas e crenças, ferramentas e técnicas de trabalho, ordens sociais e suas gramáticas, ritos e códigos.

Ela quer, a antropologia, partir do reconhecimento de que se tudo o que é social parte da unidade de comportamentos pessoais e de interações interpessoais (pessoas se reconhecendo e se comportando umas para com outras). Existe algo que é o próprio ato do comportamento e seu significado psicológico. E existe algo que são as palavras, os símbolos e os significados objetivamente presentes no contexto cultural onde os comportamentos pessoais e as condutas interativas acontecem. Algo existente em mim (dentro de mim, em algum lugar de minha memória, de minha inteligência, de minha personalidade de meu ...), como uma pessoa socializada em meu “mundo cultural”. Mas algo também existente na objetividade social e na realidade simbólica do mundo de interações que eu convivo com outras pessoas.

Quero voltar a um texto religioso (será o resquício de meus anos de trabalho como antropólogo da religião?). Na página 175 de seu notável: *O Livro Tibetano do Viver e do Morrer*, Sogyal Rimpoche diz o seguinte:

No budismo estabelecemos a autenticidade de um professor ou professora conforme sua orientação esteja ou não de acordo com os ensinamentos do Buda. Não é demais deixar claro que é a verdade do ensinamento que é importante, e nunca a personalidade do mestre. Por isso o Buda nos recorda, nas “Quatro Confianças”:

Confie na mensagem do mestre, não na personalidade dele;

Confie no significado, não apenas nas palavras;

¹⁶ Ver o texto de Leslie White, *O Conceito Antropológico, na versão de sua tradução pelo Movimento de Educação de Base, em 1961, nas páginas 1 e 2. Como um dado para pesquisa histórica, relaciono ao final os livros e artigos indicados por ele.*

*Confie no significado real, não no provisório;
Confie na sua própria mente de sabedoria, não na sua
mente comum, que faz julgamentos*¹⁷

Se o Buda e se Sogyal Rimpoche fossem antropólogos (e eles parecem ser, em parte pelo menos) o que está escrito poderia ser lido assim: não importa (e, por isso, não confie) a pessoa que está dizendo o que diz como um ato pessoal de dizer. Importa (e por isso, confie) o que está sendo ou foi dito através das palavras de alguém, como um conjunto de símbolos e de frases cheias de significados, de sugestões, de conselhos, de interpretações disto ou daquilo. Ou seja: não importa o gesto pessoal de quem fala, mas o gesto cultural do que foi dito.

Assim, para superar uma materialidade indevida da idéia de cultura, onde ela se reduz mais aos produtos do trabalho humano diante de seu meio ambiente e em seu mundo social, mais ou menos como em Edward Tylor e sua famosa definição, houve um tempo em que a antropologia quis reduzir a própria cultura ao processo de sua unidade operante: o comportamento humano. Mas é contra isto que a partir de um certo momento outros antropólogos começaram a reagir. Pois ancorar a cultura no comportamento significa entregar à psicologia todo o campo de estudos da antropologia.

E porque? Porque então a existência objetiva da cultura, como processo e como produto das interações significativas entre seres humanos da cultura dissolve-se inteiramente na realidade visível, mensurável e descritível do comportamento de pessoas e entre pessoas, em suas diferentes modalidades de realização¹⁸.

Por outro lado, parece evidente que a cultura não se esgota na atualidade do comportamento. Em muito momentos da história dos povos, os seus sujeitos e os seus comportamentos desapareceram: as pessoas, atores e autores de seus gestos morreram e, portanto, deixaram de fazer o que faziam. Desaparecem biologicamente todas, no sentido em que pelo menos nesta dimensão da vida não dá mais para se falar do comportamento dos gregos e dos troianos “dos tempos de

17 Rimpoche, Sogyal, ***O Livro Tibetano do Viver e do Morrer, 1999, Editora Talento/Editora Palas Athena, São Paulo, página 175.***

18 De fato, eis aqui um momento da crítica de Leslie White a esta versão da cultura como comportamento ou, ainda, como abstração do comportamento: *A solução proposta por Kroeber e Kluckhohn foi clara e simples: deixem o comportamento para os psicólogos; os antropólogos ocupar-se-ão das abstrações do comportamento. Essas abstrações passam a constituir a cultura.*

Porém, ao darem a Cesar o que é de Cesar, os antropólogos deram aos psicólogos a melhor parte da barganha, pois lhes entregaram coisas e acontecimentos reais, localizáveis e observáveis, direta ou indiretamente, no mundo exterior real, em tempo e espaço terrestres, e conservaram para si próprios apenas abstrações intangíveis e imponderáveis, que “não possuem realidade ontológica”. Mas, pelo menos, eles têm, afinal, sua própria disciplina – mesmo que insubstancial e inobservável! Leslie White, op. Cit. Pg. 3.

Homero. Desapareceu a própria Tróia, se é que ele existiu de fato algum dia. Mas a cultura que elas criam, que elas partilharam de quem elas foram, ela permanece. Podemos ver os seus trabalhos de arte nos museus. Podemos decifrar e aprender a falar e a escrever de novo as suas línguas. Podemos recuperar os seus textos escritos e aprender, milhares de anos depois, a criar epopéias, a orar aos seus deuses, a fazer comida com as suas receitas, até mesmo a procurar pensar e sentir como eles pensaram e sentiram

Assim, o submeter os *momentos dos homens* (a experiência original de sua cultura: seus modos consagrados de ser, suas crenças, suas gramáticas sociais, suas religiões, sua arte) aos *homens e seus momentos*, isto é, aos seus comportamentos interativos dos, é o mesmo que abrir mão de compreender que estes mesmos comportamentos interativos criam as pautas (adiante Geertz dirá: “*as teias e tramas*”) que tornam possível, consolidada e compreensível para os seus próprios atores e para outras pessoas, a própria ação interativa, o próprio comportamento como algo partilhado em e entre pessoas humanas.

Pois, do ponto de vista da antropologia, ou seja, do olhar que pensa o humano através da cultura, comportar-se não é apenas agir em seu mundo, como os animais com quem compartilhamos a vida, mas estabelecer relacionamentos significativos (dotados de significados para nós e a respeito dele) com o próprio mundo, com cada pequena partícula dele. Comportar-se não é somente inter-atuar com outros seres da mesma espécie ou outras pessoas humanas) mas fazer isto através da correspondência, da convergência de gestos comuns. Gestos criados através de negociações de sentidos e de significados. Gestos dotados de valor, de poder de classificações e significação (quem sou? Quem é ele? Quem somos nós que nos encontramos aqui? O que é “aqui”?).

Pois, de uma maneira diferente da de todos os outros seres vivos aqui no Planeta Terra, ao nos comportar nós não apenas nos inter-influenciamos enquanto estamos juntos, mas partilhados o processo nunca interrompido de criar os próprios mundos sociais onde nos ... comportamos. Ao agirmos, criamos os universos de entendimento e de possibilidade de relacionamentos não apenas entre tipos orgânicos de indivíduos (macho e fêmea, criança, jovem, adulto e idoso) mas de pessoas humanas (você e eu), de sujeitos sociais (um professor e uma aluna ... por enquanto), de atores culturais (aquele que escreveu isto e aquela que, tempos depois, abre o livro e lê, atribuindo os seus significados às minhas significações).

E mais do que somente interações significativas entre categorias culturais de pessoas. Relações entre elas e os seus símbolos e significados. Entre uma pessoa e uma idéia, um poema, um decálogo religioso escrito na pedra há milhares de anos atrás. também entre elas e seus símbolos, entre elas e seus significados e até mesmo entre os seus símbolos e os seus significados. E, ainda mais além, entre os significados, eles próprios: como palavras, como línguas, como os poemas de uma língua, como os estudos críticos a respeito de poemas de uma língua, como as

filosofias críticas que pensam as teorias críticas que pensam os poemas que um poeta um dia pensou e escreveu “naquela língua”. Afinal, quando você lê isto, agora, leitor amigo, amiga leitura, você lê quem, através do quê? Ou você lê o quê, através de quem? Onde a pessoa? Onde a cultura?

Então, em um longo momento intermediário entre a definição de Edward Tylor e as compreensões que já se antecipam aqui e que nos esperam adiante, a melhor saída pareceu a alguns antropólogos a seguinte: que a cultura não seja o *comportamento*, mas *padrões de comportamento*. *Abstrações do comportamento*. Uma coisa é o ato biopsicológico de comer um prato de feijão-com-arroz, outra coisa é comê-lo junto a outras pessoas, em situações estabelecidas através de padrões culturais de conduta. Aquilo que, outra vez, transforma o ato em gesto, a ação “animal” em uma interação humana. Aquilo através do que tipos de comensais se classificam, se identificam, e, finalmente, se comportam.

Padrões através dos quais o antropólogo observa não o comportamento-em-si, mas a sua abstração como um modo-de-comparar-se-entre-tais-pessoas-e-em-tal situação.

Não muito distante de “o homem e seus momentos” *versus* “os momentos do homem”, Leslie White propõe uma idéia de cultura com um outro fundamento, isto é, tendo como o seu alicerce uma outra unidade: o símbolo. Vejamos como.

Toda a realidade humana é simbólica e é “isto” o que nos fez sermos o que nos tornamos: seres humanos. Se quisermos – e em muitos casos até devemos fazer isto – tomar um ponto de vista realista, podemos considerar com relativa segurança que um mundo natural existe “aí”, em nós (nosso corpo), à nossa volta e em círculos cada vez maiores, mais infinitos daquilo a que, no seu imenso e harmonioso conjunto, nos acostumamos a dar nomes como: “mundo”, “cosmos”, “universo”. Já mesmo para cada espécie animal do vírus que habita uma vaca à vaca que habita um pasto, o “mundo” é “o seu mundo”. É tanto o lugar-do-mundo onde ela está a cada momento, quanto é o mundo-do-seu-lugar-e-seu-tempo. Aquele que a espécie e cada um de seus indivíduos percebe e com o qual se relaciona de uma maneira adaptada e, a seu modo, até mesmo significativa e inteligente.

A cada um, para cada uma, indivíduo vivo e espécie, o mundo é um cenário perceptível através de alguns, muitos ou mesmo uma infinidade de sinais. E eles são tanto os do próprio cenário-mundo, quanto o de outras espécies, como os que os vegetais do pasto sugerem à vaca que os pasta. Mas os sinais mais importantes haverão de ser os que os seres de cada espécie se trocam uns com os outros: gestos, pios, urros, afagos, odores. Nós, humanos, acrescentamos a estes tantos repertórios de sinais do meio ambiente As nuvens escuras, o trovão, o raio e depois a chuva caindo sobre o meu corpo) , entre espécies (o encantador canto de um sabiá num fim de tarde) e de nossa espécie (o sorriso de alguém que não conheço e por um

momento passa por mim) outros repertórios. Vejamos como Clifford Geertz, apoiado em Gilbert Ryle, sugere isto.

Vamos considerar ... dois garotos piscando rapidamente o olho direito. \num deles, esse é um tique involuntário: no outro, é uma piscadela conspiratória a um amigo. Como movimentos, os dois são idênticos: observando os dois sozinhos, ninguém poderia dizer qual delas seria um tique nervoso ou uma piscadela ou, na verdade, se ambas eram piscadelas ou tiques nervosos. No entanto, embora não seja retratável, a diferença entre um tique nervoso e uma piscadela é grande, como bem sabe aquele que teve a infelicidade de ver o primeiro tomado pela segunda. O piscador está se comunicando e, de fato, comunicando de uma forma precisa e especial: 1. deliberadamente, 2. a alguém em particular, 3. transmitindo uma mensagem particular, 4. De acordo com um código socialmente estabelecido e, 5. Sem o conhecimento dos demais companheiros. Conforme salienta Ryle, o piscador executou duas ações – contrair a pálpebra e piscar – enquanto o que tem um tique nervoso apenas executou uma – contraiu a pálpebra. Contrair as pálpebras de propósito, quando existe um código público no qual agir assim significa um sinal conspiratório, é piscar. É tudo que há a respeito: uma partícula de comportamento, um sinal de cultura e – voilà – um gesto¹⁹

Podemos ir além. Podemos imaginar que, enquanto entre os animais os mesmos sinais sugerem as mesmas coisas, provocam as mesmas reações e, portanto, “significam” sempre o mesmo e são, por centro, o ato e o resultado de algo que está inscrito no padrão genético da espécie e não terá sido, portanto, estabelecido de maneira motivada e intencional entre seus representantes, entre nós tudo se passa de uma maneira ao mesmo tempo semelhante e diferente. Também percebemos o “sinal da coisa”. Também reagimos a ele, pois eles também nos diz “algo”... naturalmente. Naturalmente!? Sim e não. Sim: tendemos a reagir de uma maneira imediata, “instintiva”, impensada mesmo (seria isto o pré-consciente? o agir por impulso?) a um sinal de perigo ou de prazer. É tão difícil controlar o nosso piscar, quanto controlar um gesto gentil do rosto diante de uma piscadela cúmplice de amizade.

No entanto, somos os seres vivos a quem é dada a possibilidade de criar *símbolos* (transformar um piscar do corpo em uma piscadela de um momento de um jogo), *sentidos* (“ele está piscando para mim de acordo com o que combinamos hoje de manhã”), *significados* (“ele piscou o olho querendo significar que está na

hora de eu começar a cantar a música que ensaiamos ontem”), e *sentimentos* motivados (fiquei afinal feliz por ele finalmente ter piscado, se ele não tivesse feito seria uma pena).

Podemos piscar um olho como uma reação natural-e-inevitável do corpo. Podemos piscar como um ato natural transformado em um gesto, para dizer a alguém algo compreensível em nossa cultura comum. Podemos piscar, lançando mão de um costume cultural partilhado, para dizer a alguém algo, de uma maneira particularmente intencional.

Em um texto escrito há alguns anos, tomando o exemplo de algo da natureza que sempre me foi muito querido, estabeleço com um pouco mais de detalhes essas diferenças.

Mas a chuva se foi. O sol brilha e o mundo reaparece, vivo e verde. Tomemos dele, por um momento, o exemplo de uma árvore. Melhor, do que entre os animais e os humanos ... se passa ao redor de uma árvore. Para a colônia de cupins que rói a madeira do tronco, a árvore é o habitat e o alimento. É o mundo.

Para o casal de pássaros que por uma primavera faz um ninho ali, a árvore é um abrigo entre outros. É o abrigo agora. Não será, provavelmente, na próxima primavera. Ela é um refúgio, um lugar de referência, de proteção e de acasalamento. É um lugar essencial num mapa de território natural, segundo a leitura que dele fazem os pássaros e, mais ainda, “aquela espécie” de pássaros. Seus frutos ou seus insetos, ou os dois juntos, podem ser o alimento, mas não todo o alimento. Os seus galhos finos serão a matéria do ninho, mas não toda ela. À sombra de um galho florido em uma tarde de setembro, o macho poder[a ter bailado ao redor da fêmea – ou um à volta do doutro- uma primeira dança natural do amor.

Para o mesmo grupo de humanos que nos antecederam de muitos milhares de anos, a mesma árvore será uma entre outras muitas fontes de alimento. Será o lugar de sombra de passagem, ou mesmo de residência por algum tempo mais longo. Ele será um lugar de referência para o caminho por onde se vai ou para um território que se demarca. Alguns galhos poderão ser arrancados e se transformarão em fogo. Toda ela poderá ser derrubada e, aos pedaços, levada dali para um outro lugar. Mas, tal como ele é, inteira ou transformada em tábuas, em caibros e vigas, ela será a casa, a cerca da casa, o teto da casa

Os pássaros fazem sempre os mesmos ninhos, segundo o saber do corpo de cada espécie. Mas os humanos fazem as mesmas casas e casas

19 Está na página 16, do *por uma teoria interpretativa da cultura*, já citado aqui

diferentes. Eles reproduzem um padrão tradicional de casa, mas podem inovar o estilo e o sentido da casa e do habitar uma casa

Quando chega o momento, pássaros que já nascem sabendo - como cupins já nascem sabendo/fazendo buracos – começam a fazer os únicos ninhos que os seus gestos naturais sabem fazer. Humanos aprendem a fazer casa em árvores, casas longe e casa perto de árvores e casas de árvores. Como o lugar do fazer-a-casa não está neles apenas inscrito na memória do corpo, mas nos intervalos e vias entre o corpo e o pensamento que pensa o corpo e pensa a casa, eles precisam aprender a fazer a casa. Como eles aprendem, podem aprender a fazer de uma maneira igual ou diferente, e podem, depois, fazer a escolha do que querem ao fazer uma casa.

Árvores são “coisas” boas para os seus bichos. Mas as mesmas árvores são múltiplas “coisas” empapadas de múltiplos, de quase infinitos símbolos de significação e de significados de sentidos para os seres humanos. Vejamos o que já sabemos. Para todos os animais, mesmo para os animais superiores, as árvores são coisas, são estímulos aos sentidos, são sinais.

Para os seus parentes próximos, isto é, nós, humanos. Elas são coisas, são estímulos, são sinais. Mas são também objetos em que as coisas dadas se transformam em coisas intencionadas, desafios à sensibilidade e ao desejo de transformar. São apelos ao conhecimento. Ao conhecimento que percebe, que conhece, que reflete simbolicamente e motivadamente o/sobre o que conhece e, portanto, se conhece ... conhecendo.

O pássaro conhece a árvore e, de algum modo, também se percebe conhecendo. Eu conheço a árvore, me conheço conhecendo (sei o que vejo e me sei sabendo o que vejo) e me reconheço conhecendo o que conheço (eu vejo a árvore, sei o que vejo e me sei sabendo o que vejo e me reconhecendo no saber que vejo o que vejo)...

Por isso a árvore que para ele, um pássaro voador, é um reduzido – e encantador – pequeno feixe de sinais, é a mesma coisa para mim, e é um múltiplo repertório de símbolos e de significados. Para ele a árvore são estímulos à ação direta dos sentidos. Para mim ela “são” estímulos que bem depressa vão de meus sentidos à reflexão do que significa e transforma o ser-da-árvore em uma grande variedade de sentidos-do-ser.

Não é assim?

Posso me sentar à sua sombra. Posso colher os seus frutos. Posso guardá-los para levar a um outro lugar, a outra pessoa. Posso enterrar juntos para escondê-los e comê-los depois (a gralha-azul e o esquilo fazem isto) e posso enterrá-los intencionalmente para que nasçam outras árvores que darão frutos aos meus filhos (esquilos e galhas azuis não fazem isto).

Posso aspirar o perfume de suas flores amarelas (abelhas fazem isto). E posso recordar comovido uma vez, há sete anos, quando fiz a mesma coisa ali, acompanhado de uma mulher que eu amava e para quem colhi uma flor que ela prendeu nos cabelos (abelhas não fazem isto e não apenas por não terem cabelos).

Posso chorar com a emoção da lembrança. Posso colher uma flor e virtualmente atirá-la ao vento dizendo sozinho e para “ela”: “pra você, meu amor, onde você esteja! (macacos não fazem isto. Tarzan certamente fazia).

Posso escrever um poema: um texto sobre a árvore bem diferente do que faria um botânico quando a descreve. Posso mais. Posso criar um poema sobre eu mesmo e os meus sentimentos diante da árvore; um poema à mulher que eu amo (e que está longe!) escrito através da árvore; um poema para lembrar o que eu vivi há muito tempo, em uma vez, à sombra de uma árvore; um poema ... (qual o que você escreveria, leitor amigo?)

Para algum povo remoto, uma árvore única, majestosa, pode ser uma divindade. Para um outro, qualquer árvore de uma espécie pode ser um símbolo de uma divindade que se supõe que nasceu nela, ou dela. Para um outro, a árvore pode ser o lugar de devoção apenas porque algo sagrado aconteceu à sua sombra, como a árvore onde Sidarta Gautama começou a se tornar um Buda ao receber a iluminação sentado em posição-de-lótus sob os seus galhos.

A mesma árvore que alimenta uma tribo amazônica e que uma empresa madeireira, vinda de longe, pode derrubar impiedosamente para que a sua madeira aproveitável vire estantes ou casas na Itália, pode sugerir o logotipo de uma ONG ambientalista ou, pasmem! De uma multinacional produtora de herbicidas.

Objeto de estudos para o botânico, razão essencial de lutas de ambientalistas, matéria de lucro para o empresário, evocação para o enamoramento (mas, quando é que ela volta?), símbolo sagrado para o índio, inspiração do poema para o poeta, a árvore é uma árvore e é tudo aquilo em que uma árvore se transforma, ao ser para cada um de nós: a árvore, esta árvore, uma árvore. Uma árvore como esta; uma árvore desta espécie; uma espécie de árvore; aquilo que a árvore

evoca; a árvore em relação comigo; a árvore-e-eu-na-relação-com-o-mundo, os significados de algo dados à árvore; os significados dados ao mundo através da árvore; os significados de mim mesmo por causa da árvore. Assim, a sombra da árvore que protege o macaco e agasalha a sua prole, acende um sol de idéias em mim, antes mesmo de o sol sair nesta manhã fria de julho²⁰.

Este é o dilema que a compreensão da cultura enfrentou fazer alguns anos e, de algum modo, enfrenta ainda hoje. Como salvá-la de uma materialidade indevida, quando ela se resolve em seus produtos como: objetos materiais, tecnologias de produção de bens, estruturas elementares de parentesco, *corpus* jurídicos de leis, repertórios de costumes e tradições, de crenças, de ritos e de mitos religiosos ou não? Como salvá-la de reduzir-se, vimos, às unidades biopsicológicas de seu processo: o comportamento humano? Como recolocar a cultura no lugar social de sua existência e, não, em algo existente apenas na “mente humana”, como uma qualquer “abstração do comportamento”?

Este mesmo múltiplo dilema poderia desdobrar-se assim: de que maneira superar a visão tradicional onde a cultura parece estar situada em um “andar de cima” do ilusório edifício da sociedade, onde o térreo é o da “economia”, o primeiro andar é o da “estrutura social” e o sótão é o da cultura? Como superar isto a que Clifford Geertz deu o nome de uma “visão estratigráfica” da sociedade e da cultura? Um olhar que vê a vida social como um edifício com andares superpostos guardando entre eles uma pobre relação de dependência e de determinação que transforma a estrutura social em um produto da economia e a cultura em uma espécie de “sobra” dos duas. Como transformar esta compreensão mecânica, estática e francamente irreal, em uma outra, talvez capaz de substituir a imagem do prédio de três andares pela de uma árvore, onde tudo está interligado com tudo e onde a vida do todo depende de cada parte e, mais ainda, da integração de tudo, da raiz às flores?

Alguns antropólogos procederam então como os seus colegas de outros campos do saber humano. Pois à sua volta, por toda a parte todas as ciências operavam mudanças essenciais de olhares, de formas de pensar e de construção de novos paradigmas. Aqueles eram tempos em que a física abria-se, ao mesmo tempo, para a teoria da relatividade e para a teoria dos *quanta*.

Em direção ao universo ilimitado das macro-relações e em direção às porções e partículas mais elementares que o constituem, descobria-se que o velho modelo mecânico de ordenação do cosmos e do átomo não correspondia nem à teia infinitamente complexa de construção seja de uma estrela, seja de um próton. Como devo ter sugerido acima, cada vez mais saía-se da ordenação mecânica do

20 *A Arca de Noé – apontamento sobre sentidos e diferenças a respeito da idéia de*

real, da previsão estabilizada de fenômenos e da possibilidade da determinação de leis específicas e gerais de tudo, para a busca mais humilde de campos de interações, de complexos imprevistos de inter-relações e, finalmente, para a compreensão de um uma vasta cadeia, uma maravilhosa rede de indeterminações.

Assim, Leslie White procede por buscar a unidade fundadora da própria cultura: o símbolo. Aquilo que existe através da atividade simbólica. A dimensão do simbólico situado em um domínio extra-orgânico. Vejamos como ele disse isto há quarenta anos.

O primeiro passo no procedimento científico é observar, ou, mais generalizadamente, experimentar o mundo exterior de uma maneira sensorial. O passo seguinte – após os objetos da percepção terem sido traduzidos em conceitos – é a classificação de coisas e acontecimentos do mundo exterior percebidos ou experimentados. As coisas e acontecimentos do mundo exterior são, assim, divididos em várias espécies de classes: ácidos, metais, pedras, líquidos, mamíferos, estrelas, átomos, corpúsculos, etc. (mais ou menos como na enciclopédia chinesa do Borges – CRB). Acontece, porém, que existe uma classe de fenômenos, de grande importância para o estudo do homem, para o qual a ciência ainda não encontrou um nome: trata-se da classe das coisas e acontecimentos que consistem ou dependem da simbolização. Uma das coisas mais notáveis na história recente da ciência é o fato dessa importante classe não ter nome; a verdade, porém, é que não existe nome para ela. A razão disso é terem essas coisas e acontecimentos sido sempre considerados e designados não simplesmente como as coisas e acontecimentos que são em si próprias, mas sempre como coisas e acontecimentos num contexto especial.

Uma coisa é o que ela é; uma rosa é uma rosa. Os atos não são em primeiro lugar atos éticos ou atos econômicos ou atos eróticos. Um ato é um ato. Um ato torna-se um dado ético ou um dado econômico ou um ato erótico quando – e somente quando – é considerado dentro de um contexto ético, econômico ou erótico. Um vaso chinês de porcelana será um espécimen científico, um objeto de arte, um artigo de comércio ou um documento num processo legal? A resposta é óbvia. Na verdade, chamá-la de “um vaso de porcelana chinês”, já é colocá-lo dentro de um determinado contexto; seria melhor dizer primeiro: “uma forma envernizada de argila queimada é uma forma envernizada de argila queimada”. Como vaso de porcelana chinês ele torna-se um objeto de arte, um espécimen científico ou um artigo de mercadoria quando, e

apenas quando é considerado num contexto estético, científico ou comercial (mais ou menos como os últimos parágrafos sobre a minha árvore, alguma página antes – CRB).

Voltemos, agora, para a classe de coisas ou de acontecimentos que consistem em, ou dependem da simbolização: uma palavra falada, um machado de pedra, um fetiche, evitar a sogra, detestar leite, rezar uma oração, aspergir água benta, um vaso de barro, votar, guardar a santidade do domingo- “e qualquer outras capacidades e hábitos (e coisas) adquiridos pelo homem como membro da sociedade (humana) (Tylor, 1913: 1). Elas são o que são: coisas e atos que dependem de simbolização.

(atenção, o que vem de agora em diante é muito importante e tem tudo a ver com o que estamos tentando decifrar sobre a cultura – CRB)

Podemos colocar essas coisas-e-acontecimentos-dependentes-de-simbolização em vários contextos: astronômico, físico-químico, anatômico, fisiológico, psicológico e culturoológico e, conseqüentemente, eles tornar-se-ão fenômenos astronômicos, físicos, químicos, anatômicos, fisiológicos, psicológicos e culturoológicos. Todas as coisas e acontecimentos dependentes de simbolização são, também, dependentes da energia solar que sustenta a vida neste planeta; este é o contexto astronômico. Essas coisas e acontecimentos podem ser considerados e interpretados face a processos anatômicos, neurológicos e fisiológicos dos seres humanos em que são encontrados. Eles podem, também, ser considerados e interpretados face à sua relação com organismos humanos, i. é., num contexto somático. Podem, também, ser considerados num contexto extra-somático, i. é., face à sua relação com outras coisas e acontecimentos semelhantes, ao invés de sua relação com organismos humanos.

Quando as coisas e acontecimentos dependentes de simbolização são considerados e interpretados face à sua relação com organismos humanos, i. é., num contexto somático, eles podem ser adequadamente chamados de comportamento humano e, a ciência, psicologia. Quando as coisas e acontecimentos dependentes de simbolização são considerados e interpretados num contexto extra-somático, i. é., face à relação que têm entre-si, ao invés de com os organismos humanos, podemos chamá-los de cultura e, a ciência, culturologia²¹

É através deste raciocínio que Leslie White tenta chegar a uma interpretação da idéia de cultura que possa constituir um fundamento confiável à antropologia. Não

21 Leslie White, op. Cit. Páginas 4 e 5.

resta dúvida de que o mundo em que nos movemos é um entrelaçamento de comportamentos interativos através de seus conteúdos. Basta ler as palavras deste parágrafo, escritas com as letras e outros “símbolos” de uma entre as milhares de línguas que o planeta Terra já possuiu ou, afortunadamente (apesar do Mito da Torre de Babel) ainda possui, para se ter diante dos olhos a realidade visível e compreensível do que Leslie White está chamando de “acontecimentos, hábitos e coisas dependentes de simbolização”.

Um psicólogo piagetiano pode dedicar aos de sua vida ao estudo sobre como crianças adquirem a “capacidade” de compreender e de utilizar os símbolos e significados de uma língua materna. Um fonoaudiólogo pode dedicar anos de sua vida a procurar fazer com que crianças e jovens com “problemas de voz e de fala” reaprendam a emitir de maneira correta o repertório de sons e de silêncios que constituem a sua “língua falada”, da mesma maneira como um psicopedagogo pode trabalhar a vida inteira com crianças com problemas na aquisição e na utilização da sua “língua escrita”. Estarão estudando questões ou estarão lidando com práticas de correção de problemas de relacionamentos entre pessoas e pessoas, ou entre as pessoas e os seus símbolos. Existirá algum tipo de comportamento interativo que dispense o símbolo, o sentimento e o significado?

Mas um arqueólogo – um dos especialistas em histórias e em culturas dos povos - poderá dedicar a sua existência quase inteira a descobrir os restos materiais em que sistemas de símbolos (vasos de porcelana, altares de templos, utensílios do trabalho artesanal ou tábuas da lei, além de pergaminhos ou placas de barro com algo desenhado há milhares de anos) de alguma sociedade de há muito desaparecida, foram deixados entre ruínas. E um linguista, já muito distante da possibilidade de observar em vida a atualidade das relações interativas de pessoas de povos do passado, quando elas se falavam ou se escreviam, o poderá dedicar muitos anos a comparar sistemas linguísticos para encontrar “parentescos” entre eles, ou para simplesmente “decifrar” uma língua “morta”. Isto é, para torná-la viva outra vez, quando ela venha a ser “traduzida” de forma compreensível segundo os sistemas de símbolos compreensíveis em nossa própria língua ... que haverá de ser, algum dia, também uma “língua morta”. Ou você acredita que também as línguas humanas são eternas?

O arqueólogo e o linguista estarão procedendo de maneiras em algo semelhantes, mas em algo diferentes dos seus companheiros da psicologia. Estarão tentando compreender, tentando interpretar relações através de símbolos e de significados. Aos psicólogos interessa a atualidade dos relacionamentos interativos, logo, dos comportamentos atuais entre tipos de sujeitos sociais, vividos através de - claro - sistemas de símbolos (como as letras do alfabeto ou as palavras de uma língua) e de significados (como o que se escreve e o que se compreende e interpreta através de articulações entre letras e palavras de uma língua ... estas linhas escritas por mim, por exemplo). Já aos arqueólogos e aos linguistas – como também aos

antropólogos – interessa mais a relação que os símbolos e significados de uma cultura mantêm entre eles.

E é através de um tal tipo de pensamento, que Leslie White chega a esta proposta de “conceito de cultura”, que eu transcrevo em seu parágrafo inteiro, para que seja possível acompanhar os argumentos em defesa de sua excelência. Coisa que muitos aceitaram por algum tempo e de que outros desconfiam até hoje.

A cultura é pois, uma classe de coisas e de acontecimentos dependentes de simbolização, considerados dentro de um contexto extra-somático. Esta definição livra a antropologia cultural as abstrações intangíveis, imperceptíveis e ontologicamente irrealis e proporciona-lhe uma disciplina verdadeira, sólida e observável. Faz, também, uma distinção severa entre comportamento – organismos do comportamento- e cultura; entre as ciências da psicologia e a ciência da cultura²²

Mesmo sabedor de que ao tempo do livro de Kluckhohn e na década de cinquenta, já eram cerca de uma centena e meia as definições e os conceitos correntes na antropologia do Primeiro Mundo, Clifford Geertz arrisca-se a nos oferecer uma outra. Ele procura estabelecer uma teoria antropológica onde a cultura venha a recuperar a sua humanidade ao ser simbólica, ao ser significativa e passível de ser compreendida e comunicada entre os seus atores, e de ser até mesmo interpretada por outros, como nós, os antropólogos e as antropólogas, por exemplo.

Uma teoria interpretativa onde a cultura venha a ser de novo uma realidade humana efêmera e estável, mas de qualquer modo confiável, ao ser visivelmente pública, ao ser publicamente construída e negociada por pessoas reais, em situações cotidianas: em casa, na escola, na praça, como uma senha que muitos conhecem; como as estórias que todos se contam a si mesmos, sobre si mesmos; como um mapa, como um estatuto, como a gramática da língua que se fala, mas também a dos gestos que devem ser feitos aqui e ali, a das roupas que se veste, a das comidas que cada categoria social de pessoas pode e deve comer, em cada ocasião, como o código dos prazeres, mas também o repertório dos deveres do amor e do sexo; como um difícil programa de vida solidária, mesmo quando (e é sempre) vivido entre alianças e conflitos, entre inclusões e exclusões, entre lealdades e artimanhas, entre ... Mas, enfim, algo, em cada dimensão, visivelmente intercomunicável com as outras dimensões, algo interligado no cotidiano dos dias comuns, tanto quanto no fio da história dos pequenos e dos grandes dias, com o tudo do todo de que se faz, como uma múltipla e diferenciada realidade humana, a experiência da vida social, mais do que a sua pura e simples abstração,

²² Leslie White, op. Cit. Página 9.

Recuemos alguns passos, alguns anos. Qual a compreensão “tyloriana” de cultura? Qual a sua definição? Quase cem anos antes dos escritos de Clifford Geertz, Edward Tylor escreveu aquele que veio a se tornar, por muito tempo, uma espécie de conceito-matriz da idéia de cultura. Muitos livros escolares e muitos textos de ciências vizinhas à antropologia seguem-na ainda, de uma maneira direta ou indiretamente. Em 1871 ele sugere que se compreenda o conceito de cultura ... *tomado em seu amplo sentido etnográfico como este todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade.*²³

²³ Tomado de Roque Laraia, página 25.