

O OCIDENTE, ESPELHO PARTIDO: uma avaliação parcial da antropologia social, acompanhada de algumas perspectivas

Maurice Godelier

Meus Caros Colegas,*

Fazer, diante dos senhores, em uma hora, o balanço da antropologia - definir seu objeto, evocar suas origens, esboçar seu futuro - é, evidentemente, uma tarefa impossível que irei tomar simplesmente como um desafio, um pretexto para formular diante dos senhores perguntas que os senhores costumam formular para si mesmos a respeito de sua própria prática científica. Mas por que essa fórmula enigmática "*o Ocidente, espelho partido*"?

Todos sabem que as ciências sociais nasceram no Ocidente e que elas trazem necessariamente as marcas dessa origem. Mas será que isso as condena a não passar de uma perspectiva etnocêntrica entre outras, importante unicamente devido à influência do Ocidente sobre o destino do mundo atual? Porque desde 9 de novembro de 1989 e da queda do muro de Berlim, que precipitou o fim do "socialismo científico", parece que a história retoma tranqüilamente seu curso sob a direção do Ocidente capitalista. A idéia do socialismo não era, ao mesmo tempo, uma idéia ocidental proposta a todos os povos do planeta como uma forma de organização da sociedade superior ao capitalismo, portanto fadada a tornar-se igualmente a medida do desenvolvimento da humanidade?

O próprio fato de que o Ocidente propôs dois modelos, de que um implicava a crítica devastadora do outro, leva-nos a perguntar-nos se o Ocidente não é para a humanidade menos uma medida que uma miragem. Essas questões dizem respeito diretamente às ciências sociais. Mas quem, dentre os especialistas das ciências sociais, seria capaz de prever, há dez anos, que um sistema econômico e social de expansão mundial como o sistema socialista iria rachar por todo lado e desmoronar, em seus aspectos essenciais, em alguns meses, exceto em Cuba e na Ásia? Muitos haviam imaginado que isso iria acontecer, mas poucos previram um fim tão próximo. Talvez seja porque as ciências sociais, malgrado seus progressos, ainda não têm condições de fazer mais que correr atrás dos fatos, analisar sociedades sem perceber que essas sociedades já estão em processo de desaparecimento, sempre incapazes de prever o que está nascendo. Talvez seja porque as ciências sociais ainda não são ciências.

Seja como for - e sem partilhar, em absoluto, a visão pessimista que acusa as ciências sociais de serem incapazes de desvendar realidades que agem sobre o movimento das sociedades antes que essas realidades sejam objeto de uma tomada de consciência clara e explícita por parte dos atores sociais -, é preciso constatar que os acontecimentos ocorridos recentemente na Europa abrem uma espécie de caixa de Pandora, soltando forças e realidades históricas de todo tipo, encobertas e bloqueadas há décadas pela tampa de chumbo de um sistema político-econômico policial. Essas forças e realidades constituem, agora, um campo novo e imenso para a antropologia e as ciências sociais. A recusa de inúmeros povos e nações de continuar vivendo no interior das fronteiras em que a história deste século as havia confinado, a reafirmação de identidades antigas, reais ou imaginárias, a necessidade de encontrar

as formas e os meios para uma nova transição - desta vez muito mais desejada pelas massas mas ainda forçada - para a economia de mercado e um sistema político "democrático", todas essas mudanças históricas abrem campos novos para as ciências sociais, que, aliás, só poderão analisá-las com o auxílio indispensável e o distanciamento proporcionado pelas ciências históricas.

Mas é também no âmago do Ocidente, aparentemente triunfante, que se abrem campos novos, visto que as sociedades ocidentais empurram para sua periferia milhões de indivíduos cada vez mais marginalizados economicamente, socialmente e culturalmente, indivíduos transformados em massas "assistidas", como são assistidos pelo Ocidente os povos da África ou da antiga União Soviética. O Ocidente fratura-se, mais que nunca, numa hierarquia de subsociedades, de semicastas, a mais baixa das quais é composta pelos desempregados contumazes, drogados e outros párias.

Estou convencido de que a antropologia, como as, demais ciências, porém no lugar que lhe é próprio, tem muito a fazer, só que mais que nunca ela tem necessidade de fazer o que se propõe mantendo uma consciência crítica de seus próprios pressupostos teóricos e culturais.

É preciso admiti-lo: as ciências sociais nascidas no Ocidente só se tornaram ciências depois que conseguiram descentrar-se - mesmo parcialmente - em relação ao Ocidente que as originou. É esse movimento contraditório que deve prosseguir hoje, numa escala crítica jamais atingida antes. Vou, portanto, tentar mostrar esse caráter contraditório do desenvolvimento de nossas disciplinas escolhendo o exemplo da antropologia, disciplina que pratico, e respondendo a três perguntas simples: "Nós, os antropólogos, de onde viemos?" "O que já fizemos?" "O que deveríamos fazer?"

De onde viemos?

A antropologia não surgiu um belo dia, prontinha, sob a forma de uma disciplina científica com pretensões universais. Nasceu pouco a pouco, da necessidade experimentada no Ocidente de conhecer melhor dois campos da realidade que no início eram totalmente divorciados um do outro: de um lado os povos da África, da América pré-colombiana e da Ásia que a Europa estava descobrindo e progressivamente submetendo a seu comércio ou ao poderio de suas armas. Em todo lugar, para governar, comerciar ou evangelizar, militares, missionários e funcionários eram obrigados, mais cedo ou mais tarde, a dedicar-se ao estudo das línguas - em sua maioria não escritas - e à observação dos costumes desses povos, quando mais não fosse para erradicá-los.

Porém na Europa, igualmente, a partir pelo menos do século XVI, inúmeros personagens a serviço dos Estados-nações em formação ou das Igrejas tratavam de conhecer os costumes de bascos, eslovenos, valáquios, etc., e isso por razões as mais diversas, por exemplo para arbitrar os conflitos que opunham as comunidades camponesas aos senhores ou ao Estado no momento em que aqueles ou este tentavam apropriar-se das terras comunais, esmagando sob os pés os antigos "direitos".

No século XIX, por exemplo, no momento em que a Grécia tornou-se independente do império otomano e que as potências européias escolheram para governá-la um príncipe alemão, viu-se um grande jurista, Maurer, conselheiro do novo Rei, organizar a coleta de todos os costumes locais dos gregos do continente e das ilhas com o objetivo de elaborar o novo direito nacional. Maurer publicou uma obra magistral, *"O Laos Hellenicos" (O Povo Grego)*, que até hoje funciona como obra de referência. Vemos como o antropólogo profissional foi precedido por numerosos personagens que já faziam um pouco a mesma coisa que ele - e por razões diferentes. Viajantes, administradores, comerciantes e missionários ficaram sendo, aliás, seus companheiros de jornada mesmo depois que a antropologia estabeleceu-se em toda a sua diferença. Eis-nos chegados, portanto, ao ponto essencial: "Que diferença é essa?"

Logo adiante a obra de Lewis Morgan vai ajudar-nos a defini-la. Antes, porém, eu gostaria de voltar a examinar as condições do nascimento da antropologia. Esta última apresenta-se como uma "atividade de conhecimento" constituída fundamentalmente pela utilização de um método, a observação participante, ou seja, a imersão prolongada de um observador, quase sempre estranho, num meio observado. Trata-se, portanto, de uma atividade de conhecimento que se mostrou necessária e útil a cada vez que o Ocidente quis saber mais um pouco acerca do funcionamento de outras sociedades ou sobre aspectos de si mesmo sem encontrar, para tanto, arquivos escritos ou outros testemunhos históricos. Em decorrência tornava-se necessário coletar as informações no campo dos acontecimentos. Neste ponto, duas observações se impõem.

Levando-se em conta os dois contextos em que se desenvolveu a antropologia no Ocidente - sua expansão colonial para o exterior e a subordinação crescente, no interior da Europa, de grupos étnicos e do campesinato aos processos de formação dos Estados-nações e ao desenvolvimento da economia de mercado -, a prática etnográfica sempre se realizou sobre um pano de fundo de relações de dominação e desigualdades de condição entre o observador e o observado. Esse pano de fundo continua pesando sobre o desenvolvimento de nossas investigações.

Duas historinhas pessoais ilustram o que acabo de dizer. Uns poucos meses depois de minha chegada à terra dos Baruia - uma tribo muito isolada que vive nas montanhas da Nova Guiné - fui procurado sucessivamente pelo militar australiano que vigiava aquela região e pelo missionário alemão, luterano, que tentava convertê-la ao cristianismo. Ambos desejavam que eu lhes fornecesse informações que ambos julgavam extremamente úteis. O oficial queria que eu lhe dissesse o nome dos *fight leaders* tradicionais da tribo, tendo rapidamente descoberto que os Baruia haviam submetido à aprovação de Sua Majestade a Rainha da Inglaterra, como candidatos à chefia dos povoados, nomes de indivíduos sem qualquer autoridade real sobre os outros. Quanto ao missionário alemão, esse queria que eu lhe ensinasse o que havia aprendido a respeito da religião daquelas pessoas. Estava particularmente interessado nas práticas de "feiticeira". Queria conhecer seus ritos e ao mesmo tempo saber os nomes dos homens e mulheres que eram "feiticeiros", tudo isso para poder travar com maior eficácia sua luta contra o demônio. Convém observar, de passagem, que em baruia aqueles que denominamos "feiticeiros" são designados por um termo extremamente respeitoso, que significa "aquele que trata com os espíritos".

Claro, em nome da deontologia profissional e também de minhas convicções filosóficas e políticas eu nada disse àqueles dois, tornando-me suspeito, por isso, aos olhos dos brancos. Ao mesmo tempo, não pretendo disfarçar o fato de que sabia que agindo assim preservava minhas chances de conquistar a confiança das pessoas e exercer meu ofício. Paradoxo de uma profissão exercida por um branco e que exige que esse branco se formalize diante dos outros brancos-missionários, funcionários e militares chegados antes ou depois dele.

Não atormentemos o Ocidente, porém. Outras civilizações já dominaram muitos povos para depois tentar conhecer de mais perto esses povos. Não é preciso sequer recuar até os registros dos viajantes chineses da Idade Média. Hoje, na China "comunista", a antropologia é uma disciplina voltada quase exclusivamente ao estudo das minorias "nacionais", ou seja, de etnias como os Yao, os Lisu, etc., que aos olhos dos chineses ainda não atingiram o grau de civilização dos Han, tendo direito a vantagens econômicas e medidas políticas e culturais especiais, que levam seus costumes em consideração e ao mesmo tempo sublinham sua inferioridade. Isso explica o fato de tolerar-se que eles tenham três filhos por família e que a palavra de ordem "uma família, um filho", imposta a toda a China, não se aplique a eles. Daí o paradoxo de que hoje seja possível ver grupos que lutaram décadas para ser reconhecidos pelo Estado como chineses plenos proceder de forma a serem reconhecidos como minorias étnicas não-Han, beneficiando-se das vantagens dessa condição inferior.

Na Índia, terra de grande civilização, a antropologia inicialmente ficou reservada ao estudo das tribos remanescentes fora do sistema das castas. Em suma, em todos esses costumes da antropologia adotados tanto pelo Ocidente como pelas grandes civilizações do Oriente encontra-se o mesmo pressuposto.

A antropologia apresenta-se como uma disciplina dedicada ao conhecimento de povos ou grupos sociais que aos olhos de outros povos ou outros grupos sociais parecem estar atrasados culturalmente e ser menos desenvolvidos econômica e socialmente. Nossa profissão está marcada por esses estigmas. Isso explica por que muitos dos países que hoje se tornaram independentes recusam-se a receber antropólogos, declarando que "nós não somos selvagens, somos pessoas como as outras, estamos precisando de sociólogos, não de antropólogos".

Isso me conduz à segunda observação que eu desejava fazer. Sem dúvida, a antropologia é uma prática de conhecimento. Seu objetivo explícito é descobrir os sentidos e as razões de ser dos modos de vida e de pensamento que se podem observar nas diversas sociedades que hoje coexistem na superfície do planeta, compondo, todos juntas, a essência atual, múltipla, da humanidade. A ambição da antropologia é conhecer suficientemente cada uma dessas sociedades para poder compara-las todas. No entanto, não é a única a querê-lo e a fazê-lo. Essa ambição é partilhada pelo historiador e pelo sociólogo. Todas essas disciplinas pretendem-se universais e não excluem, a priori, nenhuma sociedade e nenhuma época de seu campo de análise. Na prática, porém, o desenvolvimento de cada uma de nossas

disciplinas realiza-se no interior de um compromisso celebrado tacitamente desde nossa origem. Evoquemos em duas palavras os termos desse compromisso.

A antropologia e a sociologia interessam-se mais pelas sociedades vivas que pelas do passado - abandonadas aos historiadores. Dentre as sociedades vivas, a antropologia interessa-se mais que a sociologia pelas sociedades não ocidentais que pelas sociedades ocidentais, e mais pelos aspectos tradicionais das sociedades ocidentais que por seus aspectos modernos. Esse compromisso, que canalizou o desenvolvimento da antropologia, hoje está ficando ultrapassado.

É evidente que nenhuma ciência social tem condições de dar conta sozinha dos fatos sociais que estuda. Cada vez mais, os historiadores recorrem a concepções antropológicas para reconstituir a vida em Roma ou na Grécia antiga. O antropólogo, por sua vez, associa-se ao sociólogo para estudar a evolução das comunidades urbanas - e ambos têm necessidade, em seguida, dos dados fornecidos pelos demógrafos ou pelos economistas.

Essa evolução, que determina um alargamento dos campos de ação da antropologia - tanto sozinha como, agora, cada vez mais, associada às outras ciências sociais -, foi acelerada pelo fato de que a antropologia, no final dos processos de descolonização, foi-se tornando cada vez menos bem-vinda na Oceania, na África e na Ásia, vendo-se empurrada, em decorrência, na direção da Europa ocidental e da América. Tal recuo, porém, ocorre em uma época em que a Europa ocidental está se abrindo para a Europa central e a Europa do leste, quando se constata na Bulgária, na Romênia e na Rússia uma nova onda de interesse pela antropologia associada à sociologia.

Entre os novos campos inaugurados - com graus muito variados de sucesso - citemos a antropologia urbana, a antropologia industrial, a antropologia da doença, a análise dos sistemas de educação e, na linha de frente, a análise das relações entre os homens e as mulheres em todas essas sociedades. Esta enumeração demonstra imediatamente que todos esses novos territórios, com exceção do último, das relações entre os sexos, em que a antropologia domina, em grande medida já estão ocupados, e há muito tempo, pela sociologia.

Em suma, assistimos a um duplo movimento, parcialmente contraditório. A antropologia, ao aperfeiçoar seus métodos, estendeu seu campo de aplicação a todos os tipos de campos que na origem pareciam-lhe impensáveis, ao passo que sua associação pregressa - para não dizer sua convivência desde a origem - com os vínculos de poder mantidos pelas sociedades ocidentais com outras culturas tendem, hoje, a excluí-la dos campos por ela ocupados tradicionalmente.

Em tudo isso, porém, não há mistério algum e a obra de Morgan, um de nossos pais fundadores, ilustra bem as contradições presentes desde a origem de nossa disciplina.

Esse advogado de Rochester, amigo e defensor dos índios, é tomado de paixão pelo estudo de seus costumes. No decorrer de suas pesquisas junto aos índios Soneca descobre que os laços de parentesco dos Soneca manifestam uma lógica própria, diferente dos sistemas de parentesco europeus. Descobre que aquilo que os europeus distinguem através dos termos diferentes "pai" e "tio", um pai e seu irmão, os índios não separam, designando esses dois homens e todos aqueles que lhes são equivalentes pelo mesmo termo, traduzido por Morgan como "pai". Portanto, Morgan acabara de introduzir no campo da reflexão científica a existência de diferenças significativas entre os sistemas de parentesco. Diante disso, propõe que se faça uma distinção entre os sistemas classificatórios, como o dos Iroqueses, e os sistemas descritivos, como os dos europeus ou dos Esquimós. Mostra, igualmente, que nos Iroqueses a organização dos grupos exógamos explica-se pelo acionamento de um princípio de descendência através das mulheres, um princípio que distingue os sistemas "matrilineares" dos "patrilineares". Tais grupos exógamos, Morgan denomina "*gens*", e não por acaso.

Acabara de descobrir, portanto, que os termos de parentesco, os princípios de descendência e as regras de residência tendem a formar um sistema. A partir daí, julgou necessário comparar entre si uma dezena de outras sociedades indígenas - sociedades essas que, convém ressaltar, já nessa época viviam encerradas nas reservas, longe do mundo dos brancos mas por isso mesmo oferecidas a sua curiosidade científica.

Foi então que, diante da regularidade das estruturas terminológicas que ia descobrindo, Morgan teve a idéia de empreender uma pesquisa sobre parentesco em escala mundial. Mais de mil questionários foram enviados a

missionários, administradores coloniais, etc., e, graças a suas respostas, Morgan teve condições de reunir pela primeira vez na história a mais vasta quantidade de informações de que se tem notícia sobre os vínculos de parentesco no seio da humanidade. A síntese da pesquisa foi publicada em *Sistemas de Consangüinidade e Afinidade da Família Humana*, 1853.

Terceiro grande passo à frente: nessa obra ele mostrava que aquelas centenas de sistemas de parentesco agrupavam-se em torno de algumas fórmulas "tipos", que hoje denominaríamos "sistema havaiano", "sistema esquimó", etc.

Graças à obra de Morgan, portanto, desvenda-se a enorme diferença existente entre a etnografia dos missionários, dos viajantes, etc., e a etnografia dos antropólogos profissionais. Essa diferença decorre do acionamento de diversas hipóteses. Em primeiro lugar, a idéia de que os vínculos sociais (no caso de Morgan os laços de parentesco) formam "sistemas". Em segundo lugar, a hipótese de que a imensa diversidade empírica dos sistemas resulta das variações de alguns tipos fundamentais de organização do parentesco - aos quais essa diversidade pode ser, feita a análise, de certa forma "reduzida". Finalmente, é a idéia de que a evolução desses vínculos, suas transformações, não é produto do mero acaso, mas manifesta regularidades que, como acreditava Morgan, talvez apontassem para a existência de leis.

A antropologia nasceu efetivamente como disciplina científica, portanto, quando alguns indivíduos estabeleceram para suas atividades a meta explícita de descobrir tais lógicas, reduzir a diversidade empírica a tipos e encontrar o fator determinante da necessidade daquelas variações em meio às contingências da história. Diante do enunciado desses objetivos percebe-se imediatamente que o quadro epistemológico da antropologia é totalmente idêntico e paralelo ao que na mesma época a sociologia se propunha fazer. Portanto, o que distingue afinal essas duas disciplinas é, em primeiro lugar, o método empregado para coletar os dados, ou seja, a observação participante no caso dos antropólogos, e em seguida as *características específicas* das sociedades ou dos fatos sociais privilegiados por cada disciplina, as sociedades "primitivas" ou "não-capitalistas" pela antropologia, e as sociedades ocidentais, industriais e urbanas pela sociologia.

Ora, é preciso sublinhar que a diferença, ou talvez fosse o caso de dizer a ruptura, instaurada a partir de Morgan entre a etnografia dos missionários, administradores, etc. e a prática dos antropólogos, criou imediatamente as condições para uma descentralização da antropologia em relação ao Ocidente, visto que os sistemas ocidentais de parentesco passaram a ser vistos simplesmente como algumas das formas possíveis do exercício humano do parentesco, formas dotadas de uma lógica própria que as opõe a outras, mais exóticas, nas quais também se reconhece uma lógica original. Não obstante - o que ilustra as contradições da antropologia ocidental -, depois de ter dado um objeto, um método e os primeiros resultados científicos à antropologia, Morgan imediatamente passou a dedicar-se à tarefa de utilizar suas descobertas para construir, em *Ancient Society* (1877), uma visão especulativa da história da humanidade em que esta era vista percorrendo as longas etapas da "selvageria primitiva" e da "barbárie" para depois dar lugar à "civilização". Esta, a seus olhos, havia aberto caminho primeiro na Europa ocidental, depois na América anglo-saxônica, republicana e democrática, desembaraçada das seqüelas feudais que continuavam a marcar as sociedades do velho continente, de onde partiam quase todos os que imigravam para a América.

Neste ponto chegamos ao cerne das contradições de nossa disciplina e de nosso ofício. Exatamente no momento em que cria as condições para a descentralização de uma ciência social em relação ao Ocidente, Morgan a coloca a serviço de uma visão da história que fazia do Ocidente o espelho onde a humanidade inteira podia ao mesmo tempo contemplar suas origens e avaliar a dimensão de seus progressos. É por essa razão, aliás, que Morgan, ao descobrir a existência de clãs matrilineares na sociedade iroquesa, decide batizá-los com o termo latino "*gens*". A partir daquele momento os Iroqueses passavam a ser testemunhas ainda vivas da etapa da organização "gentílica" da sociedade, que a Europa conhecera na época dos gregos e dos romanos mas que em pouco tempo deixara para trás. Com a diferença de que a gens romana era patrilinear e a "gens iroquesa" matrilinear, remetendo a uma etapa ainda mais arcaica da organização "gentílica". Finalmente, a relação de supremacia entre o Ocidente e o resto do mundo, presente no segundo plano do trabalho de Morgan, vinha imprimir-se bem no centro de seu trabalho teórico, ao passo que este último, de certa forma, abria a possibilidade de uma descentralização da análise científica em relação ao universo cultural de referência do antropólogo.

Todo o problema está aí: é preciso descentralizar a prática científica do universo cultural de referência etnocêntrico - dos antropólogos. Isso é possível e Morgan o demonstra. Mas o que Morgan também demonstra - contra si mesmo - é que a ciência deixa novamente de existir no momento em que começa a legitimar uma supremacia cultural que jamais é uma simples questão de idéias, acompanhando outras formas de supremacia, menos abstratas, menos ideais.

Todas as escolas antropológicas surgidas depois de Morgan puseram-se de acordo para repudiar o evolucionismo que aparecera como o ponto fraco de sua teoria e o obstáculo que era preciso retirar para poder avançar. Nenhuma delas, porém, pôde fugir às contradições presentes desde o início na prática da análise antropológica. Talvez isso se deva ao fato de que no século XIX o Ocidente passou por uma ruptura com seu próprio passado, uma ruptura que o colocou a uma distância agora irreversível e praticamente intransponível em relação aos outros universos culturais que continuavam existindo ao seu redor. Essa ruptura é o que Max Weber denominou "o desencantamento do mundo", fórmula que enuncia de outra maneira o que Marx escrevia no início do *Manifesto*. Em toda parte no Ocidente os véus que encobriam as relações sociais, os grandes sentimentos, as religiões, eram substituídos pelo espetáculo frio da sede do lucro e da satisfação dos interesses privados. A sociedade aparecia simplesmente como um instrumento a serviço das metas do indivíduo.

De acordo com essa visão, todas as grandes religiões, todos os costumes, apareciam como ilusões ou complicações criadas pela humanidade em seu desenvolvimento e que agora não passavam de obstáculo à busca do progresso. É sobre o fundo desta visão crítica da sociedade e de sua evolução que as ciências sociais se constituíram e continuam a desenvolver-se, com a conseqüência nada paradoxal de que, de acordo com essa visão, as instituições ocidentais aparecem sempre e necessariamente como as mais racionais e como o destino da marcha da humanidade.

Essa visão desencantada do mundo não é a única a resumir a forma como o Ocidente passou a representar-se a sociedade, ou seja, toda sociedade humana. O paradigma que bem antes do século XIX lhe serve de referência é que toda a sociedade é uma unidade orgânica que só existe porque determinadas funções são assumidas por diversas instituições e só sobrevive na medida que as transformações que tal sociedade produz a partir do interior ou sofre a partir do exterior são compatíveis com a reprodução dessas instituições e funções. Embora o caráter "organicista" de tal visão da sociedade tenha sido objeto de críticas pertinentes, ela continua sendo um dos paradigmas fundamentais das ciências sociais, porque na realidade por trás dessa visão abstrata, formal, de qualquer sociedade possível, encontra-se alguma coisa do esquema particular de organização das sociedades ocidentais.

Com efeito: na Europa, nos países onde a economia capitalista de mercado desenvolveu-se e finalmente se impôs, assistiu-se a uma autonomização progressiva, mais ou menos rápida, das atividades e vínculos econômicos no que diz respeito às atividades e instituições políticas e religiosas. Em suma: no mais desenvolvido Ocidente capitalista as funções sociais diferentes que muitas vezes eram assumidas por uma mesma instituição - o parentesco ou a política, por exemplo -, acabaram sendo assumidas por instituições diferentes.

Ora, esse desencantamento da economia e essa separação das funções não existia no Ocidente em outros momentos de sua história; e o processo ainda não está concluído em muitas sociedades da África, da Ásia ou da Oceania, onde vínculos que julgamos não-econômicos, como os vínculos de parentesco ou de comunidade de religião, assumem funções - como por exemplo a mobilização da força de trabalho, o controle da terra, a redistribuição dos produtos do trabalho, etc. - que, na Europa, integram-se à definição do econômico. Tal era o caso, por exemplo, das instituições religiosas no antigo Tibete lamaísta.

Esse processo histórico de separação de funções que outrora - ou em outros lugares que não o Ocidente - se entrelaçavam umas às outras deu origem, parece, a uma espécie de luz epistemológica favorável - só que mais uma vez de forma contraditória - ao desenvolvimento das ciências sociais. O Ocidente esforçou-se para definir "o político", "o religioso", "o parentesco", "o econômico", apoiando-se no fato de que em seu universo cultural essas funções se haviam separado umas das outras - a fábrica da família, a família da Igreja, esta última do Estado, etc.

Dessa forma constituiu-se uma grade de análise dos fatos sociais que parecia permitir comparar todas as sociedades entre si. As sociedades distinguiam-se umas das outras não mais através das funções, e sim da maneira como essas funções assumiam formas institucionais particulares, ocupavam lugares específicos e se exprimiam em

sistemas ideológicos e simbólicos originais.

E é essa grade, essa representação das sociedades concebidas como combinações particulares de funções universais, que está na origem da divisão do trabalho imperante em todas as ciências sociais. Porque se a antropologia subdividiu-se em antropologia política, antropologia religiosa, antropologia econômica, etc., a sociologia e a história fizeram o mesmo, assim como todas as outras disciplinas das ciências sociais.

Esse passou a ser o quadro analítico utilizado por toda e qualquer ciência social que quisesse coletar e classificar os dados recolhidos - fosse qual fosse a sociedade estudada. No entanto um mesmo dilema apresentou-se sempre que foi preciso constatar que esse quadro tinha sua utilidade, mas que "aquilo" não correspondia realmente às representações que os membros dessas sociedades faziam para si mesmos de seus próprios laços sociais, nem às lógicas que inspiravam seus atos. Assim, rapidamente, a antropologia viu-se confrontada com o problema de desenvolver duas análises paralelas: uma análise que partisse das representações da sociedade próprias aos atores indígenas; outra que interpretasse os mesmos fatos através dos instrumentos conceituais de um observador estrangeiro em busca de uma explicação "científica" para eles.

Hoje todo antropólogo que se preze combina a análise "êmica" à análise "ética". Mais adiante retomaremos esses pontos, mas antes lembremos que o ponto máximo que as ciências sociais desejavam atingir no século passado e início deste século era, à imagem das outras ciências, a descoberta de vínculos de causalidade que introduzissem uma ordem no encadeamento dos fatos sociais e portanto, finalmente, a descoberta de "leis", ou seja, segundo a fórmula célebre, de vínculos "necessários derivados da natureza das coisas". Nessa busca de fatores que tivessem maior peso na formação e na transformação das sociedades, fatores esses que no plano metodológico deveriam, conseqüentemente, ser escolhidos como ponto de partida para a interpretação dos fatos sociais, houve antropólogos que escolheram o econômico como fator preponderante; outros, como Evans Pritchard, o político; outros, como Louis Dumont, a religião - cada um apresentando sua perspectiva como capaz de explicar a configuração global de uma sociedade e de sua dinâmica. Mais adiante voltaremos a examinar esses aspectos, o que significa descrever uma parte do que fizemos.

O que já fizemos?

Evidentemente não se trata de fazer um inventário exaustivo dos resultados da antropologia, mas de escolher, a título de exemplo, um dos campos privilegiados pelos antropólogos para esclarecer a natureza de suas atitudes e o valor de seus resultados e fazer aparecer o que os opõe uns aos outros.

Escolhi, assim, um campo especialmente privilegiado pelos antropólogos, ou seja, o da análise dos vínculos de parentesco. Começarei chamando a atenção para um ponto: quando Morgan evidenciou o fato de que em certos sistemas classificatórios chamava-se "pai" a uma categoria de indivíduos que tinham, em relação a "ego", um vínculo equivalente, isso ainda não informava nada de preciso sobre o que os membros de uma sociedade pensam em lugar daquilo que denominamos "paternidade" ou "maternidade", etc. Diante disso foi preciso tentar determinar as representações que as diversas culturas faziam para si mesmas da paternidade ou da maternidade. Nesse momento surgiram novos problemas, suscitando por duas vezes no decorrer deste século debates inflamados. Uma primeira vez no início do século, quando Fison e outros afirmaram que os aborígenes australianos desconheciam qualquer conexão entre as relações sexuais e a concepção, e uma segunda vez na década de 1970, depois da famosa *Henry Myers Lecture* pronunciada em 1966 por Edmund Leach a respeito da "Virgin Birth", a concepção sem mácula.

Na primeira fase os trabalhos de Fison e Howitz junto aos aborígenes australianos e, mais tarde, de Malinowski entre os habitantes das ilhas Trobriand, tiveram um papel muito importante. Para resumir brevemente os dados de Malinowski, dados esses que Annette Weiner completou e corrigiu sessenta anos mais tarde, digamos que uma mulher, para os Trobriand, fica grávida quando um espírito-criança pertencente ao estoque de espíritos de seu clã matrilinear (que residem em uma ilha ao largo de Kiriwina) penetra nela e se mistura a seu sangue menstrual. Portanto os filhos são concebidos sem a intervenção direta do pai, embora este último desempenhe um papel indireto na medida em que abre caminho para o espírito-criança e principalmente porque depois da concepção nutre o feto com seu esperma e modela sua forma. Essa é a razão pela qual muitas vezes os filhos parecem-se com o pai, mesmo que este não os tenha engendrado.

É claro que a noção de paternidade das ilhas Trobriand nada tem a ver com o que se acredita no Ocidente e que

disso é preciso concluir que a noção de "consangüinidade", ou seja, a idéia de que o filho partilha o sangue de seus dois pais, não tem a universalidade que os europeus espontaneamente lhe atribuem.

Em compensação, tomemos o exemplo de uma sociedade fortemente patrilinear como a dos Baruya, da Nova Guiné, onde a supremacia dos homens sobre as mulheres é exercida de forma coletiva através das grandes iniciações masculinas e da segregação geral dos meninos em relação ao mundo maternal e feminino: aí encontramos uma teoria completamente diferente do processo de concepção. A criança nasce do esperma do homem, que produz os ossos e a carne do embrião e depois o nutre. O esperma, neste caso, engendra e nutre o feto. Não obstante, o esperma do pai não é totalmente suficiente para fabricar a criança. Cabe ao Sol, concebido como pai de todos os Baruya, executar o acabamento da criança no ventre da mãe. Ele constrói as extremidades de seus membros, os dedos das mãos e dos pés e o nariz, que é onde reside o espírito.

Esses dois exemplos demonstram que existe uma certa correspondência entre a natureza dos laços de parentesco e a natureza das representações da pessoa humana. O papel diferente que cada uma dessas duas sociedades atribui ao esperma, por exemplo, atesta sobre a existência de tal correspondência.

Mas os dados que hoje se multiplicam acerca das representações do corpo em diversas sociedades mostram que tal correspondência jamais é mecânica.

Certas sociedades patrilineares, por exemplo, não atribuem maior importância ao esperma. Certos grupos da Nova Caledônia estudados por Alban Bensa acreditam que a carne e os ossos da criança vêm da mãe e que ela é concebida graças às magias do irmão da mãe. Quanto ao pai, esse transmite seu nome e suas terras ao filho caso se trate de um menino, juntamente com a força totêmica de seus ancestrais. Quando um homem morre, o cadáver é entregue a sua família maternal, que por sua vez, depois que a carne do morto se decompõe, devolve os ossos a sua família paternal, que os enterra no cemitério de seu clã. Mas os espíritos dos mortos, bem como sua carne, supostamente vão ter a um lugar próprio do clã de suas mães, situado em algum ponto sob as águas do mar, onde deverão esperar pela reencarnação. Nessa sociedade patrilinear, portanto, nada se diz sobre o esperma.

As diferenças entre esses exemplos estimulamos a formular a hipótese de que o corpo não apenas traz em si a marca dos vínculos de parentesco como também de outros vínculos sociais, políticos, religiosos, etc. Entre os Baruya, aliás, é o uso do esperma, que circula entre iniciados puros de qualquer contato com as mulheres por ocasião das iniciações masculinas -portanto um uso político-religioso - que explica em parte a ênfase particularmente forte atribuída ao esperma nas representações do corpo.

Mas se os vínculos de parentesco - bem como outros vínculos - se imprimem no corpo, isso não significa que todos os aspectos desses vínculos aí fiquem impressos. Entre os Baruya o corpo nada tem a dizer, por exemplo, sobre as regras de aliança ou outros aspectos da vida social. Voltaremos a essas questões quando demonstrarmos que a sexualidade funciona como uma máquina ventríloqua através da qual a sociedade fala sobre si mesma.

Voltemos, no entanto, ao campo dos estudos sobre o parentesco para analisar outros de seus desdobramentos e ver surgirem outras contradições. Claro, para tanto é necessário que eu tenha adotado uma definição do que seja parentesco. Sugiro a definição de que me sirvo, ou seja, o conjunto dos princípios que definem uniões legítimas entre indivíduos dos dois sexos, bem como a identidade e a jurisdição dos filhos nascidos dessas uniões. Essa definição não é necessariamente aceita por todos os antropólogos: David Schneider, em *A Critique of the Study of Kinship* (1984), rejeita totalmente a idéia de que o parentesco esteja ligado universalmente aos processos de concepção e apropriação dos filhos. Malgrado toda a minha simpatia pelo esforço de Schneider para adotar, como ponto de partida de nossas análises, exclusivamente os símbolos e conteúdos das representações características de cada cultura, não acredito que ele tenha oferecido uma prova para sua crítica radical. Mesmo que Schneider tenha razão quando afirma que em Yap não se estabelece conexão entre as relações sexuais e a concepção dos filhos, visto que estes últimos supostamente são fabricados por um espírito que fecunda as mulheres para satisfazer às preces dos homens que vivem nas terras onde vai viver e trabalhar a mulher depois de casada, em Yap, como em toda parte, há regras que definem as uniões legítimas e a apropriação dos filhos nascidos dessas uniões.

Portanto em qualquer sociedade há um campo do parentesco, embora razão alguma determine que o parentesco

tenha em todo lugar o mesmo estatuto e a mesma estrutura que aquilo que denominamos "parentesco" no mundo moderno ocidental. Vou tentar mostrar como, na prática antropológica, o problema da descentralização relativamente ao Ocidente volta sempre a colocar-se; para tanto, abordarei três aspectos da análise do parentesco que estiveram - ou ainda estão - no centro das mais acirradas disputas.

O primeiro debate diz respeito à natureza dos termos de parentesco. Será que em todos os casos eles designam as posições genealógicas de indivíduos situados em uma grade centrada em ego, ou será que definem categorias de indivíduos que estão entre si na mesma relação relativamente a um ego ou uma classe de ego-equivalentes sem que haja necessidade, ou mesmo possibilidade, de reconstituir as conexões genealógicas capazes de ligá-los a ele? Esse é o conteúdo do debate entre Hocart, Leach e Louis Dumont, de um lado, e Scheffler, Lounsbury e os adeptos da análise componencial, do outro. Estes últimos defendem a hipótese de que uma terminologia se constrói através de uma série de extensões a indivíduos em posições equivalentes relativamente a ego de termos que designam, em seu sentido primário, o "pai e a mãe", o "irmão e a irmã", etc. - em suma, os parentes mais próximos. Parte-se do próximo para o distante e os caminhos percorridos são relações genealógicas.

Para Dumont e muitos dentre aqueles que estudaram os sistemas de parentesco australianos e dravídicos, ao contrário, os termos de parentesco aparecem como categorias que designam relações entre classes de indivíduos. Não é mais o termo "pai" que é estendido aos "irmãos do pai"; é um termo que designa desde o início uma categoria de homens que mantêm um mesmo vínculo com ego, e nessa categoria está presente, por exemplo, "o marido de minha mãe", a quem me refiro com a mesma designação que utilizo para todos os outros indivíduos pertencentes à mesma categoria através de um termo que se pode traduzir como "pai". Não é mais o termo "pai" que é "estendido", mas um termo muito mais vasto que pode ser reduzido a designar unicamente "o marido de minha mãe". Redução, extensão, o debate pega fogo. É evidente que a hipótese "extensionista" combina com os sistemas europeus de parentesco - sistemas cognáticos, descritivos e centrados no ego. Nós partimos do "pai" para chegar ao "pai do pai", que é chamado "avô", etc., e é esse mesmo procedimento que sugerimos aos antropólogos quando estes se dedicam a pesquisas de campo sobre os vínculos de parentesco.

Mas é evidente que essa hipótese dificilmente dá conta das terminologias australianas de parentesco, ao menos quando as consideramos no jogo das relações entre as categorias matrimoniais, que são as metades, seções e subseções. Nenhuma das duas hipóteses, portanto, tem valor absoluto, universal. Para abreviar as coisas, digamos que quanto mais nos aproximamos dos tipos de sistema australianos e dravídicos, mais o aspecto categórico dos termos de parentesco se impõe sobre seu conteúdo genealógico; e quanto mais nos aproximamos dos sistemas esquimós ou europeus, mais o aspecto genealógico se impõe sobre o caráter categórico. Tomemos o termo *oncle*, em francês, *ou anele*, em inglês: ele designa tanto os irmãos do pai como os da mãe e constitui uma categoria. Mas esse termo não pode ser estendido a um número infinito de indivíduos, como no sistema australiano, por isso ele não passa de uma quase-categoria, que conta tantos elementos quantos irmãos tenham meu pai e minha mãe. A enumeração dos indivíduos que pertencem a essa quase-classe faz-se por extensão.

Nesse debate, portanto, há mais que oposições metodológicas ou teóricas: nele estão presentes diferenças reais, objetivas, na organização do parentesco. Nos sistemas europeus a sociedade divide-se em "parentes" e "não-parentes"; nos sistemas australianos a categoria dos "não-parentes" não existe. Todos os membros de uma mesma sociedade consideram-se parentes em graus variados. Nos sistemas europeus o casamento transforma "não-parentes" em "parentes por aliança", que na geração seguinte transformam-se em "consangüíneos". Ou seja, o casamento cria parentesco. Nos sistemas australianos o casamento não cria parentesco, apenas muda o lugar de certos indivíduos em relação a outros que já eram seus parentes. No caso de eu me casar com minha prima cruzada matrilateral, essa mulher já era filha do irmão de minha mãe - portanto uma parente - antes de tornar-se minha esposa - portanto uma aliada. Aqui, parentes são transformados em aliados; lá, não parentes viram aliados.

Isso nos conduz ao segundo grande debate que divide os antropólogos a respeito do parentesco. Esse debate diz respeito àquilo que poderíamos denominar tentativas de definir "a essência" ou "o aspecto principal do parentesco". Alguns vêem esse aspecto principal nos princípios de descendência e nas estruturas decorrentes, outros nos princípios da aliança e nas estruturas decorrentes. De um lado Evans-Pritchard e Meyer Fortes, de outro Lévi-Strauss e Dumont.

Para os primeiros o parentesco, antes de mais nada, são as relações de filiação existentes entre indivíduos

conectados por vínculos genealógicos e reunidos em um mesmo grupo de dependência, linhagem, clã, graças a um princípio que privilegia seja a descendência pelos homens (sistema patrilinear), seja a descendência pelas mulheres (sistema matrilinear), ou que combina esses dois princípios em diversos tipos de estruturas bilineares, ou então reúne todos os descendentes (tanto pelos homens como pelas mulheres) de um casal de ancestrais ou de um par de primos germanos de sexo oposto. São esses os sistemas cognáticos a respeito dos quais Meyer Fortes observava, com razão, que só podem engendrar grupos fechados de descendentes fazendo intervir, além do parentesco, outros princípios - como a co-residência, a fidelidade política, etc. E é por essa razão, a saber, que o parentesco cognático não determinava automaticamente a composição dos grupos locais, que Meyer Fortes concluía - impropriamente, em nossa opinião - que eles não eram verdadeiros grupos de parentesco. Na perspectiva de Fortes, portanto, o casamento desempenha um papel secundário. Sem dúvida ele é a condição principal da reprodução dos grupos de descendência considerando-se a proibição do incesto, mas a aliança não estrutura em profundidade o campo do parentesco.

Para Lévi-Strauss, ao contrário, que usava como ponto de partida o exemplo dos sistemas australianos ou o dos Kachin, o parentesco, no fundo, é aliança, intercâmbio, e esse intercâmbio com um intercâmbio de mulheres entre homens. Conforme o intercâmbio das mulheres for regulamentado por princípios positivos - que determinam que cada um tome esposa ou esposo nessa ou naquela categoria de parentes - ou, ao contrário, por princípios negativos - que proibem voltar a tomar esposa na linhagem da mãe, em sua própria linhagem, na da mãe da mãe, etc. -, passamos de estruturas elementares a estruturas semi-complexas e complexas de parentesco, de sistemas fechados a sistemas abertos, de sistemas em que as relações de parentesco ligam entre si todos os membros da sociedade a sistemas em que elas ligam apenas seções da sociedade. Aos olhos de Lévi-Strauss o aspecto principal do parentesco está aí, e não no fato de existirem grupos de descendência patri-, matri- ou não-lineares.

Sem pretender resolverem algumas palavras esse dilema eu gostaria de dizer o seguinte: não há sistema que deixe de combinar os dois mecanismos - o da descendência e o da aliança. A oposição entre esses dois princípios não pode ser aquela que opõe o principal ao secundário, visto que estamos lidando com dois princípios complementares mas diferentes. O casamento, porém, não tem o mesmo sentido ao unir não parentes e ao unir indivíduos que já são parentes. Além disso, não é a mesma coisa unir parentes próximos e parentes distantes. Nem sempre é possível escolher entre desposar um parente mais distante ou um outro mais próximo. Por outro lado, deveria ser evidente que a existência de intercâmbio entre dois grupos pressupõe a existência desses grupos, não podendo, ao mesmo tempo, engendrá-los. Conseqüentemente, no parentesco existe alguma coisa que não se reduz ao intercâmbio e que com a afirmação de uma certa continuidade, de uma certa identidade entre indivíduos dos dois sexos pertencentes a gerações sucessivas.

Portanto, não devemos deixar-nos envolver pela oposição descendência/aliança. Gostaríamos ainda de mostrar como um ponto essencial da teoria apresentada por Meyer Fortes abre uma vasta perspectiva sobre os vínculos de parentesco. Meyer Fortes distingue entre "filiação" e "descendência". Afirma que em toda sociedade e seja qual for o sistema de parentesco o indivíduo nasce "filho" ou "filha" de indivíduos que têm antecipadamente direitos sobre sua pessoa - iguais ou desiguais, semelhantes ou diferentes - e lhe conferem, antes mesmo de seu nascimento, uma parte de seu estatuto social. Meyer Fortes supunha que era possível isolar, em todo sistema de parentesco, uma camada de relações bilaterais em torno de ego, camada que batizou "domínio da filiação" e que mais ou menos identificou com o universo da família, unidade de procriação e educação. Além dessa camada e atravessando-a existem conjuntos mais vastos de parentes, linhagens, clãs, etc., construídos através da reunião de todos os descendentes de um(a) ancestral comum passando seja pelos homens, seja pelas mulheres, seja pelos dois sexos. Neste último caso, no entanto, não são as mesmas coisas que passam por um sexo e por outro. Linhagem e clã aparecem como construções sociais abstratas, engendradas pela manipulação de certas partes do universo das relações genealógicas, cognáticas, que partem de um indivíduo - morto ou vivo - ou desembocam nele. Mas o que leva a manipular essas relações, a escolher entre elas, a apagar algumas dentre elas? A resposta de Meyer Fortes é importante sem ser totalmente convincente.

Meyer Fortes buscava a razão disso em duas direções. Por um lado, procurava explicar as necessidades que se podiam ter de construir comunidades de parentes, linhagens, clãs, extravasando e integrando a família e agindo em determinadas circunstâncias como um só corpo em nome de uma identidade comum. Demonstrou que tais estruturas podiam edificar-se igualmente em torno da posse comum da terra e em torno da posse de mitos e ritos sagrados, de poderes espirituais a transmitir às gerações seguintes, e que essa transmissão de terras, de poderes, em benefício de determinados parentes à exclusão dos outros, via-se sempre legitimada no universo do parentesco em nome de uma

identidade comum de sangue ou de ossos ou de qualquer outra substância-essência partilhada por determinados descendentes de um(a) ancestral comum e não por outros.

Por outro lado, Fortes interessou-se pelas funções políticas que essas diversas comunidades de parentes muito freqüentemente assumiam na sociedade. Na visão africanista de que era partidário, linhagens e clãs apresentavam-se como estruturas segmentares, que combinavam diversos níveis de agrupamento social em unidades políticas que se associam ou opõem conforme as circunstâncias. E o modelo dos Nuer, de Evans Pritchard. Linhagens e clãs assumem o governo da sociedade, sozinhos se a sociedade é acéfala e o poder é partilhado entre esses clãs, ou relacionados a um Estado se o poder na sociedade concentra-se em torno de um chefe ou rei. Ao destacar as funções políticas dos grupos de parentesco, Meyer Fortes e Evans-Pritchard contribuíram para impulsionar as pesquisas sobre os sistemas políticos africanos e evidenciaram a riqueza e a diversidade. No entanto essas pesquisas jamais conseguiram evidenciar qualquer vínculo de correspondência necessário entre tal ou qual sistema político, acéfalo ou de Estado, e tal ou qual tipo de sistema de parentesco.

A abordagem de Meyer Fortes inaugura, porém, uma perspectiva de grande alçada ao demonstrar que os vínculos de parentesco constituem os suportes de processos de apropriação e uso da terra ou de títulos de estatutos - em suma, de realidades, tanto materiais como imateriais, essenciais para a reprodução da sociedade; suportes que funcionam como vetores, canais através dos quais essas realidades são transmitidas e herdadas. Meyer Fortes demonstrou, assim, com muita clareza, como os vínculos de parentesco são constantemente penetrados e investidos por realidades sociais que, em sua origem e conteúdo, nada têm a ver com o parentesco nem com a sexualidade que os vínculos de parentesco são a primeira instituição a gerar na vida dos indivíduos.

Percebe-se imediatamente que formidável trabalho ideológico o espírito humano é obrigado a realizar para conseguir que as representações do sangue, da carne, dos ossos ou do esperma assumam duas funções complementares, indispensáveis ao exercício do parentesco e ao mesmo tempo à reprodução das realidades sociais, econômicas, políticas e religiosas que o investem a partir de dentro. De um lado é preciso legitimar a exclusão de numerosos parentes, próximos e/ou afastados, do processo de transmissão dessas realidades, e de outro é preciso legitimar a forma como aqueles que as herdam devem utilizá-las para estarem habilitados a transmiti-las, por sua vez, àqueles dentre seus descendentes eleitos segundo o mesmo princípio de descendência.

A idéia básica é que os indivíduos só têm acesso a tais realidades caso se encontrem no caminho de parentesco que dá direito a elas. Levando mais longe a sugestão de Meyer Fortes eu diria que, em toda sociedade, no funcionamento dos vínculos de parentesco, presenciamos a uma *dupla metamorfose*: de um lado realidades econômicas, políticas ou outras, que não têm muito a ver com parentesco e menos ainda com sexualidade, metamorfoseiam-se em aspectos, em atributos de certos vínculos de parentesco (pelos homens ou pelas mulheres, etc.). Mas o processo não se interrompe aí, pois uma segunda metamorfose vem juntar-se a essa primeira, visto que tudo o que diz respeito a parentesco marca os indivíduos segundo seu sexo e sua idade, metamorfoseando-se, portanto, em atributos de seu corpo, de sua pessoa.

Portanto, ao enfatizar antes de mais nada a distinção entre filiação e descendência, Fortes abriu amplas perspectivas. Só que em sua abordagem a aliança e o casamento pareciam reduzir-se a um aspecto secundário do parentesco, a serviço da reprodução dos grupos de descendência.

Lévi-Strauss posicionou-se no ponto de vista oposto. Em sua reflexão não se encontra qualquer consideração teórica sobre a descendência. A seus olhos os sistemas podem ser patri - ou matrilineares, mas sua estrutura profunda continua sendo a mesma, embora ele próprio tenha chamado a atenção para o fato de que um sistema matrilinear não é a imagem inversa, espelhada, de um sistema patrilinear. Ademais, a respeito dos vínculos entre política e parentesco, Lévi-Strauss limitou-se a algumas observações. Destacou - mas não era o primeiro nem o único - o fato de que os sistemas matrilineares de regime desarmônico, ou seja, em que a residência depois do casamento é virilocal, colocam um problema para o exercício do poder masculino e para o controle pelos homens de suas irmãs e sobrinhas e sobrinhas uterinas, que, mesmo sendo seus futuros herdeiros, residem com o clã do pai. Lévi-Strauss sugeriu ainda que as estruturas do intercâmbio generalizado implicam a superioridade dos fornecedores de mulheres sobre os que as recebem, e podem coadunar-se com sociedades aristocráticas e estratificadas e mesmo favorecer seu surgimento.

O aspecto principal do parentesco para Lévi-Strauss, porém, não é esse, e sim, como dissemos, a idéia de que o parentesco é intercâmbio, intercâmbio esse que decorre da proibição do incesto e assume a forma de intercâmbio das mulheres entre os homens e pelos homens. Debrucemos-nos alguns instantes sobre essa tese, que fez correr muita tinta. Sem questionar-nos por enquanto a respeito dos fundamentos da proibição do incesto, eu gostaria de mostrar como Lévi-Strauss forçou as coisas em sua análise.

Porque evidentemente a proibição do incesto abre simultaneamente três possibilidades: ou os homens trocam as mulheres entre si, o que pressupõe que os homens dominam as mulheres na sociedade; ou as mulheres trocam os homens entre si, o que pressupõe que elas exercem um papel de predomínio na sociedade; ou os grupos de parentesco trocam homens e mulheres entre si, o que não significa, a priori, predomínio de um sexo sobre o outro. Claro, Lévi-Strauss não ignora a existência dessas três possibilidades, porém ele só considera uma delas: a troca das mulheres pelos homens, considerando as duas outras "ilusões que a humanidade gostaria de alimentar sobre si mesma". Para ele, portanto, o predomínio masculino é um fato trans-histórico, de certa forma natural, que surgiu com a emergência da capacidade do homem de utilizar símbolos e estabelecer culturas. Lévi-Strauss afirma, em *Estruturas elementares do parentesco*: "A emergência do pensamento simbólico devia exigir que as mulheres, como as palavras, fossem coisas intercambiáveis".

Que ninguém nos entenda mal. Não negamos que o predomínio masculino exista, mas não acreditamos - contrariamente a Lévi-Strauss e Françoise Héritier - que esse seja um princípio *constitutivo* do parentesco. Para provar que o predomínio masculino não pertence ao fundo indestrutível do parentesco, basta oferecer um contra-exemplo. Ora, não é preciso ir muito longe para encontrar um. Não temos mais que constatar qual a prática de casamento adotada no seio de numerosas camadas das sociedades européias e americanas, onde se vêem irmãos e irmãs deixarem suas famílias e estabelecerem-se com seus cônjuges sem que uns ou outras tenham trocado os demais com quem quer que seja. Temos aí, portanto - embora o predomínio masculino exista na Europa em todos os tipos de áreas da vida social -, uma prática, a do casamento, em que, em inúmeros casos, esse predomínio não intervem ou já não intervem, e em que a noção de intercâmbio das mulheres não se aplica. E isso não quer dizer que o predomínio masculino não exista em seguida, na vida familiar.

No plano dos fatos, portanto, a fórmula "o parentesco se baseia no intercâmbio das mulheres pelos homens" não tem o alcance universal que lhe atribui Lévi-Strauss. Por um lado porque, como acabamos de demonstrar, em muitas sociedades, principalmente nas cognáticas, vêem-se homens e mulheres deixar suas famílias para casar sem que se possa dizer que uns ou umas trocam os demais. São famílias que trocam seus membros, não um sexo que troca o outro. Por outro lado, porque também conhecemos exemplos de sociedades matrilineares e matrilocais onde os homens é que circulam entre as mulheres por ocasião de seu casamento (os Tetum de Timor, os Rhades do Vietnã, os Nagovisi das ilhas Salomão, etc.).

Mas a crítica a Lévi-Strauss não se limita ao fato de que sua hipótese não tem o alcance universal que ele lhe atribui. Porque é preciso ir mais longe, até os fundamentos dessa teoria. Eles estão no artigo publicado por Lévi-Strauss em 1956 intitulado *The Family*. Lévi-Strauss, retomando a fórmula de Tylor já utilizada por Freud em 1909 em *Totem e Tabu*, explica-nos nesse artigo que a humanidade primitiva, para libertar-se da luta selvagem pela existência, viu-se diante da necessidade de fazer uma escolha simples: "*either marrying out or being killed out*". Lévi-Strauss tem uma visão da humanidade primitiva como formada por famílias biologicamente *isoladas*, dominadas por machos, esmagadas pelo medo e a ignorância, que se teriam obrigado conscientemente à ajuda mútua intercambiando entre si suas mulheres. Desse contrato social teria nascido o que ele denomina "uma sociedade humana autêntica sobre a base artificial dos vínculos de aliança". É interessante observar, aliás, que nessa visão de nossas origens a família existe *mas a sociedade não*, e que a família se perpetua por si mesma, portanto praticando vínculos sexuais incestuosos entre seus membros. Ao instituir a proibição do incesto a humanidade primitiva teria inventado a sociedade, opondo a cultura à natureza.

Mesmo que hoje pareça provável que nossos ancestrais não vivessem em famílias isoladas, mas em bandos com muitos machos e muitas fêmeas controlando um território determinado, à imagem das mais complexas sociedades de primatas, como a dos chimpanzés, por exemplo, o problema não é esse. Não fica claro como o homem teria podido ser levado a *inventar* a sociedade para pôr limites a sua "luta selvagem pela existência". Viver em sociedade não decorre de um contrato. Esse é o modo de existência característico de nossa espécie, bem como de outras espécies animais, e é

um efeito da evolução da natureza. Dentre todas as espécies, porém, o homem é o único capaz não só de viver em sociedade como de transformar a sociedade onde vive, ou seja, *de produzir sociedade para viver*. Em lugar de acreditar, como Lévi-Strauss, que os homens viviam em famílias isoladas e incestuosas e foram compelidos a inventar a sociedade proibindo-se o incesto e obrigando-se ao intercâmbio das mulheres, parto do fato de que a humanidade já vivia em sociedade e que alguma coisa aconteceu que obrigou o homem a *intervir sobre sua sexualidade para geri-la socialmente*. Que poderia ter obrigado a humanidade a intervir sobre sua própria sexualidade no decurso de sua evolução biológica e social? Um aspecto da evolução do homem que podia representar uma ameaça para a reprodução da *sociedade* humana. Esse aspecto, para mim, está na emergência da possibilidade, para a raça humana, de estabelecer um comércio sexual não mais submetido ao ritmo sazonal e às imposições da natureza; no surgimento de uma sexualidade generalizada, que se seguiu ao desaparecimento do cio na fêmea humana. Ora, sabemos que nas sociedades dos primatas a sexualidade é fonte de tensões e competição e que os momentos em que as fêmeas estão no cio são momentos em que essas tensões, essa competição, estão mais fortes, contrapondo-se durante algum tempo à *cooperação* entre os membros do bando. O aparecimento dessa sexualidade generalizada ocorreu no seio de uma espécie que se caracterizava igualmente pela duração da maturação dos filhos - a mais prolongada maturação de todas as espécies de primatas. Ora, essa maturação tardia provoca a presença, nos grupos familiares, de jovens que no momento da puberdade também podem começar a participar do jogo da sexualidade generalizada.

É nessa perspectiva que formulamos a hipótese de que a sexualidade humana, cerebralizada e não mais atrelada a períodos sazonais de cio, transformou-se em fonte *permanente* de conflitos potenciais no seio de uma comunidade, entrando em conflito com as necessidades da ampliação da cooperação material e social entre os humanos atestadas pelas últimas etapas da formação do Homo Sapiens e possibilitadas pelo desenvolvimento de suas capacidades de abstração e simbolização. Pode-se muito bem imaginar que toda vez que grupos humanos atingiam esse estágio do desenvolvimento biológico e social, a mesma situação se apresentasse, exigindo a intervenção consciente dos homens para regulamentar uma sexualidade "des-naturada", de forma que essa sexualidade não representasse uma ameaça para a reprodução da sociedade e se *subordinasse* a ela. Nessa perspectiva, a proibição do incesto estaria ligada desde o início não apenas ao parentesco como ao processo de produção-reprodução da sociedade. Desde a origem ela teria ultrapassado o campo do parentesco e resumido em si toda a humana condição contida na fórmula que o homem não vive apenas em sociedade, mas produz sociedade para viver.

Assim, teria sido preciso *sacrificar* alguma coisa da sexualidade humana, ou seja, amputar e reprimir alguma coisa que diz respeito ao desejo e à relação com o outro, seja ele do mesmo sexo ou do outro, para que a vida social pudesse continuar existindo. Mas, visto que o homem pôde intervir sobre sua própria sexualidade para subordiná-la à reprodução da sociedade, já não era a mesma sociedade que era reproduzida, mas uma outra, onde o homem tornara-se *co-autor*, ao lado da natureza, de seu próprio desenvolvimento. A proibição do incesto, a meus olhos, não teve como razão de ser criar a sociedade ou criar o parentesco. Sua consequência, porém, foi provocar o surgimento de vínculos sociais de um novo tipo, que se interpuseram entre os indivíduos e suas famílias de origem e a sociedade como um todo, como totalidade que se reproduz através da reprodução das famílias e além delas. Esses vínculos sociais novos são os vínculos de parentesco que apresentam, portanto, a particularidade de ter uma origem puramente social e controlar socialmente o processo biológico da reprodução da vida.

Deste ponto em diante saímos do campo da antropologia. Estamos em um lugar para onde convergem dados etnológicos, dados etológicos e considerações críticas sobre os conceitos (o de contrato social, por exemplo) utilizados pelas ciências sociais e a filosofia. Certamente não irei negar que as hipóteses que defendo para dar um sentido a isso tudo resultam igualmente de um procedimento teórico especulativo. Elas têm a vantagem, apenas, de nos levar a fazer a economia de idéias que são evidências no Ocidente, ou seja, que a família precedeu a sociedade, que a sociedade se apóia sobre um contrato, etc.

Iremos concluir esta rápida resenha das pesquisas sobre parentesco evocando um último ponto que é igualmente objeto de grandes debates e cuja interpretação é difícil. Os sistemas de parentesco evoluem? Em caso positivo, o que os leva a fazê-lo e quais as consequências disso? Inicialmente é preciso entrar em acordo sobre o que denominamos "sistemas de parentesco". Sistemas de parentesco são, inicialmente, conjuntos de relações sociais designados por termos, portanto por terminologias de parentesco. Ora, de Morgan em diante e a partir das classificações realizadas por Rivers, Murdock, Lounsbury, etc., constata-se que as centenas de terminologias de parentesco recolhidas pelos antropólogos em suas pesquisas de campo são, fundamentalmente, variações ou combinações de sete grandes tipos de

terminologias, que se distinguem umas das outras conforme se faça ou deixe de fazer uma distinção entre primos germanos, primos paralelos e primos cruzados e conforme o parentesco em linha direta seja ou não distinguido do parentesco em linhas colaterais, etc. Esses sete tipos reconstituídos foram batizados Havaiano, Esquimó, Dravídico, Iroquês, Sudanês, Crow e Omaha, com estes dois últimos apresentando-se como transformações do tipo Iroquês. (Os sistemas de parentesco europeus derivam do tipo Esquimó.) A distinção entre Dravídico e Iroquês feita por Radcliffe-Brown impõe-se hoje, depois das análises de Dumont, Trautman e muitos outros. Esses dois tipos de sistemas distinguem-se por uma maneira diferente de definir os parentes paralelos e os cruzados e pelo fato de que tal distinção é conservada ao longo de diversas gerações no caso dos sistemas dravídicos.

Por outro lado, vimos que há um número limitado de fórmulas de descendência. Esta pode ser unilinear, bilinear ou não-linear. No primeiro caso pode ser patrilinear ou matrilinear; no segundo pode ocasionar combinações paralelas ou cruzadas; no terceiro estamos diante de sistemas cognáticos.

Desse modo confirmam-se as primeiras descobertas de Morgan. O quadro dos sistemas de parentesco é, sem dúvida, muito mais complexo hoje, mas ele sempre se reduz a um número finito e muito limitado de tipos e princípios de base - e isso apesar da grande diversidade dos sistemas observados no campo. Não há dúvida de que há menos diversidade entre os sistemas de parentesco que entre os sistemas econômicos ou políticos e, obviamente, que entre os sistemas filosóficos e religiosos. O fato que o número dos tipos de parentesco seja assim limitado interpela todas as ciências sociais e sugere ao pensamento teórico que deve haver alguma razão para a existência dessas combinações, bem como para o fato de que a história humana não nos apresenta um número infinito delas.

Eis-nos novamente diante de grandes questões especulativas. Existe uma correlação entre um ou outro desses sete tipos de terminologias e um ou outro dos princípios de descendência? Tudo o que se pode dizer hoje é que foi constatado que os sistemas havaianos e esquimós são, em geral, cognáticos; que os sistemas dravídicos, iroqueses e sudaneses são, freqüentemente, patrilineares ou matrilineares, mas que às vezes também podem ser - como os sistemas dravídicos da Amazônia - marcadamente cognáticos. Finalmente, as duas transformações - os Crow e os Omaha - tendem a dividir-se entre matrilineares (Crow) e patrilineares (Omaha). Quanto aos sistemas australianos, que têm um aspecto dravídico, de modo geral não é possível considerá-los unilineares ou bilineares, visto que acionam simultaneamente um princípio de descendência pelos homens e um princípio de descendência pelas mulheres, engendrando ciclos masculinos e femininos ritmados de acordo com diferentes temporalidades. O parentesco é diferenciado em um e outro sexo, apresentando uma estrutura totalmente oposta aos sistemas cognáticos indiferenciados que encontramos na Indonésia ou na Polinésia.

Sempre se coloca a questão de descobrir os fatores que levaram ou levam a escolher um princípio patrilinear ou matrilinear de descendência ou um princípio cognático. As pesquisas nessa área não chegaram a conclusão alguma. Houve quem formulasse a hipótese de que os sistemas matrilineares corresponderiam a sociedades apoiadas sobre uma agricultura extensiva, em que as mulheres desempenham um papel muito importante e utilizam uma tecnologia simples, o bastão de escavar, por exemplo, que é também uma ferramenta utilizada na colheita. Davam-se como exemplo as sociedades pertencentes àquilo que denominamos cinturão matrilinear da África ou às zonas matrilineares dos indígenas da América do Norte. No mesmo nível de tecnologia, porém, e apoiados nos mesmos sistemas hortícolas, encontra-se igual número de sistemas patrilineares ou cognáticos. Chamou-se a atenção, igualmente, para o fato de que as sociedades que têm como base uma economia pastoral nômade, em que os homens desempenham o papel principal na criação e proteção do rebanho, são todos patrilineares, com exceção, talvez, dos Tuaregs, cujo sistema político tem características matrilineares. Não fomos além dessas constatações, porém, e ninguém ainda conseguiu evidenciar os mecanismos que engendrariam tais correlações.

Do mesmo modo, muitas vezes colocamos-nos a questão de saber se os sistemas de parentesco evoluem e se há entre eles relações de certo modo "genealógicas", ou seja, se suas características determinam que certas transformações de um tipo de sistema engendrem um outro tipo de sistema já repertoriado. Fizeram-se diversas tentativas teóricas muito interessantes, de construir uma árvore genealógica de todos os sistemas conhecidos, por exemplo a de Scheffler, apoiando-se na análise componencial, ou a de Nick Allen e outros, utilizando uma abordagem matemática. Isso nos oferece a oportunidade de esclarecer que há muito a antropologia utiliza a matemática e a lingüística para tratar de parentesco e que os resultados disso não são estéreis nem inúteis, independentemente do que se tenha dito a respeito. As terminologias de parentesco são, antes de mais nada, conjuntos de palavras em uma língua

para designar determinadas relações sociais características de uma sociedade. É normal que a lingüística possa esclarecer as regras de construção desses conjuntos terminológicos. E como esses termos designam relações engendradas por princípios de descendência e aliança que têm sua lógica própria, é igualmente normal que uma análise matemática das terminologias de parentesco faça aparecer a arquitetura abstrata desses conjuntos de relações socialmente privilegiadas, bem como suas condições de reprodução, levando-se em conta as pressões internas que as definem. A partir das análises de Courrège, Weil e Guilbaud suscitadas por Lévi-Strauss, assistiu-se a um desenvolvimento importante dos estudos matemáticos e lógicos do parentesco através dos trabalhos de Romney, Boyd, Ballonof, White, Jorion, Demeur, Tjon Sie Fat, etc., sem esquecer os do matemático chinês de Taiwan, Liu.

A meu ver, a tentativa mais interessante de construção de uma árvore genealógica que ilustre as transformações possíveis dos sistemas de parentesco é a de Nick Allen, de Oxford. Segundo sua hipótese, é possível engendrar todos os tipos de sistema a partir de sistemas de tipo australiano e, eliminando progressivamente diversas características desses sistemas, iriam engendrar-se, por exemplo, os sistemas dravídicos, depois os sistemas iroqueses, etc. O percurso iria de sistemas completamente fechados, em que o tempo é anulado porque se dobra sobre si mesmo e volta a zero a cada duas ou três gerações (existência de sistemas com gerações alternas), a sistemas cada vez mais abertos, em que as relações de parentesco não são co-extensivas a toda a sociedade, em que os grupos de descendência se reduzem à parentela próxima de um ego e onde os indivíduos casados pelo grupo não são determinados antecipadamente no interior do sistema, portanto sistemas em que a aliança é totalmente aberta, exceto no que diz respeito às poucas relações vetadas pela proibição do incesto. No final dessa evolução chega-se, assim, a sistemas cognáticos como os que encontramos nos Esquimós, ou na Europa, ou em Bornéu. Allen não apresenta essa evolução como necessária, mas como lógica e possível. Por outro lado ele deixa em aberto a questão da possibilidade de transformações reversíveis, só que não fornece praticamente exemplo algum.

Seja como for, é fato que os vínculos de parentesco mudam e os sistemas evoluem - e isso por inúmeras razões. Mas o resultado da evolução de um sistema de parentesco é sempre o aparecimento de um outro sistema de parentesco que se revela uma variante de um tipo já inventariado. Um sistema matrilinear torna-se bilinear, um sistema cognático torna-se cada vez mais patrilinear ou o oposto, e nesse nível do jogo das regras de descendência conhecem-se exemplos de transformações de um sistema em outro.

O que se constata cada vez mais freqüentemente, porém, é que um sistema de parentesco pode sobreviver a imensas alterações sociais e conseguir coexistir durante séculos - ao preço de remanejamentos internos - com estruturas econômicas e políticas muito diversas, que se sucedem durante um longo período. A acreditar-se em Jack Goody, há séculos quase todos os sistemas de parentesco europeus são cognáticos com uma inflexão patrilinear. Eles se adaptaram ao surgimento e ao desenvolvimento do feudalismo, depois ao surgimento e ao desenvolvimento do capitalismo com seus fenômenos maciços de industrialização e urbanização e de individualismo econômico e social.

Não esqueçamos que a tentativa de Nick Allen de atrelar uns aos outros os tipos de sistema de parentesco engendrando-os uns dos outros através de transformações estruturais sucessivas guarda uma certa semelhança com a forma como Lévi-Strauss classificou todos os sistemas de parentesco em função de graus de complexidade da aliança.

Lévi-Strauss distingue os sistemas elementares, em que as regras da aliança são positivas e em que o intercâmbio pode ser praticado seja a de forma recíproca, direta, mas restrita, seja de forma não recíproca mas generalizada. Ele aponta como "semi-complexos" os sistemas em que o cônjuge já não é determinado pelo sistema, podendo ser escolhido não importa onde, excetuados uns poucos grupos de descendência que são proibidos. Por exemplo os do pai, da mãe do pai, da mãe, da mãe da mãe, como no caso de certos sistemas omaha. Os sistemas complexos teriam início quando as regras negativas da aliança passassem a dizer respeito unicamente aos indivíduos ligados a ego pelos poucos graus de parentesco atingidos por interdições de casamento em decorrência da proibição do incesto.

Lévi-Strauss sempre se negou a apresentar essa tipologia como a expressão de uma lei de evolução; sobretudo, jamais procurou associar a existência desses sistemas à de sistemas econômicos e sociais particulares nem a épocas específicas da história. Nesse ponto ele tem razão, mas alguns termos que utiliza prestam-se a uma grande confusão. Na França, pelo menos, muitos historiadores e etnólogos tendem a associar "sociedades complexas" de tipo ocidental e "estruturas complexas" de parentesco. Muitos esperam que um belo dia algum antropólogo descubra a chave ainda

escondida do jogo das alianças matrimoniais no seio das estruturas complexas e venha esclarecer as toneladas de arquivos onde ficaram registradas ao longo dos séculos as práticas matrimoniais dos camponeses, da burguesia e da nobreza.

A meu ver essa expectativa é completamente ilusória e a expressão "estruturas complexas" parece-me inadequada. Para que uma estrutura seja complexa é preciso que os axiomas e princípios que a engendram também sejam complexos. Ora, os sistemas europeus de parentesco são cognáticos e muito simples. Dentro dessa perspectiva axiomática, para mim só são complexos os sistemas que Lévi-Strauss chamou "elementares". Porque na realidade o que é complexo na Europa não é o parentesco, mas as estratégias matrimoniais, determinadas por outros princípios que não o parentesco, propondo-se como meta, através de uma sucessão de casamentos, preservar um determinado estatuto econômico e político no seio de uma comunidade local ou regional ou adquirir uma nova, geralmente mais elevada.

Finalmente, todas essas análises convergem sempre para a mesma grande questão: existem relações de causalidade? Simplificando: há uma correspondência entre este e aquele sistema de parentesco e este ou aquele sistema econômico e social, entre este modo social de reprodução da vida e aquele modo social de produção dos meios materiais de existência e de riquezas? É este o ponto onde tomam corpo e se defrontam grandes teorias - a de Marx, a de Max Weber, etc.

A propósito de Marx e de sua hipótese de que as condições sociais e materiais da produção, o econômico no sentido amplo, seriam o fundamento *geral* da vida social e a causa *primeira* de sua evolução, direi que os trabalhos dos antropólogos, para citar unicamente essa ciência social, obrigam-nos a constatar que não se vê qualquer correlação direta e necessária entre este modo de produção e aquele modo de reprodução. Aliás, poderíamos fazer a mesma coisa a respeito da religião, demonstrando que o cristianismo, cujos dogmas originários se cristalizaram há mais de dois mil anos no Oriente Próximo, viu-se em seguida associado ao desenvolvimento do feudalismo, depois do capitalismo - com os quais, evidentemente, nada tinha a ver, fosse em suas origens fosse em seus dogmas, precedendo um deles por mais de dez séculos e o outro por mais de dezesseis. Mas essa religião, ao associar-se a tais sistemas sociais, foi levada a co-evoluir com eles e a mudar muitas vezes senão seus dogmas, pelo menos a maneira "ortodoxa" de interpretá-los e deles extrair conseqüências para a organização da Igreja e a atuação no mundo.

Porém, mesmo que isso se aplique aos vínculos do parentesco ou da religião com a economia, será que isso significa que a história é puro acaso e que tudo deve ser jogado na lata de lixo do pensamento de Marx?

Não acredito, pois sempre é preciso que expliquemos por que as sociedades mudam de princípios de organização, por que elas surgem, por que desaparecem, por que existe história. A história nada explica porque ela mesma ainda não foi explicada.

Aliás, o problema não é a mudança social, visto que sempre é preciso mudar um pouco para poder-se reproduzir mais ou menos o que se é. O problema não é a mudança da sociedade, mas a mudança *de* sociedade. Ora, parece que ficou praticamente demonstrado que as principais razões e forças que determinam uma mudança de sociedade não estão nem do lado da arte nem do lado dos laços de parentesco - nem mesmo, talvez, do lado da religião, embora as grandes religiões universais tenham desempenhado e ainda desempenhem um papel muito importante na evolução de certas sociedades. Tais forças existem e me dão a impressão de terem suas nascentes em dois campos da prática social que mantêm entre si laços de afinidade estrutural que são mais que a conseqüência de um processo de adaptação recíproca: as atividades voltadas para a produção dos meios de subsistência e das riquezas materiais e aquelas voltadas para o governo da sociedade e o controle dos homens. O que pereceu definitivamente hoje em dia do pensamento de Marx é a metáfora que descreve a sociedade como o empilhamento de uma infra-estrutura econômica e de uma série de superestruturas, em cujo topo estaria empoleirado o pensamento e suas idéias, as ideologias, ou seja, Marx revisto por Althusser.

Porque uma sociedade não tem alto nem baixo; quando procuramos causas "primeiras" estamos simplesmente tentando determinar, dentre as atividades humanas, quais têm mais peso no processo de produção-reprodução dessa sociedade. Isso não significa absolutamente que estas últimas sejam a causa da existência das outras atividades. Os laços de parentesco, por exemplo, têm seu fundamento próprio, que diz respeito em última instância à fabricação e à apropriação socialmente legítima dos filhos. A sociedade tem muitos fundamentos, não apenas um. Isso não significa,

porém, que em sua reprodução tudo tenha o mesmo peso. Finalmente, para analisar processos complexos como a transição de um sistema social para outro, aparentemente não se trata de recorrer a uma causa, mas sim a um par de forças - as forças que se associam às formas de produção e às formas de poder.

Eis-nos chegados ao término deste percurso. Ao optar por fazer uma avaliação em grandes pinceladas dos procedimentos e resultados da antropologia limitando-nos ao campo - clássico, é verdade - dos trabalhos sobre o parentesco, temos a impressão de ter abordado todos os grandes problemas epistemológicos com que se defrontam as ciências sociais e de ter demonstrado como a antropologia conseguiu realizar uma verdadeira descentralização no que diz respeito ao universo cultural ocidental, onde nasceu e onde continua, em ampla medida, a desenvolver-se. Teremos compreendido que a antropologia vai bem; que ela enfrenta as crises que enfrentam todas as ciências sociais e que está convocada a desempenhar, por um bom tempo ainda, um papel indispensável.

Que devemos fazer?

A antropologia apresenta o interesse de oferecer-nos informações sobre um grande número de modos de vida e de pensamentos que hoje continuam coexistindo na superfície de nosso planeta. E tem a vantagem, ainda, de oferecer-nos seus dados, de certo modo, em duas versões. De um lado, nas múltiplas línguas faladas nessas sociedades, portanto a partir de múltiplos universos culturais; de outro lado em uma língua analítica, abstrata, que deve constantemente submeter-se a uma vigilância crítica, ou, em outras palavras, a uma autodestruição purificadora, de tal modo ela se mantém próxima das concepções etnocêntricas que o Ocidente tem sobre si mesmo e sobre os outros.

Sem dúvida, hoje o contexto da antropologia já não é o mesmo de seu nascimento - ou melhor, de seus nascimentos. A época das grandes descobertas e das viagens para a América chegou ao fim. Os grandes impérios coloniais desapareceram, embora tenham deixado fortes marcas nas sociedades da África, da Ásia e da América. Nossa época, sabemos, vai ser a de uma nova expansão do sistema nascido no Ocidente no século XVI, o sistema capitalista, associado ou não a regimes políticos de democracia parlamentar. A originalidade de nossa época decorre ainda do fato de que hoje, paradoxalmente, a ocidentalização do mundo está, em parte, entre as mãos do Oriente, do Japão - que jamais foi colônia européia - e dos quatro dragões que o imitam e com ele rivalizam.

Um outro futuro está se abrindo, o da eventual unificação política, econômica e cultural de uma Europa dividida em duas há cinquenta anos, mas que jamais havia sido unificada antes, sob império algum. É possível que assistamos à passagem de um socialismo totalitário para um capitalismo selvagem que deverá fazer frente a todos os problemas acumulados desde bem antes deste século, mas negados ou reprimidos no decorrer deste século - problemas étnicos, problemas de identidade nacional, etc.

Por outro lado, o novo impulso adquirido por grandes religiões como o islamismo, inesperado e mal compreendido no Ocidente, em parte devido às formas integristas que assume, e o surgimento no próprio Ocidente de novas formas de vida e de comunidades espirituais, estão a solicitar as análises da antropologia e da sociologia que, nessas questões, não podem prescindir das luzes da história.

Finalmente, outro campo igualmente fundamental, em cuja exploração a antropologia desempenha um grande papel: o das relações homens-mulheres, das formas de poder, das formas de depreciação - ou seja, de opressão - implícitas a tais relações e que não dizem respeito apenas às relações entre os sexos, mas também às relações entre as gerações, entre os jovens e os velhos. Porque não basta aprovar uma lei que afirme ou enuncie o princípio da igualdade entre o homem e a mulher para que essa igualdade passe a existir na realidade. É aprovar uma lei nas sociedades ocidentais, onde o indivíduo é a referência suprema, é mais fácil que aprová-la em uma sociedade não ocidental, moldada por outros valores que dão mais ênfase ao grupo que ao indivíduo.

Irei mais longe, e os senhores hão de permitir que eu afirme que talvez haja formas de utilizar a Declaração dos Direitos Humanos que passam a ser uma maneira perversa de denegrir as *outras culturas e de subordiná-las, antes de aniquilá-las*. Teremos compreendido que, ao tratar de todos esses problemas, a antropologia, tal como as outras ciências sociais, não pode ser orientada por uma doutrina única ou pelo pensamento de um ou dois mestres pensadores. Nada, em minhas afirmações, deve levar os senhores a concluir que essa atitude pragmática e crítica me situa sob a bandeira do pós-modernismo militante ou me torna advogado de um ecletismo cômodo. Minha conclusão não é que tudo se equivale no erro ou na semiverdade etnocêntrica dos feitos da antropologia. A descentralização do pensamento

jamais é uma coisa espontânea; ela é fruto de um trabalho e de uma luta e jamais é definitiva. Porque o etnocentrismo renasce diariamente em cada um de nós, visto que cada um de nós passa o essencial de sua vida senão na sociedade natal, ao menos na sociedade onde encontrou suas condições de existência e trabalho. Ora, é evidente que não é possível haver verdadeira ciência das sociedades se os cientistas tomam uma única dentre essas sociedades, seja ela qual for, e a declaram seu universo de referência.

Rigor crítico, descentralização sistemática relativamente a sua própria cultura, prudência e modéstia nas conclusões: eis, provavelmente, o que resume de maneira mais simples a ética da prática científica.

Tradução de Heloísa Jahn

* Conferência proferida na 168 reunião nacional da ANPOCS. Caxambu, outubro de 1992.