

“Como compreender o outro, sem o sacrificar à nossa lógica; ou sem sacrificá-la a ele?”

M. Merleau-Ponty

1. Homens e crocodilos

“O mundo começou sem o Homem e terminará sem ele.” Não há nessa afirmação de Lévi-Strauss [1957:442] um bom começo para qualquer antropologia? Para uma ciência que tem na relativização sua alavanca mais poderosa, relativizar a idéia de “Homem”, mostrá-la como função de outras, não deveria ser o passo inaugural? Mas seria possível fazê-lo, sem tomar a relativização por um absoluto? Isto é, sem contraditar em essência o próprio método antropológico? Que ciências (ou melhor cientistas) iriam ao extremo de uma honestidade suicida, dissolvendo seu objeto e seu método “próprios”?

O antropológico é um pouco como um astrônomo: contempla o mundo em perspectiva macroscópica, fazendo com que enormes “todos” se resumam a partículas de outros muito maiores. Mas a antropologia é ainda algo diferente, por não se contentar com o olhar globalizante do astrônomo: fustiga seus objetos também com lentes de microscópio, esforçando-se por mostrar os “todos” como efêmeros, como não sendo efetivamente “todos” — como

consistindo mais apropriadamente *totalizações* resultantes de operações intelectuais comprometidas com determinados critérios e pontos de vista. “Todos” são, portanto, *totalizações* artificiais, fadadas à dissolução quando se abalam os pontos de vista e critérios a partir dos quais foram constituídos.

Entre o “macro” e o “micro”, os antropólogos se espremem e (se) angustiam. Entre dois tipos de morte: o da rigidez do cristal, do para sempre muito definido, do “todo” constituído, pronto e constante, e o da volatilidade da fumaça, dos “todos” sempre e sempre decomponíveis, dos fragmentos esvoaçantes e intangíveis [Atlan: 1979]. Aliás, não é próprio da antropologia interessar-se pelo que está morto, ou em vias de morrer? Fósseis, índios, cultura popular, relações comunitárias e agora, neste nosso terrível século, o próprio Homem, não o confirmariam? Oscilemos um pouco por essas inquietações.

*

Que nos diria um astrônomo sobre o Homem? Muito provavelmente não se sentiria à vontade para considerá-lo como totalidade. Talvez tentasse enquadrá-lo em totalidades cósmicas maiores. Ao fazê-lo, forneceria ao antropólogo algo muito importante, com o auxílio do que poderia começar qualquer relativização: colocaria o Homem na escala do Universo. Não seria isso frutífero para nós, que implicitamente temos pensado o Homem como se fosse eterno? Vejam que interessante o esquema de “Calendário Cósmico”, proposto por Carl Sagan [1977].

Admitamos a formação de nosso universo, há 15 bilhões de anos, pela grande explosão a que se convencionou chamar *Big Bang*. Condensem os 15 bilhões de anos em 365 dias de um ano. Teremos um calendário anterior a dezembro, comportando acontecimentos como a origem da Via Láctea (1º de maio), a origem do sistema solar (9 de setembro), a formação da Terra (14 de setembro), a origem da vida na Terra (cerca de 25 de setembro), a formação das rochas (2 de outubro), os primeiros microorganismos sexuados (1º de novembro), as plantas capazes de fotossíntese (12 de novembro), as primeiras células com núcleo (15 de novembro).

Somente no dia 1º de dezembro uma atmosfera significativamente rica em oxigênio começaria a se desenvolver na Terra, seguida do florescimento dos invertebrados (17 de dezembro), dos vertebrados (dia 19), da disseminação de vegetais (dia 20) e de insetos (21) pelo planeta. Entre os dias 22 e 24, poderíamos assistir ao surgimento dos primeiros insetos alados, das primeiras árvores, dos primeiros répteis e dinossauros. Mamíferos e pássaros não surgiram antes do dia 28, mesma data em que apareceram as primeiras flores e tornar-se-iam extintos os dinossauros. Esta é a véspera do aparecimento dos primitivos cetáceos, assim como dos primatas. Os hominídeos viriam à cena no dia 30 de dezembro e no dia 31, finalmente, os primeiros homens dariam o ar da graça.

A partir desse ponto seria necessário abandonar a escala do calendário, adotar a do cronômetro e utilizar critérios mais precisos, até a espessura do minuto (isto é: 29 mil anos) e do segundo (475 anos). O Procônsul e o Ramapiteco, ancestrais prováveis dos macacos e dos homens, nasceriam às 13h30min desse dia 31; os primeiros homens por volta de 22h30min; as pinturas das cavernas européias teriam sido executadas às 23h59min. A invenção da agricultura ocorreria às 23h59min20seg. A civilização neolítica e as primeiras cidades às 23h59min35seg e nos quatro últimos segundos teríamos acotovelados o nascimento de Cristo, as grandes descobertas, os métodos experimentais em ciência, a bomba atômica, as viagens espaciais...

O astrônomo nos ensinaria o como esta totalidade a que chamamos "Homem" se dissolve em totalidades abrangentes e o como resulta de transformações macroscópicas de dimensões cósmicas e geológicas. Do turbilhão dessas transformações o Homem resultaria: não como o produto mais importante ou singular, mas como um deles. Seria uma função possível, de um mundo que poderia muito bem, como o fez durante a maior parte de sua história, existir sem ele. Por conseguinte, lição número um: humildade diante da imensidão de um universo solene e soberanamente indiferente à pequenez de nossos clamores de grandeza. Existe um mundo que é independente do Homem, do qual este é um resultado, uma "modificação" — se é que nesta escala de raciocínio este termo tem algum sentido.

O Homem é também modificador do mundo. Mas não principalmente um modificador no sentido de "agente geológico", um

consistindo mais apropriadamente *totalizações* resultantes de operações intelectuais comprometidas com determinados critérios e pontos de vista. “Todos” são, portanto, *totalizações* artificiais, fadadas à dissolução quando se abalam os pontos de vista e critérios a partir dos quais foram constituídos.

Entre o “macro” e o “micro”, os antropólogos se espremem e (se) angustiam. Entre dois tipos de morte: o da rigidez do cristal, do para sempre muito definido, do “todo” constituído, pronto e constante, e o da volatilidade da fumaça, dos “todos” sempre e sempre decomponíveis, dos fragmentos esvoaçantes e intangíveis [Atlan: 1979]. Aliás, não é próprio da antropologia interessar-se pelo que está morto, ou em vias de morrer? Fósseis, índios, cultura popular, relações comunitárias e agora, neste nosso terrível século, o próprio Homem, não o confirmariam? Oscilemos um pouco por essas inquietações.

*

Que nos diria um astrônomo sobre o Homem? Muito provavelmente não se sentiria à vontade para considerá-lo como totalidade. Talvez tentasse enquadrá-lo em totalidades cósmicas maiores. Ao fazê-lo, forneceria ao antropólogo algo muito importante, com o auxílio do que poderia começar qualquer relativização: colocaria o Homem na escala do Universo. Não seria isso frutífero para nós, que implicitamente temos pensado o Homem como se fosse eterno? Vejam que interessante o esquema de “Calendário Cósmico”, proposto por Carl Sagan [1977].

Admitamos a formação de nosso universo, há 15 bilhões de anos, pela grande explosão a que se convencionou chamar *Big Bang*. Condensem os 365 dias de um ano. Teremos um calendário anterior a dezembro, comportando acontecimentos como a origem da Via Láctea (1º de maio), a origem do sistema solar (9 de setembro), a formação da Terra (14 de setembro), a origem da vida na Terra (cerca de 25 de setembro), a formação das rochas (2 de outubro), os primeiros microorganismos sexuados (1º de novembro), as plantas capazes de fotossíntese (12 de novembro), as primeiras células com núcleo (15 de novembro).

Somente no dia 1º de dezembro uma atmosfera significativamente rica em oxigênio começaria a se desenvolver na Terra, seguida do florescimento dos invertebrados (17 de dezembro), dos vertebrados (dia 19), da disseminação de vegetais (dia 20) e de insetos (21) pelo planeta. Entre os dias 22 e 24, poderíamos assistir ao surgimento dos primeiros insetos alados, das primeiras árvores, dos primeiros répteis e dinossauros. Mamíferos e pássaros não surgiram antes do dia 28, mesma data em que apareceram as primeiras flores e tornar-se-iam extintos os dinossauros. Esta é a véspera do aparecimento dos primitivos cetáceos, assim como dos primatas. Os hominídeos viriam à cena no dia 30 de dezembro e no dia 31, finalmente, os primeiros homens dariam o ar da graça.

A partir desse ponto seria necessário abandonar a escala do calendário, adotar a do cronômetro e utilizar critérios mais precisos, até a espessura do minuto (isto é: 29 mil anos) e do segundo (475 anos). O Procônsul e o Ramapiteco, ancestrais prováveis dos macacos e dos homens, nasceriam às 13h30min desse dia 31; os primeiros homens por volta de 22h30min; as pinturas das cavernas européias teriam sido executadas às 23h59min. A invenção da agricultura ocorreria às 23h59min20seg. A civilização neolítica e as primeiras cidades às 23h59min35seg e nos quatro últimos segundos teríamos acotovelados o nascimento de Cristo, as grandes descobertas, os métodos experimentais em ciência, a bomba atômica, as viagens espaciais...

O astrônomo nos ensinaria o como esta totalidade a que chamamos "Homem" se dissolve em totalidades abrangentes e o como resulta de transformações macroscópicas de dimensões cósmicas e geológicas. Do turbilhão dessas transformações o Homem resultaria: não como o produto mais importante ou singular, mas como um deles. Seria uma função possível, de um mundo que poderia muito bem, como o fez durante a maior parte de sua história, existir sem ele. Por conseguinte, lição número um: humildade diante da imensidão de um universo solene e soberanamente indiferente à pequenez de nossos clamores de grandeza. Existe um mundo que é independente do Homem, do qual este é um resultado, uma "modificação" — se é que nesta escala de raciocínio este termo tem algum sentido.

O Homem é também modificador do mundo. Mas não principalmente um modificador no sentido de "agente geológico", um

transformador da estrutura do universo distante e indiferente, como é nosso hábito pensar. Nessa direção não somos muito diferentes das chuvas, dos ventos, dos vulcões, do fogo, das marés, dos animais — exceto talvez por o sermos menos. Naturalmente, não estou falando do Homem do último segundo antes de meia-noite, do Homem da Revolução Industrial e da autodestruição. Falo do Homem modificador do mundo, no sentido de *inventor*: criador de mundos novos, de universos não indiferentes ao Homem.

Como inventor de mundos, o Homem é certamente animal. Outros não poderá conhecer senão aqueles mundos possibilitados pelos seus órgãos de sentido, pelas suas estruturas cerebrais, pelas suas condições de vida. Para cada animal, há dois mundos, numa relação certamente muito complicada: um, exterior e preexistente; outro, interior e construído. Assim, segundo as diferentes espécies, a sensibilidade às cores não é a mesma; os limiares auditivos variam, a percepção térmica é diversa, o alcance da visão é singular, as categorias olfativas são variáveis.

Cada espécie tem algo como um universo à parte, ditado pelos seus limites específicos de percepção. Para cada uma, é como se existisse uma espécie de lente, a “filtrar” o mundo “real”, aquele que preexiste e que independe da espécie. Seu “universo” não é o que existe “de verdade”, do lado de fora da lente, mas o que foi submetido às transformações da cor e do grau das lentes da espécie. Não seria assim com animais que só enxergam no “escuro” (para nós), com os que “vêm” sonoramente (morcegos, p. ex.), com os que enxergam apenas em branco-e-preto, com os desprovidos de sistemas internos de regulação de temperatura corporal, e assim por diante?

Não seria absurdo falar em mesmo universo tátil para minhocas e tartarugas? supor que siris e gatos compartilhem do mesmo universo sonoro? acreditar que cachorros e serpentes vivam no mesmo universo olfativo? Poderíamos dar asas à imaginação — e perguntar: se fossem filósofos e cientistas, que critérios de verdade os animais aceitariam? Lobos e papagaios poderiam colocar-se de acordo quanto aos mesmos? Toda espécie centra em si, portanto, a sua verdade sobre o universo.

Assim, muito longe das coisas *em si*, a apreensão que os homens têm do mundo é antropocêntrica. Tão antropocêntrica como

seria, por exemplo, crocodilocêntrico o universo tal qual figurado por crocodilos ou felinocêntrico o dos felinos. O antropocentrismo é a condição inicial e final de toda relação do Homem com o universo. É o ponto de vista a partir do qual inexoravelmente construímos nossos mundos e nossas verdades. O antropocentrismo é a lente sem a qual somos cegos e — pior — sem imaginação. O Homem não tem acesso ao mundo tal qual é — ao mundo independente das lentes de sua humanidade. É escravo de seus óculos: percebe não o que é, ou parece ser, mas o que transparece por seus cristais.

Essas lentes não configuram absolutamente um mentalismo que esqueça que os homens são produtos do mundo e partes integrantes dele. Lembremos apenas que os homens produzem um mundo: o dos homens. Entre homens e mundo envolvente não há pontes, pois não há abismos: “a natureza corporal constitui um meio no qual o homem exerce suas faculdades; este meio orgânico é tanto mais ligado ao meio físico quanto o homem apreenda o segundo por intermédio do primeiro. É necessário, pois, que entre os dados sensíveis e sua codificação cerebral, meios desta apreensão, e o próprio meio físico, exista uma certa afinidade” [Lévi-Strauss: 1983:160].

Não são cores, sons, temperaturas, cheiros... o que percebemos do mundo; são informações já cifradas. Olhos, narizes, ouvidos, peles não se limitam a “fotografar” o real, mas o codificam, enquadrando-o em uma grade de relações. Há células especiais, entre os mamíferos, localizadas no córtex cerebral, que cumprem esta tarefa de organizar dados brutos captáveis pela sensibilidade — organização que começa a ser realizada já nos órgãos dos sentidos: células que reagem apenas a estímulos de determinado tipo.

Na retina, por exemplo, há “contraste entre movimento e imobilidade, presença ou ausência de cor, passagem do claro ao escuro ou o contrário, contornos positiva ou negativamente curvos dos objetos; deslocamento em linha reta ou oblíqua, da esquerda para a direita ou da direita para a esquerda, no sentido horizontal ou no sentido vertical etc. A partir de todas estas informações, a mente reconstrói, poder-se-ia dizer, objetos que não foram percebidos como tais... Por conseguinte, os dados imediatos da percepção sensível não são material bruto... consistem em propriedades distintivas abstraídas do real...” [idem: 162]. Assim, a questão de

saber se aquilo que povoa as mentes humanas — as sensações, as percepções — pertence a um mundo de idéias platônicas ou foi gravado em passivas mentes humanas pela experiência, não tem mais sentido: está agarrado ao corpo.

② A cultura, as culturas

A Cultura é a lente humana por excelência, e ser antropocêntrico é enxergar o mundo através dela. Como já pudemos ver, o homem é capaz de independer em larga medida das programações orgânicas, podendo convencionar socialmente sua própria visão de mundo, instituir de maneira em grande parte autônoma o seu próprio universo. Convencional, o mundo inventado pelo homem é frouxamente transformável no tempo e no espaço, submetendo-se apenas às suas leis próprias de transformação. Não é esta, afinal, a essência da comunicação simbólica?

Por conseguinte, o próprio dessa lente antropocêntrica é ser multifocal. Não existe rigorosamente A Cultura, que é apenas um conceito totalizador, um artifício de raciocínio; mas miríades de culturas, correspondentes à multiplicidade dos grupos humanos e a seus momentos históricos. A Cultura é uma abstração, um artefato de pensamento por meio do qual se faz economia da extraordinária diversidade que os homens apresentam entre si e com o auxílio do qual se organiza o que os homens têm de semelhante. A Cultura é também o que os distingue das demais formas vivas: a capacidade de diferir de seus coespecíficos.

No sentido menos abstrato, as culturas são sistemas simbólicos. Dito de outro modo: mais que um somatório de valores, artefatos, crenças, mitos, rituais, comportamentos etc. (como queria a definição inaugural de Tylor), cada cultura é uma gramática que delinea e gera os elementos que a constituem e lhe são pertinentes, além de atribuir sentido às relações entre os mesmos. As culturas não se definem apenas por seus vocabulários, mas principalmente pelas regras que regulam a sintaxe das relações entre os seus elementos.

Em certo sentido, poderíamos dizer que as culturas são análogas às regras dos jogos: definem quais são os jogadores, quais são os apetrechos e metas do jogo, como se devem computar os pontos, que jogadas são permitidas ou proibidas... Pensemos, por

exemplo, em um jogo de futebol. Tratar-se-á de “vinte e dois maucos correndo atrás de uma bola”, para o espectador que desconheça as regras. Na medida em que delas seja conhecedor, cada chute, cada passe, cada jogada, cada gesto de jogador passa a ter sentido como elemento de um todo, como componente coerente de uma ordem. Viver em sociedade é de certa forma conhecer e sobretudo obedecer as regras do jogo social.

Para o etnólogo, o conceito de cultura funciona deste mesmo modo. Suponhamo-lo recém-chegado a uma sociedade desconhecida: vê pessoas que trocam “ruídos” verbais, que se levantam e sentam, que penetram em algumas cabanas mas não em outras, que apalpm determinadas partes dos seus corpos mas não as dos alheios... Permanecerá pateticamente perplexo, diante dos gestos caóticos dessa população de “doidos” a correr atrás de bola alguma. Ficará nesse estado até que comece a compreender as regras do jogo: progressivamente, cada palavra, cada ato, cada toque, cada nuança de olhar se encherá de significação, articulando-se entre si, formando frases e discursos com sentido. A tarefa do antropólogo seria, por conseguinte, descobrir e decifrar os códigos (vocabulário e gramática) que estruturam a linguagem falada pelos membros de determinada sociedade.

Além dos códigos naturais, provavelmente de base genética, que organizam as percepções desde os órgãos dos sentidos e das estruturas do córtex cerebral, cada cultura de certa forma programa e influencia o registro das impressões sensoriais. Assim, a visão “aguda” dos índios das planícies norte-americanas — por exemplo — não resultaria certamente de uma acuidade visual organicamente superior, mas de uma habilidade culturalmente exigida e estimulada, no sentido de compreender o que significam os movimentos de um animal ou cavaleiro por intermédio da poeira que longe levantam.

No mesmo espírito, Roque Laraia [1986:69 e 96] nos fala da habilidade dos índios *Tupi* de visualizar a floresta amazônica, que para o antropólogo não passa de um amontoado confuso de árvores e arbustos: “cada um dos vegetais tem um significado qualitativo e uma referência espacial”. Ao invés de marcar, como nós, encontros nas esquinas, freqüentemente usam determinadas árvores como pontos de referência: “ao contrário da visão de um mundo vegetal amorfo, a floresta é vista como conjunto ordenado,

constituído de formas vegetais bem definidas”. Isso se explica porque na base dessas visões existe uma taxionomia, um sistema de classificações, cujos princípios são postulações específicas das culturas em referência.

As codificações particulares da visão tocam ao que é muito geral na escala coletiva, desprendendo-se da visão puramente física. Assim, Roberto Da Matta [1976:61-68] demonstrou que, mesmo vivendo em casas construídas ao longo de ruas alinhadas paralelamente, os Apinayé continuavam a pensar e representar sua aldeia como se fosse circular, coisa parecida com o que acontece a todos os Timbira e também com os Kaiapó, que “vêem” no círculo a fórmula ideal para expressar a comunidade.

No cotidiano Bororo, a circularidade é algo extraordinariamente presente. “É com um movimento circular do braço estendido que eles apontam para o céu, indicando através da posição do sol, ou da estrela Vênus, a hora do dia a que querem se referir. A própria cartografia Bororo concebe o território desta sociedade tendo como limites vários acidentes geográficos que se dispõem de modo a formar um grande círculo... É muito significativo que os Bororo continuem tendo em mente um modelo de aldeia circular para representar sua sociedade, mesmo quando moram em aldeias onde as casas estão dispostas de outra forma. Os Bororo se mantêm, até hoje, como uma sociedade igualitária, dividida internamente em segmentos que não se opõem numa perspectiva vertical, mas em clãs e linhagens cujas diferenças implicam uma relação de complementaridade [Novaes: 1983:62]. Aliás, não fazemos algo um pouco parecido quando falamos em “nosso círculo de amigos”?”

Mas essas codificações também tocam o que é muito particular na escala individual: cegos de nascimento, que foram operados de catarata no período pré-adolescente, ao “enxergar” pela primeira vez não “vêem” no sentido usual. Leva tempo para organizar as manchas sem sentido em um mundo com significado, pois a reação inicial é uma dolorosa aflição diante de uma confusão caótica de quase-cores e quase-formas que parecem não ter qualquer relação compreensível entre si: “apenas vagarosamente e com esforço intenso pode aprender que esta confusão manifesta uma ordem, e somente com vigorosa aplicação se capacita a distinguir e

classificar objetos e adquirir significado de termos como “espaço” e “forma” [Needham: 1963:VII].

Quando Paul Veyne escreve que “aos olhos dos gregos o mar era violeta” remete-nos não ao absurdo de uma civilização de pessoas que enxérguem mal, mas a um princípio antropológico fundamental: o de que há em todas as sociedades uma convenção visual e de todos os outros sentidos. Nos tempos homéricos a distinção entre verde e azul não era nítida, assim como para as diversas culturas as diferentes cores absolutamente não coincidem. Falando dos Bororo [Lévi-Strauss: 1957:262] diz: “o amarelo e o vermelho formam freqüentemente para eles uma só categoria linguística... Quanto ao azul e o verde, essas cores frias são sobretudo ilustradas no estado natural por vegetais percíveis; dupla razão que explica a indiferença indígena e a imprecisão do seu vocabulário correspondente a essas tonalidades: conforme as línguas, o azul é assimilado ao preto ou ao verde.”

Ora, o conjunto das cores é um *continuum* de ondas luminosas, cuja freqüência aumenta numa taxa constante. A parte do *continuum* de ondas que pode ser percebido pelo olho humano é designada “espectro”, limitada pelas ondas mais longas, que podemos ver como “violeta”, e pelas mais curtas, que percebemos como “vermelho”: todas as outras cores do espectro encontram lugar entre estas. Assim, a percepção da luz, fragmentada em cores, parece ser a mesma para todos os seres humanos, definida pelos seus equipamentos neurocerebrais. Mas as maneiras pelas quais as diferentes culturas organizam essas impressões para fins comunicativos exibem notáveis diferenças. Assim, inspirado nas comparações feitas por Louis Hjelmslev entre os termos para cores no inglês e no galês, Paul Bohannan [1963:35] introduz na comparação as categorias de cores vigorantes entre os *Tiv*, formando o quadro abaixo:

	<i>Tiv</i>	<i>Inglês</i>	<i>Galês</i>
ii	pupu	green	gwyRDD
		blue	
		gray	glas
	nyian	brown	llwyd
		red	
		yellow	

Nele observamos que a palavra galesa glas cobre tudo o que o inglês chamaria de azul, algumas cores que os ingleses chamariam de verde e ainda parte considerável das que designaria por cinza. Llawyd abrange o resto do cinza e abarca também o marrom e algumas tonalidades do vermelho. Entre os Tiv, por outro lado, todos os verdes, alguns azuis e alguns tons de cinza são ii; mas azuis muito claros, assim como o cinza-claro, são pupu. Nyian, que recobre o marrom, também cobre o vermelho e o amarelo.

Não se trata absolutamente de sustentar que os membros dessas culturas sejam cegos em relação às cores não-nomeadas, ou incapazes de discriminar cores “diferentes” que são reunidas na mesma categoria. Os japoneses, por exemplo, têm apenas uma palavra, aoi, para designar a parte do espectro que abrange o verde e o azul. Mas o fato de não fazerem distinção lingüística entre elas não significa que não as possam separar se assim quiserem — pois obviamente o fazem através de descrições, comparações e metáforas. Significa apenas que a língua e, de um modo geral, a cultura japonesa não parecem exigir essa distinção para efeitos da vida cotidiana.

— Talvez por procederem de cultura que atribui relativamente pouca importância ao olfato como meio positivo de organização do mundo (estamos mais preocupados em nos proteger dos cheiros), os antropólogos não dedicaram atenção comparável ao seu estudo em perspectiva transcultural. É claro que aqui e ali se encontram referências à extrema sensibilidade olfativa de certos povos — como os esquimós, capazes de se orientar olfativamente em ambientes pouco definidos pela visão, ou os ilhéus andamaneses, que elaboraram um calendário olfativo, apoiando-se nos perfumes que a natureza exala regularmente. Mas são excepcionais os trabalhos etnolingüísticos que descrevam a classificação dos odores como se estudaram as classificações das cores.

Em nossa cultura, não faltam termos para designar os cheiros. Mas quase sempre eles o fazem em termos de causas ou de efeitos: perfumes exalados pelo incenso, pela rosa, pelo café, pela chuva, pelo apodrecimento, pelo fogo etc.; ou, então, odores causadores de nojo, ou apetite, de excitação...

No dizer de Dan Sperber [1977:116], “não há campo semântico dos odores... não há lembrança deles. Se desejo recordar o

perfume de uma rosa, na verdade é uma imagem visual que invoco, um buquê de rosas sob o meu nariz. É deste mesmo modo que eu relembro uma igreja que cheirava a incenso, um travesseiro que reteve o perfume do *patchouli*. Quase terei a impressão de sentir essas fragrâncias: impressão enganosa, entretanto, que desaparecerá tão logo tente reconstituir mentalmente os cheiros em si mesmos". Em síntese, jamais os perfumes seriam um *em si*.

No entanto, não é seguro que tal atitude diante do olfato configure em todas as suas conseqüências uma determinação natural, um constrangimento de ordem biológica. Aliás, seria muito interessante que se multiplicasse os estudos sobre as apropriações culturais do olfato, pois observações como as de Antony Seeger [1980:69-70] entre os *Suyá* parecem não confirmar a validade universal de afirmativas como as de Dan Sperber, uma vez que nesta sociedade são as coisas que parecem ter as características dos cheiros.

Entre os *Suyá*, a maior parte do mundo humano e natural se classifica a partir de três odores, aproximadamente traduzíveis por "cheiro forte", "acre" e "suave". As coisas "cheiro forte" são as mais fortes e simbolicamente mais poderosas e perigosas na cosmologia dos *Suyá*: animais carnívoros, fluidos sexuais e mulheres. Coisas de "cheiro acre" são simbolicamente menos poderosas e são benéficas: na maior parte das vezes os animais acres podem ser comidos e muitas plantas medicinais entram nesta categoria. A categoria "suave" inclui coisas e animais que não são muito perigosos, nem muito importantes em termos de cosmologia. Esta classificação por cheiros também se aplica aos humanos: crianças têm cheiro forte, tendo sido formadas de *sêmen*; homens não-iniciados não têm cheiro; mulheres sexualmente ativas têm "cheiro forte" e são comparadas explicitamente a animais...

Corre nos Estados Unidos uma fábula que nos ajudaria a compreender a questão, pelo que tem de ilustrativa: certa vez um camponês caminhava por uma rua movimentada na companhia de um amigo criado na cidade, quando de repente exclamou: — "Ouça o canto do grilo!" O cidadão nada conseguia ouvir, até que o camponês foi buscar, escondido em um buraco, o grilo que cantava. — "Como você pôde ouvir o grilo em meio a toda esta barulheira?", perguntou o da cidade, cheio de admiração. — "Olhe!", respondeu o camponês, deixando cair uma moeda no chão. Várias

e várias pessoas se voltaram, ao ouvir o fraco ruído da moeda.
“— Tudo depende daquilo por que a gente se interessa.”

Cada cultura guardará de maneira específica a acuidade dos órgãos do sentido em complementação aos limites de base orgânica. Fornecerá “lentes” olfativas, tácteis, gustativas, auditivas e visuais particulares. Não é isso que entre nós mesmos nos ensinam os provadores de vinhos, os afinadores de instrumentos musicais, os controladores de qualidade de produtos, os vendedores de perfumes? Não é isso que testemunham as pessoas que vivem perto de fábricas de papel e de cigarros, os funcionários de hospitais, os coveiros, os lixeiros, os habitantês das imediações de valas negras — capazes de conviver com aromas por nós tidos como “insuportáveis”?

No atual estudo do conhecimento antropológico, não há dúvida de que cada cultura se aproveite dos órgãos dos sentidos para codificar o mundo. Mas seria muitíssimo importante que se observasse que cada sociedade parece codificar os próprios sentidos e as relações entre eles. Entre nós, por exemplo, parece que atribuímos posição hierarquicamente superior à visão: representamos nosso Deus, no alto das igrejas, acima dos altares, por um olho; chamamos a atenção de nossas crianças com um “olha!”; oferecemos um pedaço de bolo ou perfume a um amigo dizendo-lhe “olhe” que bolo gostoso!” ou “olha que cheiroso!”

Criamos mil aparelhos que nos ajudam a ver melhor a “verdade” do mundo. Damos exemplos do tipo “a cultura é como uma lente”, para sermos “claros” e fazermos nossos leitores “verem” como as coisas funcionam. Falamos em “videntes”, em “visionários”, em “homem de visão”, em “iluminismos”. Acreditamos em testemunhas “oculares”, temos “visão” de mundo, ponto de “vista”... Nas revistas em quadrinhos, uma idéia “brilhante” é uma lâmpada que acende. Dizemos que os “olhos são o espelho da alma” e assim por diante.

Mas quem aceitaria em um tribunal uma testemunha olfativa? Não é fato que tratemos o olfato com uma certa desconfiança, negando-lhe quase sempre a autoridade de critério formulador de verdades? Quando dizemos “isso não me cheira bem”, “sinto cheiro de confusão”, não é antes de tudo uma hipótese, uma intuição que estamos lançando? Quem acreditaria que São Tomé realmente tocou as chagas de Cristo, se não houvesse testemunhas

*religiosa -
deu o nome
e pluralise*

“oculares” do acontecimento? Quem ousaria duvidar entre nós de que sociedades que desenvolveram meios de se visualizar o que se diz, e que adotaram a escrita, sejam “civilizações superiores”?

*

Se os canais pelos quais os homens captam informações sobre o mundo exterior estão culturalmente codificados, com muito mais razão podemos compreender que o estejam as categorias intelectuais por intermédio das quais essas informações são processadas. Boa parte do esforço fundador da escola sociológica francesa, materializada nas contribuições de Durkheim, Mauss e seus seguidores, residiu na demonstração das origens sociais das chamadas categorias do entendimento. Para eles, noções como causa, conseqüência, tempo, espaço etc. longe de resultarem das experiências singulares dos indivíduos (*a posteriori*) ou de alguma preexistência nas mentalidades individuais (*a priori*), derivariam da experiência dos indivíduos em uma sociedade já organizada por uma lógica da qual essas noções proviriam. As categorias do entendimento seriam, segundo esta perspectiva, simultaneamente *a priori* e *a posteriori*: os indivíduos seriam uma *tabula rasa*, na qual a sociedade escreveria um texto cujas categorias gramaticais já possuísse com antecedência [cf. Durkheim e Mauss s/d].

Uma breve reflexão sobre a noção de “tempo” que povoa nossas mentes clarificará inapelavelmente a questão. Basta compararmos os conceitos de tempo vigorante nas modernas sociedades industriais com os nelas dominantes algumas décadas ou séculos atrás. Quando o ritmo de vida era predominantemente rural, os dias eram medidos pelo nascimento e pelo pôr-do-sol, os anos e meses pela sucessão de plantios e colheitas, pelas folhas que caíam ou pelo gelo que derretia. O tempo era considerado um processo de transformações naturais cíclicas e os homens não se preocupavam em medi-lo com rigor: os “relógios” de areia, de sol, de água, as lamparinas que queimavam cera, davam indicações muito vagas e a utilidade deles com freqüência era duvidosa.

Os primeiros relógios modernos surgiram por volta do século XIII. Mas converteram-se em componente da decoração de torres de igrejas apenas no século XIV, em algumas cidades da Alemanha. Em geral, são instrumentos de uso coletivo, marca-

dores de tempo para uma comunidade inteira. Estes relógios, entretanto, distavam muito de serem exatos: uma certa precisão só foi atingida pelos do século XVI, assim mesmo equipados apenas com o ponteiro de horas. A agulha de minutos apareceu nos meados do século XVII e a de segundos somente no século XVIII. Poder-se-ia quase fazer um rigoroso paralelismo entre a história dos relógios e momentos capitais da ascensão dos sistemas capitalista e industrial; pelos relógios individuais, pelos relógios de ponto, pelos cronômetros, pelos relógios atômicos cuja precisão se mede pela relação segundo/milênio... Tornamos o tempo uma entidade abstrata, cuja concretude social tem valor econômico: não vivemos repetindo que “tempo é dinheiro”?

Tão internalizada em nós está a moderna concepção de tempo, que temos a tendência a acreditar que ele seja um dado natural, que no mundo existam coisas como horas, minutos, segundos. Imaginamos que presente, passado e futuro sejam realidades objetivas e universais. Compreensível: que seria de nossa sociedade moderna, sem sua extraordinariamente milimetrada concepção de tempo? Sem este tempo que se pode “economizar”, “gastar”, “investir”? Sem este tempo que nos disciplina e nos faz “tão regulares como os ponteiros de um relógio”?

Por isso, temos a impressão de que membros de outras sociedades não têm senso de tempo: porque não conseguimos entender pessoas cujas atividades são governadas por concepções de tempo inteiramente diferentes. Os *Nuer*, por exemplo, não podem, como nós podemos, falar do tempo como se fosse algo real, que “passa” e que se possa “poupar”. Para eles, os acontecimentos se dão numa ordem lógica, mas não são codificados em um sistema assim abstrato: orientam-se no tempo pelo que estão efetivamente fazendo em suas vidas cotidianas. O período do ano que atravessam determina-se pelo fato de estarem construindo cercados de pesca, migrando na estação seca etc. e as tarefas humanas são coordenadas em relação a condições naturais que não variam de acordo com datas ou épocas definidas.

Berger e Kellner [1977:134] citam o filósofo africano John Mbiti [1969] a propósito das concepções de tempo nas culturas africanas tradicionais: “... o tempo é um fenômeno de duas dimensões, com um longo *passado*, um *presente* e virtualmente *nenhum futuro*. O conceito linear de tempo do pensamento ocidental, com

um passado indefinido, presente e futuro infinito é praticamente estranho ao pensamento africano. O futuro está virtualmente ausente, porque os eventos que nele estão localizados não aconteceram, não se realizaram e por isso não podem constituir tempo. Eventos certos de ocorrerem ou eventos que integram o ritmo inevitável da natureza constituem apenas *tempo potencial*, não *tempo real*... *Tempo real*, então, é o que está presente e o que passou. Move-se 'para trás' e não 'para frente'. As pessoas não têm a cabeça em coisas futuras, mas basicamente no que já aconteceu."

Analisando as concepções de tempo vigorantes em Trobriand, Dorothy Lee [1974] observa que para eles "a temporalidade não comporta significação alguma". Não existem tempos verbais, não há distinção lingüística entre passado e presente, não há disposição de atividades ou eventos em meios e fins. Não há relações causais ou teleológicas: "o que consideramos uma relação causal em uma seqüência de eventos interligados, para o trobriandino é um ingrediente num todo padronizado". Entre eles, a história é como um "anedotário, sem respeito pela seqüência cronológica, sem desenvolvimento, sem distinção gramatical entre as palavras que se referem a eventos passados, presentes ou futuros" [cf. pág. 181]. Ao contarem uma estória, não se preocupam em seguir uma seqüência temporal; não existe disposição evolutiva, não há crescendo de tom emocional e não se incomodam de serem interrompidos.

Para eles, o valor socialmente prestigiado é a constância, o padrão repetido, a incorporação de todo o tempo num mesmo ponto. O que é bom na vida é a identidade exata com toda a experiência trobriandina passada. Sentem prazer e satisfação na repetição do conhecido, na manutenção do ponto, "isto é, no que chamamos de monotonia". Esta é a razão pela qual o clímax nas histórias é algo abominável, uma negação de todo o bem, pois implicaria não somente a idéia de uma transformação estar presente, mas também a de que mudanças incrementariam o "bem". O presente não é um meio de satisfação futura, mas um "bem" em si mesmo. Não há "planejamento" nem há "fracassos", no sentido que atribuímos a estes termos.

Semelhante raciocínio também poderia ser aplicado ao "espaço", que costumamos ver como o "natural" por excelência. Ora, quando vemos nossas crianças desenharem suas "casas", com

tetos, jardins, animais, montanhas, chaminés, mesmo quando vivem engavetadas em apartamentos, não é na verdade um ideal social que estão grafando? Não fazem algo, apenas sob esse aspecto, semelhante às crianças, bororo, que, ao contrário das nossas, jamais desenham uma casa isolada, registrando sempre o círculo de casas da aldeia [cf. Novaes: 1983:4]? Em sociedades como esta, dificilmente se poderia encontrar grau de especialização espacial semelhante ao que existe em nossa sociedade, onde há lugares especiais para quase tudo: trabalho, lazer, ritos familiares, rezas, educação das crianças, higiene corporal... E não é à-toa que isto acontece, pois a integração maior do espaço apenas espelha o modo diferente de integração da sociedade bororo.

A apropriação do espaço é uma das maneiras por que mais nitidamente uma sociedade exibe sua organização/projeta-se. Não seria interessante, por exemplo, em um estádio de futebol, observar as classificações dos tipos de lugares, como refletindo a hierarquização específica daquele tipo de público: geral, arquibancada, cadeiras, cadeiras especiais, tribuna de honra? Ou então, em um teatro, camarotes, platéia, balcão nobre, torrinha? No mesmo sentido, não seria revelador estudar a disposição dos membros de uma família em torno da mesa de jantar, a especialização funcional dos cômodos de uma casa, a relação entre os espaços escolares e os projetos pedagógicos, as posições das pessoas dentro de um automóvel, o sentimento das pessoas dentro de ônibus e elevadores apinhados. Toda uma antropologia da significação das relações espaciais seria possível, a partir da consideração de que o espaço é algo que cada cultura convenciona e inventa.

Edward Hall [1959 e 1977] elaborou uma escala hipotética de distâncias consideradas apropriadas para certos tipos de relações sociais na cultura norte-americana. A aproximação de 45cm é a distância reservada ao namoro e às conversas muito íntimas: nesse âmbito, qualquer assunto neutro perde conotativamente a neutralidade, já que as mensagens trocadas também carregarão signos tácteis, olfativos, térmicos... Um afastamento um pouco maior, de 45 a 75cm, configura o que Hall chamou de "distância pessoal próxima" para portadores de cultura americana: a esposa pode permanecer nela, sem sentir ou causar desconforto, mas permitiria dificilmente que outra mulher freqüentasse esse território. Entretanto, nada veria com que implicar se a outra permanecesse entre

75cm e 120cm, distância considerada aceitável para os assuntos pessoais. Não diferem estes padrões do que se pode observar nas culturas árabes? Aí, as pessoas às vezes quase encostam a boca no ouvido do interlocutor, segurando-o pelo ombro, deixando-o sentir o hálito, lançando-lhe perdigotos sobre a face...

Quando organizamos nosso espaço urbano, seguimos uma arraigada tradição cultural e designamos as linhas que o formam (ruas, viadutos, ordenamento numérico das casas etc.). Ao fazê-lo, estamos praticando algo bastante diferente das concepções trobriandinas, pois estes vêem a aldeia como um "agregado de protuberâncias" [cf. Lee: 1974:175], no que discrepam da descrição de Malinowski, que, por fidelidade à cultura européia, nela viu "duas linhas circulares a formar anéis". Diferimos também das cidades japonesas, pois nelas, os cruzamentos, e não as linhas, é que são nomeados; e as casas são codificadas não em relação ao espaço como no Ocidente, mas em relação ao tempo e numeradas segundo a ordem de construção. Conforme as palavras de E. Hall, "em um bairro japonês, a primeira casa construída é um constante lembrete para os moradores da casa 20 de que a casa 1 estava ali primeiro" [1977:99].

Assim, na medida em que são sistemas de codificação, cada cultura equipa os homens como uma lente específica, através da qual transparecerá um mundo particular. Ser Homem é viver em um desses mundos específicos: é vivenciar a capacidade humana de diferir. Tecnicamente, tem-se designado por "hipótese Sapir-Whorf" esta característica das culturas, tomadas como linguagens, de fragmentar a experiência do mundo de acordo com as fragmentações dos sistemas de significação que os constituem: como os códigos destas linguagens são aprendidos durante os processos de socialização, não há percepções ou conhecimentos automáticos e naturais. Os elementos dos códigos se substituem aos componentes da realidade e o modo de os articular gramaticalmente se sobrepõe à "organização natural" do real.

Uma palavra evidentemente, não é a realidade. A coisa que seguro em minha mão, ao escrever, não é uma caneta: chamo-a de "caneta" e, ao fazê-lo estou, inconscientemente, colocando-a como membro de uma categoria que inclui coisas como "canal", "canaleta", "cano", "canela"... A palavra *pencil* (lápiz) se referia originalmente à extremidade da cauda de um animal e descreve uma

“forma”, à qual se associam também palavras como *pincel*, *pênis* e “pen”. Recortam o “real” de modo diferente do que o fazem, por exemplo, *Bleistift*, que se refere à forma e ao elemento material da escrita, *molyvi*, que significa “chumbo” e de *siwigoq*, que significa “pau que pinta” e se refere sobretudo à função de escrever.

Na língua dos *Wintu* da Califórnia, um mesmo radical, *muk*, entra na composição de palavras como *mukeda* (“virei o cesto de pernas para o ar”), *mukuhana* (“a tartaruga está caminhando”) e *mukuramas* (“automóvel”). Ora, qual critério em nossa cultura autorizaria colocar “automóvel”, “tartaruga” e “cesto” na mesma categoria? Mas os *Wintu* o encontram e utilizam: colocam-se diante do mundo como observadores externos, guiando-se pela forma exterior de objetos e atividades. Por esse critério, é perfeitamente razoável para eles utilizar o mesmo radical, *puq* ou *poq*, para formar expressões como *puqeda* (“cravei uma estaca na terra”), *olpuqal* (“apóia-se em uma perna”), *poqorahara* (“os pássaros estão saltitando”), *olpokoyabe* (“cogumelos crescem”) — do mesmo modo que também podem designar “lavar roupa” e “cerveja” pelo mesmo termo, pois em ambos os casos se produz espuma. Não é compreensível, então, que, quando o conheceram, tenham dedicado ao guarda-chuva o mesmo termo pelo qual previamente designavam “morcego”?

Além das palavras, existem nas línguas as categorias gramaticais. Nas línguas ocidentais, por exemplo, organizamos os eventos em substâncias, qualidades, ações, estados... Mas na língua trobriandina, por exemplo, cada palavra refere-se a um conceito auto-suficiente: o que consideramos uma qualidade ou predicado é considerado um ingrediente necessário. Assim, onde diríamos “bom jardineiro”, a palavra trobriandina inclui tanto “jardineiro” como “boas qualidades”; se o jardineiro perder as boas qualidades, terá perdido um ingrediente definidor indispensável e será denominado por uma palavra completamente diferente. Na língua de Trobriand [cf. Lee: 1974] não há adjetivos e as raras palavras que se referem a qualidades são substantivadas. O verbo *ser* não existe, uma vez que a existência já está contida no ser como ingrediente essencial.

A teoria de Sapir e Whorf nos ensina, assim, a compreender como um trobriandino vive em um mundo conceptualmente diferente do mundo dos *Wintu* e como ambos são diferentes daquele

em que vivemos. Ela também nos aponta o fato de que tendemos a projetar no mundo as organizações sintáticas e semânticas de nossas linguagens, inadvertidamente considerando que tais organizações correspondem a fenômenos exteriores à linguagem (que se limitaria a os “refletir”). Ora, não é, então, uma grande ingenuidade a nossa — que gostamos de naturalizar os princípios estruturadores da nossa cultura — atribuir aos eventos naturais as mesmas propriedades dos sistemas simbólicos com que os substituímos? Por exemplo: quando dizemos “o sol brilha”, “a chuva cai”, o “vento sopra” — não poderíamos perguntar o que porventura estariam fazendo o sol, o vento e a chuva, quando não estivessem brilhando, soprando e caindo?

A conseqüência disso é que o mundo que apareceu antes do Homem (e que deverá desaparecer depois dele) não se limita a ser filtrado e transformado pela lente de nosso antropocentrismo. Todos os homens vêem o mundo (aí incluídos os outros homens) também/etnocentricamente, isto é, através das lentes de uma cultura específica, das lentes de sua cultura. Sem essas lentes somos inevitavelmente cegos, pois o etnocentrismo é o ponto de vista no qual nossa cultura nos coloca e a partir do qual são possíveis os nossos pensamentos, comportamentos e sentimentos. Poder-se-ia dizer, de certa forma, que compartilhar uma cultura é ser solidário na mesma visão etnocêntrica.

X