

*Para Joan Scott, Albert Hirschmann  
e Michael Walzer, colegas*

Clifford Geertz

Título original:  
*Available Light: Anthropological  
Reflections on Philosophical Topics*

Tradução autorizada da primeira edição norte-americana  
publicada em 2000 por Princeton University Press,  
de New Jersey, Estados Unidos

Copyright © 2000, Princeton University Press

Copyright da edição brasileira © 2001:  
Jorge Zahar Editor Ltda.  
rua México 31 sobreloja  
20031-144 Rio de Janeiro, RJ  
tel.: (21) 2108-0808 / fax: (21) 2108-0800  
e-mail: jze@zahar.com.br  
site: www.zahar.com.br

Todos os direitos reservados.

A reprodução não-autorizada desta publicação, no todo  
ou em parte, constitui violação de direitos autorais. (Lei 9.610/98)

Capa: Carol Sá e Sérgio Campante

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte  
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

---

G26n Geertz, Clifford  
Nova luz sobre a antropologia / Clifford Geertz; tradução, Vera Ribeiro;  
revisão técnica, Maria Cláudia Pereira Coelho. — Rio de Janeiro: Jorge Zahar  
Ed., 2001.

(Antropologia Social)

Tradução de: Available light: anthropological reflections on philosophical  
topics  
ISBN 978-85-7110-588-1

1. Etnologia. 2. Filosofia. 3. Pluralismo (ciências sociais). I. Título. II. Série.

01-0038

CDD: 306  
CDU: 39

# *Nova Luz sobre a Antropologia*

Tradução:  
VERA RIBEIRO

Revisão técnica:  
MARIA CLÁUDIA PEREIRA COELHO  
*Deptª de Ciências Sociais, Uerj*

*Patricia Graio  
Bsb, fev/03.*

  
**ZAHAR**  
Jorge Zahar Editor  
Rio de Janeiro

### 3 *Anti anti-relativismo*

Não há melhor tarefa para um estudioso do que destruir um medo. O medo que eu quero destruir é o do relativismo cultural. Não a coisa em si, que penso meramente existir, como a Transilvânia, mas o pavor dela, que julgo infundado. Infundado porque as conseqüências morais e intelectuais que comumente se supõe decorrerem do relativismo — subjetivismo, niilismo, incoerência, maquiavelismo, estupidez ética, cegueira estética e assim por diante — na verdade não decorrem dele, e porque as recompensas prometidas a quem escapa de suas garras, relacionadas sobretudo com um conhecimento pasteurizado, são ilusórias.

Para ser mais claro, não quero defender o relativismo, grito de guerra do passado e afinal uma palavra desgastada, mas atacar o anti-relativismo, que me parece estar em ampla ascensão e representar uma versão aerodinâmica de um erro antigo. O que quer que possa ser ou ter sido originalmente o relativismo cultural (e não há um só dos seus críticos que o tenha entendido bem), ele serve, atualmente, sobretudo como um espectro para nos afugentar de certos modos de pensar e nos encaminhar para outros. E, como os modos de pensar de que estamos sendo afastados me parecem mais convincentes do que aqueles para os quais somos impelidos, além de estarem no cerne da herança antropológica, eu gostaria de fazer algo a esse respeito. Exorcizar demônios é uma prática a devemos aderir, além de estudá-la.

Meu título no estilo através-do-espelho pretende sugerir esse esforço de objetar a uma visão, em vez de defender a visão a que ela afirma opor-se. A analogia que tive em mente ao escolhê-lo — uma analogia lógica, como creio que entenderão; e não uma analogia substantiva — foi o que, no auge da guerra fria (você devem estar lembrados), era chamado de “anti-anticomunismo”. Aqueles que se opunham ferozmente à obsessão — como a encarávamos — com o Perigo Vermelho eram assim denominados pelos que — como o encaravam —

viam esse Perigo como o fato primordial da vida política da época, com a insinuação — absurdamente incorreta, na vasta maioria dos casos — de que, pela lei da dupla negativa, tínhamos uma simpatia secreta pela União Soviética.

Mais uma vez, pretendo usar essa analogia num sentido formal; não penso que os relativistas sejam como os comunistas, que os anti-relativistas sejam como os anticomunistas e creio que ninguém (bem... quase ninguém) está se comportando como o senador McCarthy. Poderíamos estabelecer um paralelismo semelhante com a controvérsia sobre o aborto. Aqueles de nós que nos opomos ao aumento das restrições legais ao aborto não somos, pelo que eu entendo, pró-aborto, no sentido de o considerar uma coisa maravilhosa e achar que, quanto maior o índice de abortos, maior será o bem-estar social; somos “anti-anti-pró-aborto” por razões bem diferentes, que não preciso enumerar. Nesse contexto, a dupla negativa simplesmente não funciona da maneira usual — e nisso residem seus atrativos retóricos. Ela permite rejeitar algo sem que com isso nos comprometamos com aquilo que este algo rejeita. E é exatamente isso o que quero fazer com o anti-relativismo.

Esta abordagem tão carregada do assunto, que se explica e se desculpa à medida que avança, é necessária porque, como notou o filósofo e antropólogo John Ladd, “todas as definições comuns do... relativismo são formuladas por adversários do relativismo... são definições absolutistas”.<sup>1</sup> (Ladd, cujo foco imediato é o famoso livro de Edward Westermarck, fala especificamente do “relativismo ético”, mas a questão é geral: sobre o “relativismo cognitivo”, pensem na crítica de Israel Scheffler a Thomas Kuhn; sobre o “relativismo estético”, na crítica de Wayne Booth a Stanley Fish.)<sup>2</sup> E, como Ladd também afirma, o resultado disso é que o relativismo, ou qualquer coisa que se pareça com ele segundo essas definições hostis, é identificado com o niilismo.<sup>3</sup> Sugerir que talvez não existam fundamentos “sólidos” para os juízos cognitivos, estéticos ou morais, ou, pelo menos, que são duvidosos aqueles que nos são oferecidos, é ver-se acusado de descrever da existência do mundo físico, de achar que as trivialidades são tão boas quanto a poesia, de ver Hitler apenas como um sujeito de gostos pouco convencionais, ou até, como me aconteceu recentemente, de ser acusado — com o perdão da palavra — de não ter “nenhuma posição política”.<sup>4</sup> A idéia de que alguém que não pensa como você tem a visão inversa ou simplesmente não tem nenhuma, seja qual for seu consolo para os que temem que a realidade desapareça se não acreditarmos piamente nela, não produziu muita clareza na discussão anti-relativista, mas apenas levou muito mais gente a gastar muito mais tempo do que parece proveitoso descrevendo longamente aquilo que *não* defende.

Tudo isso é relevante para a antropologia porque, naturalmente, foi através da idéia de relativismo, sumamente mal definida, que ela mais perturbou a

paz intelectual geral. Desde nossos primórdios, mesmo quando a teoria antropológica — evolucionista, difusionista ou *elementargedankenisch* [de idéias básicas] — era tudo menos relativista, a mensagem que fomos tidos como transmitindo ao resto do mundo foi que, como as pessoas vêem as coisas de maneira diferente e as fazem de modo diverso no Alasca ou em Entrecasteaux, a confiança em nossas próprias opiniões e atitudes e nossa determinação de fazer os outros partilhá-las têm uma base muito precária. Também isso é comumente mal entendido. Não foi a teoria antropológica como tal que fez nosso campo de investigação parecer um argumento poderoso contra o absolutismo no pensamento, na moral e no juízo estético, mas sim os dados antropológicos: costumes, crânios, vestígios arqueológicos e léxicos. A idéia de que foram Boas, Benedict e Melville Herskovits, com a ajuda européia de Westermarck, que infectaram o nosso campo com o vírus relativista, e de que Kroeber, Kluckhohn e Redfield, com ajuda similar de Lévi-Strauss, lutaram para nos livrar dele, não passa de mais um mito a confundir toda essa discussão. Afinal, Montaigne pôde tirar conclusões relativistas, ou de aparência relativista, de ter ouvido falar que os caraíbas não usavam calças; não precisou ler *Patterns of Culture*. Mesmo antes disso, contemplando “certos indígenas da raça chamada calaciana”, entre os quais dizia-se que os homens comiam os próprios pais, Heródoto chegou, como seria de esperar, a visões semelhantes.

A inclinação relativista ou, mais exatamente, a inclinação relativista a que a antropologia comumente induz os que lidam muito com seus materiais, está, portanto, em certo sentido, implícita no campo antropológico como tal, talvez particularmente na antropologia cultural, mas também em boa parte da arqueologia, da lingüística antropológica e da antropologia física. Não se pode ler muito sobre a matrilinearidade nayar, o sacrifício asteca, o verbo hopi ou as convoluções da transição dos hominídeos sem começar por considerar pelo menos a possibilidade de que, para citar de novo Montaigne, “todo homem chame de barbarismo qualquer prática que não seja a sua ... porque não temos outro critério racional que não o exemplo e a idéia das opiniões e costumes do país em que vivemos”.<sup>5</sup> É improvável que essa idéia, sejam quais forem seus problemas e por mais delicadamente que se expresse, venha a se extinguir a menos que a antropologia desapareça.

Foi a esse fato, progressivamente constatado como tal à medida que nossa iniciativa avançou e nossas descobertas se tornaram mais circunstanciadas, que reagiram, de acordo com suas sensibilidades, tanto os relativistas quanto os anti-relativistas. A percepção de que as informações de outras regiões sobre o casamento fantasma, a destruição ritual da propriedade, a felação iniciática, a imolação real e o sexo despreocupado na adolescência davam à mente uma inclinação natural para ver as coisas sob um prisma do tipo “outras bestas, outros

o relativo  
no  
incorreto  
do  
WMP  
antrop.  
nos  
dados  
e não  
a  
TEOMA

hábitos” levou a discussões, alternadamente violentas, desesperadas e efusivas, destinadas a nos convencer a resistir a essa inclinação em nome da razão, ou a abraçá-la com a mesma justificativa. O que parece um debate sobre as implicações mais amplas da pesquisa antropológica é, na verdade, um debate sobre como viver com elas.

Apreendido esse fato, e sendo o “relativismo” e o “anti-relativismo” vistos como respostas genéricas à maneira como nossa percepção das coisas é afetada pelo que Kroeber certa vez chamou de impulso centrífugo da antropologia — lugares distantes, épocas distantes, espécies distantes... gramáticas distantes —, toda a discussão entra mais em foco. O suposto conflito entre o apelo de Benedict e Herskovits à tolerância e a paixão intolerante com que eles o fizeram revela-se não a simples contradição que tantos lógicos amadores sustentaram que fosse, mas a expressão de uma percepção (causada por muita reflexão sobre os Zuni e os daomeanos) segundo a qual, sendo o mundo tão cheio de tantas coisas, apressar-se a julgar é mais do que um erro, é um crime. De modo semelhante, as verdades panculturais de Kroeber e Klukhohn — as de Kroeber foram sobretudo acerca de confusos assuntos pessoais como o delírio e a menstruação, e as de Klukhohn, sobre complicados temas sociais, como a mentira e o assassinato no próprio grupo — revelaram-se não exatamente as obsessões arbitrárias e pessoais que tanto parecem ser, mas a expressão da preocupação muito mais ampla (causada por muita reflexão sobre *anthropos* em geral) de que, se algo não está alicerçado em toda parte, nada pode estar alicerçado em lugar algum. Aqui, a teoria — se é assim que se devem chamar esses conselhos zelosos sobre como devemos encarar as coisas para sermos considerados decentes — é bem mais uma troca de advertências do que uma discussão analítica. Oferecem-nos opções de preocupação.

Aquilo com que os chamados relativistas querem que nos preocupemos é o provincianismo — o perigo de que nossa percepção seja embotada, nosso intelecto seja encolhido e nossas simpatias sejam restringidas pelas escolhas excessivamente internalizadas e valorizadas de nossa própria sociedade. Aquilo com que os auto-intitulados anti-relativistas querem que nos preocupemos — e nos preocupemos ao máximo, como se nossas próprias almas dependessem disso — é com um tipo de entropia espiritual, uma espécie de morte mental por excesso de energia, no qual tudo é tão importante e, portanto, tão insignificante quanto todo o resto: vale tudo, a cada um o que é seu, é só pagar e escolher, sei o que eu quero, comigo não, *tout comprendre, c'est tout pardonner*.

Como já sugeri, eu mesmo acho o provincianismo a mais real de todas as preocupações no que concerne ao que acontece no mundo (embora, mesmo aí, possa haver exagero: “Você tanto pode cair de cara no chão”, diz um dos maravilhosos ditados de Thurber, “como se inclinar demais para trás.”) A imagem

de um vasto número de leitores de antropologia vagando por aí com uma mentalidade tão cosmopolita a ponto de não terem opinião sobre o que é ou não verdadeiro, bom ou belo, parece-me sobretudo uma fantasia. Pode haver alguns niilistas autênticos por aí, na Rodeo Drive de Beverly Hills ou em Times Square, mas duvido que muitos se tenham tornado niilistas por excessiva sensibilidade aos apelos de outras culturas; e pelo menos a maioria das pessoas que eu encontro, leio ou sobre quem leio, assim como eu mesmo, está totalmente comprometida com uma coisa ou outra, em geral provinciana. “É o olhar da infância que teme os demônios de brinquedo”: o anti-relativismo, em boa parte, engendrou a angústia de que se alimenta.

Mas devo estar exagerando, não é? Com certeza, os anti-relativistas, seguros de que os chocalhos não podem provocar trovões e de que comer carne humana é errado, não podem ser tão irritáveis, certo? Ouçam, então, William Gass, romancista, filósofo, *précieux* e observador atento dos caminhos da antropologia:

Antropólogos ou não, todos costumávamos chamá-los de “nativos” — aquele povo ilhéu, distante, selvagem e de baixa estatura — e acabamos reconhecendo o esnobismo nada científico dessa atitude. Até nossas publicações mais respeitáveis podiam exibi-los nus sem ser ofensivas, porque as tetas caídas ou pontudas de suas mulheres eram tão inumanas para nós quanto os úberes de uma vaca. Logo caímos em nós e fizemo-los vestir-se. Começamos por suspeitar de nossas próprias opiniões, de nossas certezas, e abraçamos o relativismo, embora este seja uma rameira das mais miseráveis; e acabamos por endossar uma bela igualdade entre as culturas, cada qual desempenhando sua tarefa de aglutinar, colocar em interação e estruturar uma sociedade. A enorme sensação de superioridade era um dos fardos do homem branco, e esse peso, aliviado, foi substituído por um sentimento de culpa igualmente pesado.

Assim como não devemos esperar que um cirurgião diga “morreu e já vai tarde”, um antropólogo não exclamaria, retirando-se da cultura que houvesse acabado de investigar como quem tirasse as roupas de trabalho: “Que jeito horrível de viver!” Porque, mesmo que os nativos estivessem pobres e cobertos de pó e feridas, ainda que tivessem sido esmagados por pés mais fortes até ficarem achatados, mesmo que estivessem morrendo como moscas, ainda assim o observador podia notar com que frequência eles riam, como era raro brigarem, ou como eram serenos. Podemos invejar nos Zuni seus modos pacíficos e nos Navajo seu “bom humor”.

Era espantoso como nos apaziguava descobrir que havia algum objetivo funcional nos tabus alimentares, na infibulação ou na clitorectomia; e, se ainda nos sentíamos moralmente melindrados com o sacrifício humano ou a caça de cabeças, é claro que ainda estávamos espremidos num estreito ponto de vista eu-

ropeu moderno e não tínhamos simpatia nem compreensão — não podíamos compreender. No entanto, quando encontrávamos certos adolescentes de indolentes tribos praianas que tinham permissão para transar sem nenhum tabu, ficávamos a imaginar se isso lhes permitia evitar os estresses dos nossos jovens, e secretamente esperávamos que não.

Alguns antropólogos desataram o ponto de vista moral, tão sagrado para Eliot, Arnold e Emerson, de toda e qualquer amarra (a ciência e a arte também flutuam na corrente do Devir), taxando de “fundamentalista” qualquer crença no conhecimento objetivo, como se ele fosse a mesma coisa que o estúpido literalismo bíblico, e defendendo a total mutabilidade do homem e a completa sociologia do que, nessas circunstâncias, já não podia ser considerado conhecimento, mas apenas *doxa*, ou “opinião”.<sup>6</sup>

Essa visão acalorada do “ponto de vista antropológico”, que surge das brumas de argumentos caricaturais e mal compreendidos, para começo de conversa (uma das idéias de Gass é que Mary Douglas é uma espécie de cética, e a sátira de Benedict, mais sagaz que a dele, escapou-lhe inteiramente), deixa-nos com um belo fardo para carregar. Contudo, mesmo entre os antropólogos, as acusações, embora expressas com menos originalidade, como convém a uma ciência, não são menos graves. O relativismo (“[P]ostura segundo a qual toda avaliação é relativa a algum padrão, seja qual for, e os padrões derivam de culturas”), no dizer de I.C. Jarvie,

tem as seguintes conseqüências censuráveis: ao limitar a avaliação crítica das obras humanas, ele nos desarma, desumaniza e incapacita para entrarmos numa interação comunicativa, ou seja, deixa-nos incapazes de criticar interculturalmente e intersubculturalmente; em última instância, o relativismo não deixa nenhum espaço para a crítica.... [P]or trás desse relativismo espreita o niilismo.<sup>7</sup>

Mais à frente do que atrás, fazendo lembrar o espantalho e o sino do leproso: certamente nenhum de nós, vestidos e em nosso juízo perfeito, vai correr para abraçar uma opinião que nos desumaniza a ponto de nos tornar incapazes de nos comunicar com alguém. Os extremos a que pode chegar esse alerta contra a rameira miserável que pode eliminar a capacidade de crítica são indicados, para dar um último exemplo, pelo livro feroz de Paul Johnson sobre a história do mundo depois de 1917, *Modern Times*, que, começando por um capítulo intitulado “Um mundo relativista” (a resenha do livro por Hugh Thomas, no *Times Literary Supplement*, foi mais adequadamente intitulada “O inferno do relativismo”), descreve todo o desastre moderno — Lenin, Hitler, Amin, Bokassa, Sukarno, Mao, Nasser e Hammarskjöld, o estruturalismo, o New Deal, o holocausto, as duas guerras mundiais, 1968, a inflação, o militarismo xintoísta, a OPEP e a independência da Índia — como resultado de uma coisa cha-

mada “a heresia relativista”.<sup>8</sup> “Um grande trio de inventivos sábios alemães” — Nietzsche, Marx e (com a poderosa ajuda de Frazer — nossa contribuição) Freud — destruiu moralmente o século XIX, assim como Einstein, ao acabar com o movimento absoluto, destruiu-o cognitivamente, e Joyce, ao abolir a narrativa absoluta, destruiu-o esteticamente:

Marx descreveu um mundo no qual a dinâmica central era o interesse econômico. Para Freud, o impulso principal era sexual. ... Nietzsche, o terceiro do trio, era também ateu... [e] via [a morte de Deus] como ... um evento histórico que teria conseqüências dramáticas. ... Entre as raças avançadas, o declínio e o colapso final do impulso religioso deixariam um imenso vazio. A história dos tempos modernos é, em grande parte, a história de como esse vazio [foi] preenchido. Nietzsche percebeu corretamente que o candidato mais provável seria o que ele chamou de “vontade de poder”. ... Em lugar da crença religiosa haveria a ideologia secular. Aqueles que outrora haviam integrado as fileiras do clero totalitário tornar-se-iam políticos totalitários. ... O fim da velha ordem, com um mundo desgovernado, à deriva num universo relativista, era um convite ao surgimento desses gângsteres-estadistas. E eles não demoraram a surgir.<sup>9</sup>

Depois disso, provavelmente não há muito mais a dizer, exceto talvez o que diz George Stocking, resumindo outros: “o relativismo cultural, que respaldara o ataque ao racismo, [pode] ser percebido como uma espécie de neo-racismo que justifica o atraso tecno-econômico dos povos outrora colonizados”.<sup>10</sup> Ou o que diz Lionel Tiger, resumindo a si mesmo: “[O] argumento feminista [da ‘não-necessidade social ... das leis instituídas pelo patriarcado’] reflete o relativismo cultural que de há muito caracteriza as ciências sociais que se recusaram a situar o comportamento humano nos processos biológicos.”<sup>11</sup> Tolerância inconseqüente, intolerância inconseqüente; promiscuidade ideológica, monomania ideológica; hipocrisia igualitária, simplismo igualitário — todos provêm da mesma doença. Assim como o Bem-Estar, a Mídia, a Burguesia ou os Círculos Dirigentes, o Relativismo Cultural causa tudo o que há de ruim.

Os antropólogos, batalhando em seu ofício e de algum modo refletindo sobre ele, dificilmente poderiam, apesar de todo o seu peculiar provincianismo, ficar indiferentes ao zumbido da inquietação filosófica que se ergue por toda a parte à sua volta. (Nem sequer mencionei os ferozes debates suscitados pelo ressurgimento da teoria política e moral, pelo aparecimento da crítica literária desconstrutivista, pela difusão de idéias não-fundacionistas na metafísica e na epistemologia, e pela rejeição do republicanismo e do metodismo na história da ciência.) Tornou-se mais e mais intenso o medo de que nossa ênfase na diferença, na diversidade, na estranheza, na descontinuidade, na incomensurabilidade, na singularidade e assim por diante — o que William Empson chamou de “gi-

gantesco circo antropológico, [mantendo] ruidosamente armadas todas as suas lonas” — possa acabar deixando-nos com pouco mais a dizer senão que nos outros lugares as coisas são diferentes e que a cultura é o que a cultura faz.<sup>12</sup> Esse medo intensificou-se tanto, na verdade, que nos conduziu por rumos sumamente conhecidos, na tentativa, a meu ver mal concebida, de aplacá-lo.

Poder-se-ia alicerçar essa última proposição num bom número de lugares do pensamento e da investigação antropológicos contemporâneos — desde o materialismo harrisoniano do “tudo que surge tem que convergir” até o evolucionismo popperiano do “Grande Divisor de Águas”. (“Nós Temos a Ciência... ou a Instrução, ou a Competição Interteórica, ou a Concepção Cartesiana do Saber... e Eles Não.”)<sup>13</sup> Mas quero me concentrar aqui, de imediato, em dois pontos de importância central, ou, pelo menos, muito populares: a tentativa de restaurar um conceito de “Natureza Humana” independente do contexto como um baluarte contra o relativismo, e a tentativa de reinstaurar igualmente um conceito similar daquela outra velha amiga, “A Mente Humana”.

De novo, é necessário ser claro para não ser acusado (sob a já mencionada suposição de que “se você não acredita em meu Deus, deve acreditar em meu Demônio”) de defender posições absurdas — um historicismo radical, que acha que a cultura é tudo, ou um empirismo primitivo, que vê o cérebro como um quadro-negro —, que ninguém com um mínimo de seriedade defende, e que, muito possivelmente, fora um entusiasmo momentâneo aqui e ali, defendeu. A questão não é se os seres humanos são organismos biológicos com características intrínsecas. Os homens não podem voar e os pombos não podem falar. Nem se trata de saber se eles exibem atributos comuns de funcionamento mental onde quer que os encontremos. Os papuanos invejam, os aborígenes sonham. A questão é como devemos entender esses fatos indiscutíveis ao explicarmos rituais, analisarmos ecossistemas, interpretamos seqüências fósseis ou compararmos línguas.

Esses dois movimentos para a restauração de concepções não pautadas na idéia de cultura do que consideramos o *homo* básico, de valor fixo, e o *sapiens* essencial, sem aditivos, adquirem formas bastante díspares, sem maior concordância afora seu teor geral, naturalista num caso, racionalista no outro. Do lado naturalista estão, claro, a sociobiologia, a psicologia evolucionista e outras orientações hiperadaptativas, mas há também perspectivas derivadas da psicanálise, da ecologia, da neurologia, da etologia do *imprinting*, de certos tipos de teoria do desenvolvimento e de algumas correntes do marxismo. Do lado racionalista estão, naturalmente, o neo-intelectualismo associado ao estruturalismo e outras orientações hiperlogicistas, mas há também perspectivas derivadas da lingüísti-

ca gerativa, da psicologia experimental, da pesquisa sobre inteligência artificial, da microsociologia do estratagema e contra-estratagema, de certos tipos de teoria do desenvolvimento de algumas correntes do marxismo. As tentativas de banir o espectro do relativismo, seja escorregando da Grande Cadeia do Ser, seja escalando-a a duras penas — a ostentação por trás das aparências, a mente aberta a todas as culturas — não traduzem um empreendimento único, maciço e coordenado, mas uma miríade desordenada de esforços que não se podem misturar, cada um a pressionar em direção diferente, defendendo a própria causa. O pecado pode ser um só, as propostas de salvação são muitas.

É por essa razão, também, que um ataque como o meu às tentativas de extrair das investigações biológicas, psicológicas, lingüísticas ou simplesmente culturais conceitos da “Natureza Humana” e da “Mente Humana” que independam do contexto não deve ser tomado como um ataque a essas investigações enquanto programas de pesquisa. Não importa, em absoluto, se a sociobiologia é ou não, como penso, um programa de pesquisa em degeneração, fadado a se esgotar em suas próprias confusões, e se a neurociência é uma investigação em progresso (para usar os úteis epítetos de Imre Lakatos), na iminência de obter resultados extraordinários aos quais os antropólogos fariam bem em atentar, com matizes variados de vereditos ambíguos, do tipo talvez sim, talvez não, sobre a gramática gerativa, a etologia, a inteligência artificial, a psicanálise, a ecologia, a microsociologia, o marxismo e a psicologia do desenvolvimento.<sup>14</sup> O que está em questão não é, ou não é aqui, a validade das ciências, reais ou supostas. O que me preocupa e deve preocupar-nos a todos são os machados que, com uma determinação crescente, quase evangélica, estão sendo ativamente afiados com a ajuda delas.

Como forma de penetrar em todo esse debate pelo lado naturalista, podemos dar uma olhada numa discussão geral que é amplamente aceita — embora seja difícil entender por quê, uma vez que se compõe basicamente de pronunciamentos — como uma profissão de fé equilibrada e moderada: o livro *Beast and Man, The Roots of Human Nature*, de Mary Midgeley. No tom que se tornou característico desses discursos nos últimos anos, à moda do “antes eu era cego, mas agora posso ver” que encontramos no *Pilgrim's Progress*, Midgeley escreve:

Entrei pela primeira vez nessa selva há alguns anos, pulando o muro do árido jardimzinho que na época era cultivado com o nome de Filosofia Moral Britânica. Fiz isso numa tentativa de pensar a natureza humana e o problema do mal. Os males do mundo, pensava, são reais. O fato de que o são não é uma fantasia imposta a nós pela cultura ou criada pela nossa vontade e imposta ao mundo. Tais suposições não passam de má-fé. O que abominamos não é opcional. A cultura

varia os detalhes, sem dúvida, mas acontece que podemos criticar nossa cultura. Que modelo [observem que a palavra é usada no singular] usamos para isso? Qual estrutura subjacente à natureza humana deve a cultura completar e exprimir? Nesse emaranhado de perguntas, encontrei algumas clareiras sendo abertas por psicólogos freudianos e junguianos, com base em princípios que pareciam promissores mas não eram muito claros para mim. Outras áreas estavam sendo mapeadas por antropólogos, que pareciam ter algum interesse no meu problema, mas se inclinavam a ... dizer que o que os seres humanos tinham em comum não era afinal muito importante, que a chave de todos os mistérios [estava] na cultura. Isso me pareceu simplório. ... [Por fim] cheguei a outra clareira, dessa vez uma ampliação das fronteiras da zoologia tradicional, feita por pessoas [Lorenz, Tinbergen, Eibes-Eibesfeldt, Desmond Morris] que vinham estudando a natureza de outras espécies. Elas tinham desenvolvido muitos trabalhos sobre a questão do que era essa *natureza* — trabalhos recentes, na linha de Darwin e até de Aristóteles, diretamente relacionadas a problemas que já haviam interessado a Aristóteles mas que se tornaram particularmente urgentes hoje em dia.<sup>15</sup>

Talvez possamos deixar que pereçam por si mesmos os pressupostos de que essa declaração de consciência está repleta — o pressuposto de que as fantasias que nos são impostas pelos juízos culturais (os pobres não valem nada? os negros são sub-humanos? as mulheres, irracionais?) são mal substanciadas para servir de fundamento ao mal real; o de que a cultura é o glacê e a biologia, o bolo; de que não temos escolha quanto ao que iremos odiar (os *hippies*, os patrões, os intelectuais?... os relativistas?); o de que a diferença é superficial, mas a semelhança, profunda; o de que Lorenz é um sujeito franco, direto, e Freud, misterioso. Apenas trocou-se um jardim por outro. A selva continua a muros e muros de distância.

Mais importante é saber que tipo de jardim é esse onde “Darwin encontra Aristóteles”. Que abominações vão se tornar impositivas? Que fatos serão antinaturais?

Bem, as sociedades de admiração mútua, o sadismo, a ingratidão, a monotonia e a rejeição dos aleijados, entre outras coisas — pelo menos quando levados ao excesso.

Perceber isso [“que o *natural* nunca é apenas uma condição ou atividade ... mas um certo *nível* dessa condição ou atividade, proporcional ao resto da vida da pessoa”] permite superar uma dificuldade sobre conceitos como *natural* que fez com que muita gente os considerasse inúteis. Além do sentido forte, que recomenda alguma coisa, eles têm um sentido fraco, que não o faz. No sentido fraco, o sadismo é natural. Isso significa apenas que ele existe e que devemos portanto reconhecê-lo. ... Mas, num sentido forte e perfeitamente correto, podemos dizer que o comportamento sádico é *antinatural* — no sentido de que uma política baseada

nesse impulso natural e presente durante toda a vida de uma pessoa sob a forma de uma atividade organizada é, como disse [o bispo] Butler, “inteiramente contrária à constituição da natureza humana”. ... Que adultos se mordam na cama, por consentimento mútuo, é natural em todos os sentidos; mas que professores intimidem crianças pequenas para disso extrair uma satisfação sexual não o é. Há algo de errado nessa atividade que vai além do prejuízo efetivo que ela inflige. ... Podem-se encontrar exemplos desse erro — dessa não naturalidade — que não envolvem outras pessoas como vítimas, a saber, o narcisismo exagerado, o suicídio, a obsessividade, o incesto e as sociedades exclusivas de admiração recíproca. “É uma vida antinatural”, dizemos, querendo indicar que o seu centro está fora do lugar. Outros exemplos, que implicam a vitimação de terceiros, são a agressão desviada e redirecionada, a evitação dos deficientes, a ingratidão, a vingança e o parricídio. Todas essas coisas são *naturais* no sentido de que há impulsos conhecidos para elas que fazem parte da natureza humana. ... Mas a agressão redirecionada e outras coisas do gênero podem ser corretamente chamadas de *antinaturais* quando pensamos na natureza em seu sentido mais pleno, não apenas como uma soma de partes, mas como um todo organizado. Essas são partes que destruirão a forma do todo se de algum modo lhes for permitido controlá-lo.<sup>16</sup>

À parte o fato de legitimar um dos sofismas mais conhecidos do debate intelectual de hoje, afirmando a forma forte de um argumento e defendendo a fraca (o sadismo é natural, desde que a a pessoa não morda com demasiada força), esse malabarismo conceitual (o natural pode ser antinatural quando pensamos na natureza “em seu sentido pleno”) revela a tese básica de todos esses argumentos fundamentados na Natureza Humana: a virtude (cognitiva, estética, moral, tanto faz) está para o vício assim como a adequação está para a desordem, a normalidade para a anormalidade, o bem-estar para a doença. A tarefa do homem, como a dos pulmões ou da tireóide, é funcionar direito. Evitar os incapacitados pode ser perigoso para a saúde.

Ou, como diz Stephen Salkever, cientista político e seguidor de Midgeley:

Talvez o modelo mais desenvolvido ou análogo para uma ciência social funcionalista adequada seja o fornecido pela medicina. Para o médico, as características físicas de um organismo individual tornam-se inteligíveis à luz de uma concepção básica dos problemas enfrentados por esse sistema físico autodirigido, e à luz de uma idéia geral da saúde ou estado de bom funcionamento do organismo com relação a esses problemas. Entender um(a) paciente é entendê-lo(a) como estando mais ou menos saudável em relação a um padrão estável e objetivo de bem-estar físico, padrão que os gregos chamavam de *aretè*. Essa palavra é hoje comumente traduzida por “virtude”, mas, na filosofia política de Platão e Aristóteles, refere-se simplesmente à excelência característica ou definitiva do objeto de qualquer análise funcional.<sup>17</sup>

Mais uma vez, podemos hoje encontrar praticamente em qualquer parte da antropologia exemplos do ressurgimento dessa mentalidade do "tudo se resume a" (genes, estrutura cerebral, características da espécie, constituição psico-sexual etc.). Balance qualquer árvore e é provável que caia um altruísta egocêntrico ou um estruturalista especializado em biogenética.

Mas é melhor, creio eu, ou pelo menos não tão dissimulado, não ter como exemplo uma presa fácil nem um artefato autodestrutivo. Portanto, deixem-me examinar bem rapidamente os pontos de vista, em especial os mais recentes, de um de nossos etnógrafos e teóricos mais experientes e influentes, além de formidável polemista, Melford Spiro. Poder-se-iam encontrar casos mais puros, menos matizados e menos circunspectos, portanto melhores ainda para impressionar os leitores. Mas, recorrendo a Spiro, pelo menos não estamos lidando com nenhum fenômeno marginal — como um Morris ou um Ardrey — facilmente descartável como um entusiasta ou um divulgador, mas com uma figura de destaque, que está no centro ou quase no centro da disciplina.

As mais importantes incursões recentes de Spiro nas "profundezas" da antropologia do *Homo* — sua redescoberta do romance familiar de Freud, primeiro no seu próprio material sobre o kibutz e depois no de Malinowski sobre os trobriandeses — são bem conhecidas e eu diria que terão tanto ou tão pouco poder de persuasão para os leitores quanto a teoria psicanalítica ortodoxa em geral. Mas minha preocupação, de novo, é menos com isso do que com o anti-relativismo do tipo Aqui Vem o Homem Comum que ele desenvolve a partir daí. E, para termos uma idéia disso, serve muito bem um artigo em que ele resume seu progresso das confusões passadas até clareza atual. Intitulado "Cultura e natureza humana", o artigo capta uma atitude e uma postura muito mais difundidas do que sua criticada perspectiva teórica já nada vanguardista.<sup>18</sup>

O texto de Spiro, como mencionei, também é formulado no estilo "quando menino eu falava como criança, mas, agora que estou grande, não tenho essas infantilidades", tão comum na literatura anti-relativista em geral. (Aliás, teria sido melhor intitular-lo tal como um outro antropólogo do sul da Califórnia — o relativismo parece ser um perigo claro e presente naquelas bandas — intitulou o relato da sua libertação, "Confissões de um ex-relativista cultural".)<sup>19</sup>

Spiro começa sua apologia admitindo que, quando chegou à antropologia, no início dos anos 40, já tinha sido preparado, por uma formação marxista e por inúmeros cursos de filosofia britânica, para uma visão radicalmente ambientalista do homem, a qual presumia uma visão da mente como *tabula rasa*, uma visão do comportamento sob o prisma de determinismo social, e uma visão cultural relativista da... cultura. Em seguida, relata a história de suas viagens de trabalho de campo como uma parábola para a nossa época, uma narrativa didática de como não apenas veio a abandonar aquelas idéias, mas a

substituí-las por seus opostos. Em Ifaluk ele descobriu que um povo que demonstrava pouquíssima agressividade social podia, apesar disso, ser assolado por sentimentos hostis. Em Israel descobriu que crianças "criadas no sistema totalmente comunitário e cooperativo" do kibutz e educadas para serem gentis, amáveis e não competitivas, mesmo assim reagiam mal às tentativas de fazê-las partilhar as coisas, mostrando-se resistentes e hostis quando obrigadas a isso. E na Birmânia, descobriu que a crença na transitoriedade da existência sensível, no nirvana budista e no desprendimento não diminuía o interesse pelas materialidades imediatas da vida cotidiana.

Em suma, [minhas pesquisas de campo] convenceram-me de que muitas disposições motivacionais são culturalmente invariáveis, assim como muitas orientações cognitivas. Tais disposições e orientações invariáveis decorrem ... de constantes biológicas e culturais pan-humanas e incluem aquela natureza humana universal que rejeitei anteriormente, junto com a opinião antropológica adquirida, como mais um preconceito etnocêntrico.<sup>20</sup>

Resta saber se a imagem dos povos da Micronésia ao Oriente Médio como moralistas irados, numa busca desonesta de interesses hedonísticos, irá liquidar por completo a suspeita de que um certo preconceito etnocêntrico ainda está ligado à visão de Spiro sobre a natureza humana universal. O que não resta saber, porque ele é bem explícito quanto a isso, são os tipos de idéias, produtos nocivos de um pernicioso relativismo, de que esse recurso ao funcionalismo médico destina-se a nos curar:

[O] conceito de relativismo cultural ... foi acionado para combater as noções racistas em geral e, em particular, a de uma mentalidade primitiva. ... [Mas] o relativismo cultural também foi usado, ao menos por alguns antropólogos, para perpetuar uma espécie de racismo às avessas. Quer dizer, foi usado como poderoso instrumento de crítica cultural, com a conseqüente depreciação da cultura ocidental e da mentalidade que ela produziu. Abraçando a filosofia do primitivismo..., a imagem do homem primitivo foi usada ... como meio para conduzir utópicas investigações pessoais e/ou como veículo para expressar o descontentamento pessoal com o homem e a sociedade ocidentais. As estratégias adotadas assumiram várias formas, das quais as seguintes são bem representativas: (1) as tentativas de abolir a propriedade privada, a desigualdade ou a agressão nas sociedades ocidentais têm uma chance razoavelmente realista de sucesso uma vez que tal estado de coisas pode ser encontrado em muitas sociedades primitivas. (2) Comparado pelo menos a alguns primitivos, o homem ocidental é único em matéria de competição, belicismo, intolerância para com os desviantes, sexismo e assim por diante. (3) A paranóia não é necessariamente uma doença, porque o pensamento paranóico é institucionalizado em certas sociedades primitivas; a ho-

mossexualidade não é desviante porque os homossexuais são focos culturais de atração em algumas sociedades primitivas; a monogamia não é viável porque a poligamia é a forma mais freqüente de casamento nas sociedades primitivas.<sup>21</sup>

Além de acrescentar mais alguns itens à lista de abominações não opcionais, que promete ser infinita, é a introdução da idéia de “desvio”, concebido como afastamento de uma norma inerente, como uma batida cardíaca arritmica, e não como uma esquisitice estatística como a poliandria fraterna, que constitui o gesto realmente crucial em meio a toda essa conversa bombástica sobre “racismo às avessas”, “investigações utópicas” e “filosofia do primitivismo”. Pois é através dessa idéia, O Amigo do Legislador, que se faz a transição de Midgeley entre o natural natural (a agressão, a desigualdade) e o natural antinatural (a paranóia, a homossexualidade). Depois que o camelo enfia o nariz do lado de dentro, a tenda — a rigor, todo o ruidoso circo na barulheira de suas tendas — fica com um sério problema.

O tamanho do problema talvez possa ser visto com mais clareza no texto de Robert Edgerton que acompanha o de Spiro no mesmo livro: “Estudo do desvio: homem marginal ou homem comum?”<sup>22</sup> Após um eclético e útil balanço dos estudos sobre o desvio em antropologia, psicologia e sociologia, incluindo mais uma vez seu próprio e interessante trabalho com excepcionais americanos e intersexuados africanos, também Edgerton chegou — aliás, muito subitamente, como a lâmpada que se acende num desenho animado — à conclusão de que o necessário para tornar tal pesquisa realmente produtiva é uma concepção da natureza humana que independa do contexto — uma concepção que veja os “potenciais de comportamento geneticamente codificados que todos temos em comum” como “subjacentes à [nossa universal] tendência ao desvio”. O “instinto” de autopreservação do homem, seu mecanismo de luta e fuga e sua intolerância ao tédio são usados como exemplos; e, num argumento que em minha inocência eu supunha haver desaparecido da antropologia, junto com o evemerismo e com a promiscuidade primitiva, sugere-se que, se tudo correr bem com a ciência, poderemos, com o tempo, ser capazes de julgar não apenas indivíduos mas sociedades inteiras como desviantes, falhas e antinaturais:

Mais importante ainda é a nossa incapacidade de testar qualquer proposição sobre a adequação relativa de uma sociedade. Nossa tradição relativista na antropologia demorou a aceitar a idéia de que pode existir a sociedade desviante, uma sociedade contrária à natureza humana. ... No entanto, a idéia de sociedade desviante é central na tradição da alienação em sociologia e outros campos, e constitui um desafio para a teoria antropológica. Por sabermos tão pouco sobre a natureza humana ... não podemos dizer se e muito menos como uma sociedade

fracassa. ... Mesmo assim, basta passar os olhos numa reportagem de qualquer jornal urbano sobre o aumento dos índices de homicídios, suicídios, estupros e outros crimes violentos para ver que essa questão é relevante não apenas para a teoria, mas também por questões de sobrevivência no mundo moderno.<sup>23</sup>

Com isso completa-se o círculo e a porta é batida com força. O medo do relativismo espreitando em cada esquina como obsessão hipnótica levou a uma situação em que a diversidade cultural no tempo e no espaço corresponde a uma série de expressões, algumas sadias, outras não, de uma realidade subjacente estável — a natureza essencial do homem —, e a antropologia equivale a uma tentativa de discernir, através da bruma de tais expressões, a substância dessa realidade. Um conceito abrangente, esquemático e faminto de conteúdo, passível de se amoldar a praticamente qualquer forma que apareça, wilsoniana, lorenziana, freudiana, marxista, benthamiana ou aristotélica (“uma das características centrais da Natureza Humana”, teria dito algum gênio anônimo, “é um judiciário autônomo”), torna-se a base sobre a qual vem repousar definitivamente a compreensão da conduta humana, do homicídio, do suicídio, do estupro ..., [em suma,] da depreciação da cultura ocidental. Alguns deuses de algumas máquinas parecem custar bem mais do que valem.

Sobre essa outra conjuração, “A Mente Humana”, erguida como cruz protetora contra o Drácula relativista, posso ser um pouco mais sucinto; nos aspectos gerais, se não no essencial, ela é praticamente a mesma coisa. Há o mesmo esforço de promover uma linguagem privilegiada da explicação “real” (“o vocabulário próprio da natureza”, como disse Richard Rorty, atacando a idéia como fantasia cientificista) e a mesma discordância feroz quanto à linguagem de que de fato se trata — a de Shannon, a de Saussure, a de Piaget?<sup>24</sup> Há a mesma tendência a ver a diversidade como superficial e a universalidade como profunda. E há o mesmo desejo de representar as interpretações pessoais não como construções impostas aos objetos — sociedades, culturas, línguas — no esforço de compreendê-los um pouco, de algum modo, mas como qualidades essenciais desses objetos, impostas ao nosso pensamento.

Há também diferenças, é claro. A volta da Natureza Humana como idéia reguladora foi sobretudo estimulada pelos avanços da genética e da teoria evolucionista, e a da Mente Humana, pelos avanços da lingüística, da informática e da psicologia cognitiva. A tendência da primeira é ver o relativismo moral como fonte de todos os nossos males; a da segunda é jogar a culpa no relativismo conceitual. E a predileção pelos tropos e imagens do discurso terapêutico (saúde e doença, normal e anormal, função e disfunção), de um lado, equipara-se, de outro, à preferência pelo discurso epistemológico (conhecimento e

opinião, fato e ilusão, verdade e falsidade). Mas essas diferenças pouco importam contra o impulso comum para análise final: chegamos agora à Ciência, à explicação. Amarrar as teorias numa coisa chamada Estrutura da Razão é um modo tão eficaz de isolá-las da história e da cultura quanto inseri-las numa coisa chamada Constituição do Homem.

No que concerne à antropologia, porém, há uma outra diferença que mais ou menos deriva dessas e que, embora também seja (desculpem a expressão) mais relativa do que radical, atua no sentido de levar as duas discussões para direções algo divergentes e até contrárias, a saber, enquanto a orientação da Natureza Humana leva a recolocar no centro da atenção uma de nossas concepções clássicas — a de “desvio social” —, a orientação da Mente Humana traz de volta uma outra — a do “pensamento primitivo” (*sauvage*, primário, sem escrita). As angústias anti-relativistas que se juntam em um discurso em torno dos enigmas da conduta juntam-se, no outro, em torno dos enigmas da crença.

Mais exatamente, juntam-se em torno de crenças “irracionais” (ou “místicas”, “pré-lógicas”, “afetivas” ou, especialmente hoje em dia, “não cognitivas”). Enquanto foram práticas perturbadoras como a caça de cabeças, a escravidão, o sistema de castas e a deformação dos pés que levaram os antropólogos a se unirem sob a grande e velha bandeira da Natureza Humana, com a impressão de que só assim seria justificável tomar uma distância moral delas, foram concepções improváveis como a da substância da bruxaria, dos protetores animais, dos reis-deuses e (antecipando um exemplo ao qual voltarei num segundo) de um dragão de coração de ouro e chifre na nuca que os levaram a se unirem sob a divisa da Mente Humana, com a impressão de que só assim se poderia defender a adoção de um ceticismo empírico em relação a elas. O que preocupa tanto não é bem como a outra metade se porta, mas — o que é realmente bem pior — o que ela pensa.

Há, mais uma vez, um número bem grande dessas perspectivas racionalistas ou neo-racionalistas na antropologia, com graus variáveis de pureza, força de persuasão, coerência e aceitação, não totalmente consoantes entre si. Algumas invocam constâncias formais, geralmente chamadas de universais cognitivos; algumas, constâncias de desenvolvimento, geralmente chamadas de estágios cognitivos; outras, constâncias operacionais, em geral chamadas de processos cognitivos. Algumas são estruturalistas, algumas junguianas, outras piagetianas, e outras buscam as últimas novidades do MIT, dos Bell Laboratories ou da Carnegie-Mellon. Todas estão atrás de alguma coisa sólida: a Realidade alcançada, a Razão salva do afogamento.

O que elas têm em comum, portanto, não é meramente um interesse no nosso funcionamento mental. Como o interesse em nossa constituição bioló-

gica, isso é indiscutivelmente Uma Coisa Boa, tanto em si quanto para a análise da cultura; e, se nem todas as descobertas do que vem sendo esperançosamente chamado de “ciência cognitiva” revelam-se descobertas autênticas, algumas por certo o farão e alterarão significativamente não só nosso modo de pensar sobre como pensamos, mas também nosso modo de pensar sobre aquilo que pensamos: O que elas têm em comum além disso, desde Claude Lévi-Strauss até Rodney Needham (o que é uma certa distância), e que não é tão indiscutivelmente benéfico, é uma visão fundacionista da Mente. Isto é, uma visão da mente — assim como “Meios de Produção”, “Estrutura Social”, “Troca”, “Energia”, “Cultura” ou “Símbolo” em outras abordagens pragmáticas da teoria social, do tipo “essa é a essência da coisa” (e também, é claro, como “Natureza Humana”) — como o termo soberano da explicação, a luz que brilha na escuridão relativista.

Que este é o medo do relativismo, o anti-herói de mil faces, que fornece boa parte do ímpeto do neo-racionalismo e do neonaturalismo, e que serve como sua principal justificativa, pode ser convenientemente percebido na excelente coletânea de exortações anti-relativistas — somadas a uma ousada peça relativista maravilhosamente concebida para levar os outros ao desejado nível de ultraje — organizada por Martin Hollis e Steven Lukes: *Rationality and Relativism*.<sup>25</sup> Produto do chamado debate da racionalidade, que as histórias de Evans-Pritchard, entre outras coisas, parecem ter induzido nas ciências sociais britânicas e em boa parte da filosofia britânica (“Há verdades absolutas que podem ser gradualmente atingidas com o correr tempo, através de processos racionais? Ou serão todos os modos e sistemas de pensamento igualmente válidos se vistos a partir de seus quadros referenciais internamente coerentes?”), o livro mais ou menos cobre a área da Razão em Perigo!<sup>26</sup> “As tentações do relativismo são perenes e difundidas”, começa a introdução dos organizadores, como uma convocação cromwelliana às barricadas. “[O] caminho florido que leva ao relativismo ... é pavimentado com afirmações plausíveis.”<sup>27</sup>

Os três antropólogos da coletânea respondem com entusiasmo, todos eles, a esse apelo para que nos salvemos de nós mesmos. Ernest Gellner diz que o fato de outras pessoas não acreditarem no que nós, os Filhos de Galileu, acreditamos sobre a maneira como se forma a realidade não é argumento contra o fato de que aquilo em que acreditamos não é a “Única Visão Verdadeira” e correta.<sup>28</sup> E, especialmente uma vez que outras pessoas, até habitantes do Himalaia, lhe parecem estar se convencendo dela, Gellner considera quase certo que ela seja a visão verdadeira. Robin Horton defende um “núcleo cognitivo comum”, uma “teoria primordial” do mundo, culturalmente universal e apenas com variações banais, que é cheia de objetos duradouros e de tamanho médio, inter-relacionados em termos de um conceito de causalidade tipo “li-

ga-desliga”, cinco dicotomias espaciais (esquerda/direita, acima/abaixo etc.), uma tricotomia temporal (antes/ao mesmo tempo/depois) e duas distinções categóricas (humano/não humano, self/outro), cuja existência assegura que o “Relativismo está fadado a fracassar, enquanto o Universalismo poderá ter sucesso um dia”.<sup>29</sup>

Mas é Dan Sperber, mais seguro de sua base racionalista (a visão computacional de representações mentais de Jerry Fodor) que qualquer desses dois e com Uma Visão Verdadeira toda dele (“não existe essa coisa chamada fato não literal”), que desferiu o ataque mais vigoroso.<sup>30</sup> O relativismo, embora maravilhosamente nocivo (ele torna “a etnografia... inexplicável e a psicologia, imensamente difícil”), não é sequer uma posição indefensável: na verdade, nem sequer se qualifica como uma posição. Suas idéias são meias idéias, suas crenças, semicrenças, suas proposições, semiproposições. Como o dragão de coração de ouro e chifre na nuca que um de seus informantes idosos do povo Dorze o convidou a caçar e matar inocentemente, ou talvez não tão inocentemente (desconfiado dos fatos não literais, ele recusou o convite), os “lemas relativistas”, tais como “povos de diferentes culturas vivem em mundos diferentes”, não são, a rigor, crenças factuais. São representações mal formadas e indefinidas, tapa-buracos mentais que se produzem quando, menos circunspectos do que os computadores, tentamos processar mais informações do que permite nossa capacidade conceitual intrínseca. Úteis, por vezes, para guardar o lugar até que possamos pôr em dia nossos poderes cognitivos, ocasionalmente divertidos para brincar enquanto esperamos, e até, vez por outra, “fontes de inspiração no [autêntico] pensamento criativo”, eles não são, esses dragões acadêmicos de coração de plástico e sem chifre algum, coisa que sequer seus maiores defensores tomem como verdadeiras, pois estes não compreendem nem podem compreender de fato o que eles significam. São acenos de mão — mais ou menos elaborados — de um tipo que, no cômputo final, é conformista, falsamente profundo, enganoso, “hermenêutico-psicodélico” e interesseiro:

A maior prova contra o relativismo é ... a própria atividade dos antropólogos, ao passo que a maior prova a favor dele [está] nos escritos dos antropólogos. ... Ao reconstituírem os próprios passos [em suas obras], os antropólogos transformam em abismos insondáveis as fronteiras culturais rasas e irregulares que não haviam achado tão difíceis de transpor [no trabalho de campo], com isso protegendo seu próprio senso de identidade e dando a seu público filosófico ou leigo exatamente o que ele quer ouvir.<sup>31</sup>

Em suma, seja na forma de um vigoroso bom senso (deixem para lá a leitura de vísceras ou os oráculos de veneno; afinal, sempre entendemos mais ou menos as coisas), de ecumenismo cheio de anseios (apesar das variações dos es-

quemias explicativas mais desenvolvidos, dos fetiches ou da genética, no fundo todos têm mais ou menos a mesma concepção do mundo) ou de um cientificismo agressivo (há coisas que são realmente idéias, como “atitudes propositivas” e “crenças representacionais”, e há coisas que apenas parecem idéias, como “há um dragão na estrada” e “as pessoas de culturas diferentes vivem em mundos diferentes”), a ressurreição da Mente Humana como ponto imóvel do mundo em rotação desfaz a ameaça do relativismo cultural ao desarmar a força da diversidade cultural. Como acontece com a “Natureza Humana”, a desconstrução da alteridade é o preço da verdade. Pode ser, mas não é isso que sugerem a história da antropologia, os materiais que ela reuniu ou os ideais que a moveram; nem tampouco são apenas os relativistas que dizem a seu público o que ele quer ouvir. Há alguns dragões — “tigres em clima quente” — que merecem ser examinados.

Examinar dragões, não domesticá-los ou abominá-los, nem afogá-los em barris de teoria, é tudo em que consiste a antropologia. Pelo menos, é no que consiste como a entendo eu, que não sou niilista nem subjetivista e que, como vocês podem ver, tenho opiniões bastante firmes sobre o que é real e o que não é, o que é louvável e o que não é, o que é sensato e o que não é. Temos procurado, com sucesso nada desprezível, manter o mundo em desequilíbrio, puxando tapetes, virando mesas e soltando rojões. Tranqüilizar é tarefa de outros; a nossa é inquietar. Australopitecos, Malandros, Cliques Fonéticos, Megalitos: apregoamos o anômalo, mascateamos o que é estranho, mercados que somos do espanto.

Veja por outra, sem dúvida, fomos longe demais nessa direção e transformamos idiosincrasias em charadas, charadas em mistérios e mistérios em farsa. Mas essa atração pelo que não se enquadra e não se conforma, pela realidade deslocada, ligou-nos ao tema condutor da história cultural dos “Tempos Modernos”. Pois essa história tem consistido numa sucessão de campos de pensamento que têm que descobrir como continuar vivos sem as certezas que os desencadearam. Fato bruto, lei natural, verdade necessária, beleza transcendental, autoridade imanente, revelação única, até o self aqui-dentro defrontando-se com o mundo-lá-fora, tudo isso foi submetido a um ataque tão pesado que hoje em dia essas coisas parecem simplicidades perdidas de um passado menos árduo. Mas a ciência, o direito, a filosofia, a arte, a teoria política, a religião e a teimosa insistência do senso comum conseguiram continuar, apesar de tudo. Não foi necessário reviver as simplicidades.

Creio que é precisamente a determinação de não nos agarrarmos ao que um dia funcionou bem e nos trouxe até onde estamos, mas que agora já não

funciona tão bem e nos leva a impasses reiterados, que faz avançar a ciência. Enquanto não havia nada mais ligeiro que um maratonista, a física de Aristóteles funcionou bastante bem, a despeito dos paradoxos eleáticos. Enquanto os instrumentos técnicos mal podiam fazer-nos avançar um pouco e sair um pouco do mundo dado pelos sentidos, a mecânica de Newton funcionou muito bem, a despeito das perplexidades da ação a distância. Não foi o relativismo — o Sexo, a Dialética e a Morte de Deus — que matou o moto perpétuo, o espaço euclidiano e a causalidade universal. Foram fenômenos instáveis, feixes de ondas e saltos orbitais, diante dos quais eles ficaram impotentes. Tampouco foi o Relativismo — o Subjetivismo Hermenêutico-Psicodélico — que matou (se é que eles foram mortos *de fato*) o *cogito* cartesiano, a visão conservadora da história e “o ponto de vista moral tão sagrado para Eliot, Arnold e Emerson”. Foram fatos bizarros — contratos de casamentos de crianças, pinturas não ilusionistas — que embaralharam as categorias.

Nesse movimento de distanciamento de antigos triunfos transformados em comodismo, de grandes avanços de outrora transformados em barreiras, a antropologia desempenhou em nossa época um papel de vanguarda. Fomos os primeiros a insistir numa série de coisas: que o mundo não se divide entre devotos e supersticiosos; que há esculturas nas selvas e pinturas nos desertos; que a ordem política é possível sem o poder centralizado, e a justiça, proba sem regras codificadas; que as normas da razão não foram estabelecidas na Grécia nem a evolução da moral se consumou na Inglaterra. Mais importante, fomos os primeiros a insistir em que vemos a vida dos outros através das lentes que nós próprios polimos e que os outros nos vêem através das deles. Não é de surpreender que isso tenha levado alguns a pensar que o céu estava desabando, que o solipsismo se apoderara de nós e que o intelecto, o juízo e até a simples possibilidade de comunicação haviam desaparecido. A redefinição de horizontes e a descentralização de perspectivas já tiveram esse efeito antes. O cardeal Bellarmine sempre esteve entre nós; e, como alguém observou acerca dos polinésios, é necessário um certo tipo de cabeça para sair em alto-mar numa casquinha de canoa.

Mas isso é o que temos feito, da melhor maneira possível e no nível máximo de que somos capazes. E, a meu ver, seria uma grande lástima — agora que as distâncias que estabelecemos e os lugares outros que demarcamos começam a surtir efeito, a mudar nosso sentido do sentido e nossa percepção da percepção — se voltássemos às velhas canções e a histórias mais antigas na esperança de que, de algum modo, apenas o superficial precise mudar, e de que não despenquemos da beirada do mundo. A objeção ao anti-relativismo não concerne a ele rejeitar uma abordagem do conhecimento do tipo “tudo depende da maneira como você vê as coisas”, ou uma abordagem da moral do tipo “em Roma,

como os romanos”, mas ao fato de ele imaginar que tais abordagens só podem ser derrotadas se a moral for posta acima da cultura e o conhecimento acima de ambas. Isso, falando de coisas que têm que ser assim, já não é possível. Se quiséssemos verdades caseiras, deveríamos ter ficado em casa.