

5. IDÉIA SOBRE A ORIGEM DA CULTURA

Uma das primeiras preocupações dos estudiosos com relação à cultura refere-se a sua origem. Em outras palavras, como o homem adquiriu este processo extra-somático que o diferenciou de todos os animais e lhe deu um lugar privilegiado na vida terrestre?

Uma resposta simplificada da questão seria a de que o homem adquiriu, ou melhor, produziu cultura a partir do momento em que seu cérebro, modificado pelo processo evolutivo dos primatas, foi capaz de assim proceder. Não resta dúvida de que se trata de uma resposta insatisfatória, com um odor tautológico, e que não deixa de nos conduzir a uma outra pergunta: mas como e por que modificou-se o cérebro do primata, a ponto de atingir a dimensão e a complexidade que permitiram o aparecimento do homem?

Segundo diversos autores, entre eles Richard Leackey e Roger Lewin,¹ o início do desenvolvimento do cérebro humano é uma consequência da vida arborícola de seus remotos antepassados. Esta vida arborícola, onde o faro perdeu muito de sua importância, foi responsável pela eclosão de uma visão estereoscópica. Esta, combinada com a capacidade de utilização das mãos, abriu para os primatas, principalmente os superiores, um mundo tridimensional, inexistente para qualquer outro mamífero. O fato de poder pegar e examinar um objeto atribui a este significado próprio. A

forma e a cor podem ser correlacionadas com a resistência e o peso (não deixando ainda de lado a tradicional forma de investigação dos mamíferos: o olfato), fornecendo uma nova percepção.

David Pilbeam² refere-se ao bipedismo como uma característica exclusiva dos primatas entre todos os mamíferos. “Quase todos os primatas vivos se comportam como bípedes de vez em quando”, afirma ele. A seguir considera que o bipedismo foi, provavelmente, o resultado de todo um conjunto de pressões seletivas: “para o animal parecer maior e mais intimidante, para transportar objetos (alimentos ou filhotes), para utilizar armas (cacete ou lança) e para aumentar a visibilidade.”³

Kenneth P. Oakley destaca a importância da habilidade manual, possibilitada pela posição erecta, ao proporcionar maiores estímulos ao cérebro, com o conseqüente desenvolvimento da inteligência humana. A cultura seria, então, o resultado de um cérebro mais volumoso e complexo.⁴

Deixando de lado as explicações de paleontologia humana, é oportuno tomar conhecimento do pensamento de dois importantes antropólogos sociais contemporâneos a respeito do momento em que o primata transforma-se em homem.

Claude Lévi-Strauss, o mais destacado antropólogo francês, considera que a cultura surgiu no momento em que o homem convencionou a primeira regra, a primeira norma. Para Lévi-Strauss, esta seria a proibição do incesto, padrão de comportamento comum a todas as sociedades humanas. Todas elas proíbem a relação sexual de um homem com certas categorias de mulheres (entre nós, a mãe, a filha e a irmã).

Leslie White, antropólogo norte-americano contemporâneo, considera que a passagem do estado animal para o humano ocorreu quando o cérebro do homem foi capaz de gerar símbolos.

Todo comportamento humano se origina no uso de símbolos. Foi o símbolo que transformou nossos ancestrais antropóides em homens e fê-los humanos. Todas as civilizações se espalharam e perpetuaram somente pelo uso de símbolos ... Toda cultura depende de símbolos. É o exercício da faculdade de simbolização que cria a cultura e o uso de símbolos que torna possível a sua perpetuação. Sem o símbolo não haveria cultura, e o homem seria apenas animal, não um ser humano. ... O comportamento humano é o comportamento simbólico. Uma criança do gênero *Homo* torna-se humana somente quando é introduzida e participa da ordem de fenômenos superorgânicos que é a cultura. E a chave deste mundo, e o meio de participação nele, é o símbolo.⁵

Com efeito, temos de concordar que é impossível para um animal compreender os significados que os objetos recebem de cada cultura. Como, por exemplo, a cor preta significa luto entre nós e entre os chineses é o branco que exprime esse sentimento. Mesmo um símio não saberia fazer a distinção entre um pedaço de pano, sacudido ao vento, e uma bandeira desfraldada. Isto porque, como afirmou o próprio White, “todos os símbolos devem ter uma forma física, pois do contrário não podem penetrar em nossa experiência, mas o seu significado não pode ser percebido

pelos sentidos”. Ou seja, para perceber o significado de um símbolo é necessário conhecer a cultura que o criou.

Vimos algumas explicações sobre o aparecimento da cultura. Explicações de natureza física e social. Algumas delas tendem implícita ou explicitamente a admitir que a cultura apareceu de repente, num dado momento. Um verdadeiro salto da natureza para a humanidade. Tal postura implica a aceitação de um ponto crítico, expressão esta utilizada por Alfred Kroeber ao conceber a eclosão da cultura como um acontecimento súbito, um salto quantitativo na filogenia dos primatas: em um dado momento um ramo dessa família sofreu uma alteração orgânica e tornou-se capaz de “expressar-se, aprender, ensinar e de fazer generalizações a partir da infinita cadeia de sensações e objetivos isolados”.

Em essência, a explicação acima não é muito diferente da formulada por alguns pensadores católicos, preocupados com a conciliação entre a doutrina e a ciência, segundo a qual o homem adquiriu cultura no momento em que recebeu do Criador uma alma imortal. E esta somente foi atribuída ao primata no momento em que a Divindade considerou que o corpo do mesmo tinha evoluído organicamente o suficiente para tornar-se digno de uma alma e, conseqüentemente, de cultura.

O ponto crítico, mais do que um evento maravilhoso, é hoje considerado uma impossibilidade científica: a natureza não age por saltos. O primata, como ironizou um antropólogo físico, não foi promovido da noite para o dia ao posto de homem. O conhecimento científico atual está convencido de que o salto da natureza para a cultura foi contínuo e incrivelmente lento.

Clifford Geertz, antropólogo norte-americano, mostra em seu artigo “A transição para a humanidade”⁶ como a paleontologia humana demonstrou que o corpo humano formou-se aos poucos. O Australopiteco Africano (cujas datações recentes realizadas na Tanzânia atribuem-lhe uma antigüidade muito maior que 2 milhões de anos), embora dotado de um cérebro 1/3 menor que o nosso e uma estatura não superior a 1,20m, já manufacturava objetos e caçava pequenos animais. Devido à dimensão de seu cérebro parece, entretanto, improvável que possuísse uma linguagem, na moderna acepção da palavra.

O Australopiteco parece ser, portanto, uma espécie de homem que evidentemente era capaz de adquirir alguns elementos da cultura — fabricação de instrumentos simples, caça esporádica, e talvez um sistema de comunicação mais avançado do que o dos macacos contemporâneos, embora mais atrasado do que a fala humana —, porém incapaz de adquirir outros, o que lança certa dúvida sobre a teoria do ponto crítico.⁷

O fato de que o cérebro do Australopiteco media 1/3 do nosso leva Geertz a concluir que “logicamente a maior parte do crescimento cortical humano foi posterior e não anterior ao início da cultura”. Assim, continua: “O fato de ser errônea a teoria do ponto crítico (pois o desenvolvimento cultural já se vinha processando bem antes de cessar o desenvolvimento orgânico) é de importância fundamental para o nosso ponto de vista sobre a natureza do homem que se torna, assim, não apenas o produtor da cultura, mas também, num sentido especificamente biológico, o produto da cultura.”

A cultura desenvolveu-se, pois, simultaneamente com o próprio equipamento biológico e é, por isso mesmo, compreendida como uma das características da espécie, ao lado do bipedismo e de um adequado volume cerebral.

6. TEORIAS MODERNAS SOBRE CULTURA

Vimos, no início deste trabalho, que uma das tarefas da antropologia moderna tem sido a reconstrução do conceito de cultura, fragmentado por numerosas reformulações. Neste capítulo procuraremos sintetizar os principais esforços para a obtenção deste objetivo. A nossa missão será facilitada com a utilização do esquema elaborado pelo antropólogo Roger Keesing em seu artigo "Theories of Culture"¹, no qual classifica as tentativas modernas de obter uma precisão conceitual.

Keesing refere-se, inicialmente, às teorias que consideram a cultura como um *sistema adaptativo*. Difundida por neo-evolucionistas como Leslie White, esta posição foi reformulada criativamente por Sahlins, Harris, Carneiro, Rappaport, Vayda e outros que, apesar das fortes divergências que apresentam entre si, concordam que:

1. "Culturas são sistemas (de padrões de comportamento socialmente transmitidos) que servem para adaptar as comunidades humanas aos seus embasamentos biológicos. Esse modo de vida das comunidades inclui tecnologias e modos de organização econômica, padrões de estabelecimento, de agrupamento social e organização política, crenças e práticas religiosas, e assim por diante."

2. “Mudança cultural é primariamente um processo de adaptação equivalente à seleção natural.” (“O homem é um animal e, como todos animais, deve manter uma relação adaptativa com o meio circundante para sobreviver. Embora ele consiga esta adaptação através da cultura, o processo é dirigido pelas mesmas regras de seleção natural que governam a adaptação biológica.” B. Meggers, 1977.)

3. “A tecnologia, a economia de subsistência e os elementos da organização social diretamente ligada à produção constituem o domínio mais adaptativo da cultura. É neste domínio que usualmente começam as mudanças adaptativas que depois se ramificam. Existem, entretanto, divergências sobre como opera este processo. Estas divergências podem ser notadas nas posições do materialismo cultural, desenvolvido por Marvin Harris, na dialética social dos marxistas, no evolucionismo cultural de Elman Service e entre os ecologistas culturais, como Steward.”

4. “Os componentes ideológicos dos sistemas culturais podem ter conseqüências adaptativas no controle da população, da subsistência, da manutenção do ecossistema etc.”

Em segundo lugar, Roger Keesing refere-se às *teorias idealistas de cultura*, que subdivide em três diferentes abordagens. A primeira delas é a dos que consideram *cultura como sistema cognitivo*, produto dos chamados “novos etnógrafos”. Esta abordagem antropológica tem se distinguido pelo estudo dos sistemas de classificação de *folk*,² isto é, a análise dos modelos construídos pelos membros da comu-

nidade a respeito de seu próprio universo. Assim, para W. Goodenough, cultura é um sistema de conhecimento: “consiste em tudo aquilo que alguém tem de conhecer ou acreditar para operar de maneira aceitável dentro de sua sociedade.” Keesing comenta que se cultura for assim concebida ela fica situada epistemologicamente no mesmo domínio da linguagem, como um evento observável. Daí o fato de que a antropologia cognitiva (a praticada pelos “novos etnógrafos”) tem se apropriado dos métodos lingüísticos, como por exemplo a análise componencial.

A segunda abordagem é aquela que considera *cultura como sistemas estruturais*, ou seja, a perspectiva desenvolvida por Claude Lévi-Strauss, “que define cultura como um sistema simbólico que é uma criação acumulativa da mente humana. O seu trabalho tem sido o de descobrir na estruturação dos domínios culturais — mito, arte, parentesco e linguagem — os princípios da mente que geram essas elaborações culturais.”

Keesing é muito sucinto na análise desta abordagem, que em um dado momento teve uma grande aceitação no meio acadêmico brasileiro. Lévi-Strauss, a seu modo, formula uma nova teoria da unidade psíquica da humanidade. Assim, os paralelismos culturais são por ele explicados pelo fato de que o pensamento humano está submetido a regras inconscientes, ou seja, um conjunto de princípios — tais como a lógica de contrastes binários, de relações e transformações — que controlam as manifestações empíricas de um dado grupo.

A última das três abordagens, entre as teorias idealistas, é a que considera *cultura como sistemas simbólicos*. Esta posição foi desenvolvida nos Estados Unidos principalmen-

te por dois antropólogos: o já conhecido Clifford Geertz e David Schneider.

O primeiro deles busca uma definição de homem baseada na definição de cultura. Para isto, refuta a idéia de uma forma ideal de homem, decorrente do iluminismo e da antropologia clássica, perto da qual as demais eram distorções ou aproximações, e tenta resolver o paradoxo (citado no início deste livro) de uma imensa variedade cultural que contrasta com a unidade da espécie humana. Para isto, a cultura deve ser considerada “não um complexo de comportamentos concretos mas um conjunto de mecanismos de controle, planos, receitas, regras, instruções (que os técnicos de computadores chamam programa) para governar o comportamento”. Assim, para Geertz, todos os homens são geneticamente aptos para receber um programa, e este programa é o que chamamos de cultura. E esta formulação — que consideramos uma nova maneira de encarar a unidade da espécie — permitiu a Geertz afirmar que “um dos mais significativos fatos sobre nós pode ser finalmente a constatação de que todos nascemos com um equipamento para viver mil vidas, mas terminamos no fim tendo vivido uma só!” Em outras palavras, a criança está apta ao nascer a ser socializada em qualquer cultura existente. Esta amplitude de possibilidades, entretanto, será limitada pelo contexto real e específico onde de fato ela crescer.

Voltando a Keesing, este nos mostra que Geertz considera a abordagem dos novos etnógrafos como um formalismo reducionista e espúrio, porque aceitar simplesmente os modelos conscientes de uma comunidade é admitir que os significados estão na cabeça das pessoas. E, para Geertz, os símbolos e significados são partilhados pelos atores (os

membros do sistema cultural) entre eles, mas não dentro deles. São públicos e não privados. Cada um de nós sabe o que fazer em determinadas situações, mas nem todos sabem prever o que fariam nessas situações. Estudar a cultura é portanto estudar um código de símbolos partilhados pelos membros dessa cultura.

Assim procedendo, Geertz considera que a antropologia busca interpretações. Com isto, ele abandona o otimismo de Goodenough que pretende captar o código cultural em uma gramática; ou a pretensão de Lévi-Strauss em descodificá-lo. A interpretação de um texto cultural será sempre uma tarefa difícil e vagarosa.

David Schneider tem uma abordagem distinta, embora em muitos pontos semelhante à de Geertz. O ponto de vista de Schneider sobre cultura está claramente expresso em sua introdução do seu livro *American Kinship: A Cultural Account*³: “Cultura é um sistema de símbolos e significados. Compreende categorias ou unidades e regras sobre relações e modos de comportamento. O status epistemológico das unidades ou ‘coisas’ culturais não depende da sua observabilidade: mesmo fantasmas e pessoas mortas podem ser categorias culturais.”

Neste ponto, o leitor já deverá ter compreendido que a discussão não terminou — continua ainda —, e provavelmente nunca terminará, pois uma compreensão exata do conceito de cultura significa a compreensão da própria natureza humana, tema perene da incansável reflexão humana. Assim, no final desta primeira parte, só nos resta afirmar mineiramente como Murdock (1932): “Os antropólogos sabem de fato o que é cultura, mas divergem na maneira de exteriorizar este conhecimento.”⁴

Segunda parte

•

COMO OPERA A CULTURA

•

Na primeira parte deste trabalho discutimos o desenvolvimento, na antropologia, do conceito de cultura. Mostramos também as explicações da ciência para o processo de evolução biocultural do homem. Em outras palavras, vimos como a cultura, a principal característica humana, desenvolveu-se simultaneamente com o equipamento fisiológico do homem. Preocupamo-nos então em fornecer uma descrição diacrônica do próprio desenvolvimento teórico da antropologia. Nesta segunda parte pretendemos mostrar, de uma maneira mais prática, a atuação da cultura e de que forma ela molda uma vida “num ser biologicamente preparado para viver mil vidas”.

1. A CULTURA CONDICIONA A VISÃO DE MUNDO DO HOMEM

Ruth Benedict escreveu em seu livro *O crisântemo e a espada*¹ que a cultura é como uma lente através da qual o homem vê o mundo. Homens de culturas diferentes usam lentes diversas e, portanto, têm visões desencontradas das coisas. Por exemplo, a floresta amazônica não passa para o antropólogo — desprovido de um razoável conhecimento de botânica — de um amontoado confuso de árvores e arbustos, dos mais diversos tamanhos e com uma imensa variedade de tonalidades verdes. A visão que um índio Tupi tem deste mesmo cenário é totalmente diversa: cada um desses vegetais tem um significado qualitativo e uma referência espacial. Ao invés de dizer como nós: “encontre-lhe na esquina junto ao edifício X”, eles freqüentemente usam determinadas árvores como ponto de referência. Assim, ao contrário da visão de um mundo vegetal amorfo, a floresta é vista como um conjunto ordenado, constituído de formas vegetais bem definidas.

A nossa herança cultural, desenvolvida através de inúmeras gerações, sempre nos condicionou a reagir deprecia-
tivamente em relação ao comportamento daqueles que agem
fora dos padrões aceitos pela maioria da comunidade. Por isto, discriminamos o comportamento desviante. Até recentemente, por exemplo, o homossexual corria o risco de

agressões físicas quando era identificado numa via pública e ainda é objeto de termos depreciativos. Tal fato representa um tipo de comportamento padronizado por um sistema cultural. Esta atitude varia em outras culturas. Entre algumas tribos das planícies norte-americanas, o homossexual era visto como um ser dotado de propriedades mágicas, capaz de servir de mediador entre o mundo social e o sobrenatural, e portanto respeitado. Um outro exemplo de atitude diferente de comportamento desviante encontramos entre alguns povos da Antigüidade, onde a prostituição não constituía um fato anômalo: jovens da Lícia praticavam relações sexuais em troca de moedas de ouro, a fim de acumular um dote para o casamento.

O modo de ver o mundo, as apreciações de ordem moral e valorativa, os diferentes comportamentos sociais e mesmo as posturas corporais são assim produtos de uma herança cultural, ou seja, o resultado da operação de uma determinada cultura.

Graças ao que foi dito acima, podemos entender o fato de que indivíduos de culturas diferentes podem ser facilmente identificados por uma série de características, tais como o modo de agir, vestir, caminhar, comer, sem mencionar a evidência das diferenças lingüísticas, o fato de mais imediata observação empírica.

Mesmo o exercício de atividades consideradas como parte da fisiologia humana podem refletir diferenças de cultura. Tomemos, por exemplo, o riso. Rir é uma propriedade do homem e dos primatas superiores. O riso se expressa, primariamente, através da contração de determinados músculos da face e da emissão de um determinado tipo de som vocal. O riso exprime quase sempre um estado de

alegria. Todos os homens riem, mas o fazem de maneira diferente por motivos diversos.

A primeira vez que vimos um índio Kaapor rir foi um motivo de susto. A emissão sonora, profundamente alta, assemelhava-se a imaginários gritos de guerra e a expressão facial em nada se assemelhava com aquilo que estávamos acostumados a ver. Tal fato se explica porque cada cultura tem um determinado padrão para este fim. Os alunos de uma nossa sala de aula, por exemplo, estão convencidos de que cada um deles tem um modo particular de rir, mas um observador estranho a nossa cultura comentará que todos eles riem de uma mesma forma. Na verdade, as diferenças percebidas pelos estudantes, e não pelo observador de fora, são variações de um mesmo padrão cultural. Por isto é que acreditamos que todos os japoneses riem de uma mesma maneira. Temos a certeza de que os japoneses também estão convencidos que o riso varia de indivíduo para indivíduo dentro do Japão e que todos os ocidentais riem de modo igual.

Pessoas de culturas diferentes riem de coisas diversas. O repetitivo pastelão americano não encontra entre nós a mesma receptividade da comédia erótica italiana, porque em nossa cultura a piada deve ser temperada com uma boa dose de sexo e não melada pelo arremesso de tortas e bolos na face do adversário. Voltando aos japoneses: riem muitas vezes por questão de etiqueta, mesmo em momentos evidentemente desagradáveis. Enfim, poderíamos continuar indefinidamente mostrando que o riso é totalmente condicionado pelos padrões culturais, apesar de toda a sua fisiologia.

Ainda com referência às diferentes maneiras culturais de efetuar ações fisiológicas, gostaríamos de citar o clássico artigo de Marcel Mauss (1872-1950) "Noção de técnica corporal"², no qual analisa as formas como os homens, de sociedades diferentes, sabem servir-se de seus corpos. Segundo Mauss, podemos admitir com certeza que se "uma criança senta-se à mesa com os cotovelos junto ao corpo e permanece com as mãos nos joelhos, quando não está comendo, ela é inglesa. Um jovem francês não sabe mais se dominar: ele abre os cotovelos em leque e apóia-os sobre a mesa". Não é difícil imaginar que a posição das crianças brasileiras, nesta mesma situação, pode ser bem diversa.

Como exemplo destas diferenças culturais em atos que podem ser classificados como naturais, Mauss cita ainda as técnicas do nascimento e da obstetrícia. Segundo ele, "Buda nasceu estando sua mãe, Mãya, agarrada, reta, a um ramo de árvore. Ela deu à luz em pé. Boa parte das mulheres da Índia ainda dão à luz desse modo". Para nós, a posição normal é a mãe deitada sobre as costas, e entre os Tupis e outros índios brasileiros a posição é de cócoras. Em algumas regiões do meio rural existiam cadeiras especiais para o parto sentado. Entre estas técnicas pode-se incluir o chamado parto sem dor e provavelmente muitas outras modalidades culturais que estão à espera de um cadastramento etnográfico.

Dentro de uma mesma cultura, a utilização do corpo é diferenciada em função do sexo. As mulheres sentam, caminham, gesticulam etc. de maneiras diferentes das do homem. Estas posturas femininas são copiadas pelos travestis.

Resumindo, todos os homens são dotados do mesmo equipamento anatômico, mas a utilização do mesmo, ao

invés de ser determinada geneticamente (todas as formigas de uma dada espécie usam os seus membros uniformemente), depende de um aprendizado e este consiste na cópia de padrões que fazem parte da herança cultural do grupo.

Não pretendemos nos estender neste ponto porque os exemplos seriam inumeráveis, mas vamos acrescentar mais um exemplo: o homem recupera a sua energia, a sua força de trabalho, através da alimentação. Esta é realizada de formas múltiplas e com alimentos diferentes.

É evidente e amplamente conhecida a grande diversidade de gastronômica da espécie humana. Frequentemente, esta diversidade é utilizada para classificações depreciativas; assim, no início do século os americanos denominavam os franceses de “comedores de rãs”. Os índios Kaapor discriminam os Timbira chamando-os pejorativamente de “comedores de cobra”. E a palavra potiguara pode significar realmente “comedores de camarão”, mas resta uma dúvida lingüística desde que em Tupi ela soa muito próximo da palavra que significa “comedores de fezes”.

As pessoas não se chocam, apenas, porque as outras comem coisas diferentes, mas também pela maneira que agem à mesa. Como utilizamos garfos, surpreendemo-nos com o uso dos palitos pelos japoneses e das mãos por certos segmentos de nossa sociedade:

“Vida de Pará,
Vida de descanso,
Comer de arremesso
E dormir de balanço.”

Em algumas sociedades o ato de comer pode ser público, em outras uma atividade privada. Alguns rituais de boas

maneiras exigem um forte arroto, após a refeição, como sinal de agrado da mesma. Tal fato, entre nós, seria considerado, no mínimo, como indicador de má educação. Entre os latinos, o ato de comer é um verdadeiro rito social, segundo o qual, em horas determinadas, a família deve toda sentar-se à mesa, com o chefe na cabeceira, e somente iniciar a alimentação, em alguns casos, após uma prece.

Roger Keesing em seu manual *New Perspectives in Cultural Anthropology*³ começa com uma parábola que aconteceu ser verdadeira: “Uma jovem da Bulgária ofereceu um jantar para os estudantes americanos, colegas de seu marido, e entre eles foi convidado um jovem asiático. Após os convidados terem terminado os seus pratos, a anfitriã perguntou quem gostaria de repetir, pois uma anfitriã búlgara que deixasse os seus convidados se retirarem famintos estaria desgraçada. O estudante asiático aceitou um segundo prato, e um terceiro — enquanto a anfitriã ansiosamente preparava mais comida na cozinha. Finalmente, no meio de seu quarto prato o estudante caiu ao solo, convencido de que agiu melhor do que insultar a anfitriã pela recusa da comida que lhe era oferecida, conforme o costume de seu país.” Esta parábola, acrescenta Keesing, reflete a condição humana. O homem tem despendido grande parte da sua história na Terra, separado em pequenos grupos, cada um com a sua própria linguagem, sua própria visão de mundo, seus costumes e expectativas.

O fato de que o homem vê o mundo através de sua cultura tem como consequência a propensão em considerar o seu modo de vida como o mais correto e o mais natural. Tal tendência, denominada etnocentrismo, é responsável

em seus casos extremos pela ocorrência de numerosos conflitos sociais.

O etnocentrismo, de fato, é um fenômeno universal. É comum a crença de que a própria sociedade é o centro da humanidade, ou mesmo a sua única expressão. As autodenominações de diferentes grupos refletem este ponto de vista. Os Cheyene, índios das planícies norte-americanas, se autodenominavam “os entes humanos”; os Akuáwa, grupo Tupi do Sul do Pará, consideram-se “os homens”; os esquimós também se denominam “os homens”; da mesma forma que os Navajo se intitulavam “o povo”. Os australianos chamavam as roupas de “peles de fantasmas”, pois não acreditavam que os ingleses fossem parte da humanidade; e os nossos Xavante acreditam que o seu território tribal está situado bem no centro do mundo. É comum assim a crença no povo eleito, predestinado por seres sobrenaturais para ser superior aos demais. Tais crenças contêm o germe do racismo, da intolerância, e, freqüentemente, são utilizadas para justificar a violência praticada contra os outros.

A dicotomia “nós e os outros” expressa em níveis diferentes essa tendência. Dentro de uma mesma sociedade, a divisão ocorre sob a forma de parentes e não-parentes. Os primeiros são melhores por definição e recebem um tratamento diferenciado. A projeção desta dicotomia para o plano extragrupal resulta nas manifestações nacionalistas ou formas mais extremadas de xenofobia.

O ponto fundamental de referência não é a humanidade, mas o grupo. Daí a reação, ou pelo menos a estranheza, em relação aos estrangeiros. A chegada de um estranho em determinadas comunidades pode ser considerada como a quebra da ordem social ou sobrenatural. Os Xamã Surui

(índios Tupi do Pará) defumam com seus grandes charutos rituais os primeiros visitantes da aldeia, a fim de purificá-los e torná-los inofensivos.

O costume de discriminar os que são diferentes, porque pertencem a outro grupo, pode ser encontrado mesmo dentro de uma sociedade. A relação de parentesco consanguíneo afim pode ser tomada como exemplo. Entre os romanos, a maneira de neutralizar os inconvenientes da afinidade consistia em transformar a noiva em consanguínea, incorporando-a no clã do noivo pelo do ritual de carregá-la através da soleira da porta (ritual este perpetuado por Hollywood). A noiva japonesa tem a cabeça coberta por um véu alto que esconde os “chifres” que representam a discórdia a ser implantada na família do noivo com o início da relação afim. Um outro exemplo são as agressões verbais, e até físicas, praticadas contra os estranhos que se arriscam em determinados bairros periféricos de nossas grandes cidades.

Comportamentos etnocêntricos resultam também em apreciações negativas dos padrões culturais de povos diferentes. Práticas de outros sistemas culturais são catalogadas como absurdas, deprimentes e imorais.

2. A CULTURA INTERFERE NO PLANO BIOLÓGICO

Vimos, acima, que a cultura interfere na satisfação das necessidades fisiológicas básicas. Veremos, agora, como ela pode condicionar outros aspectos biológicos e até mesmo decidir sobre a vida e a morte dos membros do sistema.

Começemos pela reação oposta ao etnocentrismo, que é a apatia. Em lugar da superestima dos valores de sua própria sociedade, numa dada situação de crise os membros de uma cultura abandonam a crença nesses valores e, conseqüentemente, perdem a motivação que os mantém unidos e vivos. Diversos exemplos dramáticos deste tipo de comportamento anômico são encontrados em nossa própria história.

Os africanos removidos violentamente de seu continente (ou seja, de seu ecossistema e de seu contexto cultural) e transportados como escravos para uma terra estranha habitada por pessoas de fenotipia, costumes e línguas diferentes, perdiam toda a motivação de continuar vivos. Muitos foram os suicídios praticados, e outros acabavam sendo mortos pelo mal que foi denominado de banzo. Traduzido como saudade, o banzo é de fato uma forma de morte decorrente da apatia.

Foi, também, a apatia que dizimou parte da população Kaingang de São Paulo, quando teve o seu território invadi-

do pelos construtores da Estrada de Ferro Noroeste. Ao perceberem que os seus recursos tecnológicos, e mesmo os seus seres sobrenaturais, eram impotentes diante do poder da sociedade branca, estes índios perderam a crença em sua sociedade. Muitos abandonaram a tribo, outros simplesmente esperaram pela morte que não tardou.¹

Entre os índios Kaapor, grupo Tupi do Maranhão, acredita-se que se uma pessoa vê um fantasma ela logo morrerá. O principal protagonista de um filme, realizado em 1953 por Darcy Ribeiro e Hains Forthmann, ao regressar de uma caçada contou ter visto a alma de seu falecido pai perambulando pela floresta. O jovem índio deitou em uma rede e dois dias depois estava morto. Em 1967, durante a nossa permanência entre estes índios (quando a história acima nos foi contada), fomos procurados por uma mulher, em estado de pânico, que teria visto um fantasma (um "añan"). Confiante nos poderes do branco, nos solicitou um "añan-puhan" (remédio para fantasma). Diante de uma situação crítica, acabamos por fornecer-lhe um comprimido vermelho de vitaminas, que foi considerado muito eficaz, neste e em outros casos, para neutralizar o malefício provocado pela visão de um morto.

U'car: ms Pitchard 2 Nuey É muito rica a etnografia africana no que se refere às mortes causadas por feitiçaria. A vítima, acreditando efetivamente no poder do mágico e de sua magia, acaba realmente morrendo. Pertti Pelto descreve esse tipo de morte como sendo consequência de um profundo choque psicofisiológico: "A vítima perde o apetite e a sede, a pressão sangüínea cai, o plasma sangüíneo escapa para os tecidos e o coração deteriora. Ela morre de choque, o que é fisiologicamente a mesma coisa que choque de ferimento na guerra e nas

mortes de acidente de estrada." É de se supor que em todos os casos relatados o procedimento orgânico *que leva ao desenlace tenha sido o mesmo.

Deixando de lado estes exemplos mais drásticos sobre a atuação da cultura sobre o biológico, podemos agora nos referir a um campo que vem sendo amplamente estudado: o das doenças psicossomáticas. Estas são fortemente influenciadas pelos padrões culturais. Muitos brasileiros, por exemplo, dizem padecer de doenças do fígado, embora grande parte dos mesmos ignorem até a localização do órgão. Entre nós são também comuns os sintomas de mal-estar provocados pela ingestão combinada de alimentos. Quem acredita que o leite e a manga constituem uma combinação perigosa, certamente sentirá um forte incômodo estomacal se ingerir simultaneamente esses alimentos.

A sensação de fome depende dos horários de alimentação que são estabelecidos diferentemente em cada cultura. "Meio-dia, quem não almoçou assobia", diz um ditado popular. E de fato, estamos condicionados a sentir fome no meio do dia, por maior que tenha sido o nosso jejum. A mesma sensação se repetirá no horário determinado para o jantar. Em muitas sociedades humanas, entretanto, estes horários foram estabelecidos diferentemente e, em alguns casos, o indivíduo pode passar um grande número de horas sem se alimentar e sem sentir a sensação de fome. [P^{EX, sense} "A-mazônia"]

A cultura também é capaz de provocar curas de doenças, reais ou imaginárias. Estas curas ocorrem quando existe a fé do doente na eficácia do remédio ou no poder dos agentes culturais. Um destes agentes é o xamã de nossas sociedades tribais (entre os Tupi, conhecido pela denominação de pai'é ou pajé). Basicamente, a técnica de cura do

Lindian; Seni-Shawn - "o feiticeiro e sua magia"
"A eficácia simbólica"

EFICÁCIA
SIMBÓLICA

xamã consiste em uma sessão de cantos e danças, além da defumação do paciente com a fumaça de seus grandes charutos (petin), e a posterior retirada de um objeto estranho do interior do corpo do doente por meio de sucção. O fato de que esse pequeno objeto (pedaço de osso, insetos mortos etc.) tenha sido ocultado dentro de sua boca, desde o início do ritual, não é importante. O que importa é que o doente é tomado de uma sensação de alívio, e em muitos casos a cura se efetiva.

A descrição de uma cura dará, talvez, uma idéia mais detalhada do processo. Após cerca de uma hora de cantar, dançar e puxar no cigarro, o pajé recebeu o espírito. Aproximando-se do doente que estava sentado em um banco, o pajé soprou fumaça primeiro sobre as próprias mãos e, em seguida, sobre o corpo do paciente. Ajoelhando-se junto a ele, esfregou-lhe o peito e o pescoço. A massagem era dirigida para um ponto no peito do doente, e o pajé esfregava as mãos como se tivesse juntado qualquer coisa. Interrompia a massagem para soprar fumaça nas mãos e esfregá-las uma na outra, como se quisesse livrá-las de uma substância invisível. Após muitas massagens no doente, levantou-lhe os braços e encostou seu peito ao dele. Queria assim passar o ymaé (a causa da doença, aquilo que um ser sobrenatural faz entrar no corpo da vítima) do doente para o seu próprio corpo. Não o conseguiu e voltou a repetir as massagens, dessa vez dirigidas para o ombro. Aí aplicou a boca e chupou com muita força. Repetiu as massagens e sucções, intercalando-as com baforadas de cigarro e contrações como se fosse vomitar. Finalmente conse-

guiu extrair e vomitar o ymaé, que fez desaparecer na mão. Nas curas a que assistimos, os pajés jamais mostraram o ymaé que extraíam dos doentes. Guardavam-nos por algum tempo dentro da mão, livre do cigarro, para fazê-lo desaparecer após. Explicavam, porém, à audiência a sua natureza, o que parecia bastante. Dizem que os pajés mais poderosos o fazem, e algumas pessoas guardam pequenos objetos que acreditam terem sido retirados de seu corpo por um pajé.²