

Juan Comas
Kenneth L. Little
Harry L. Shapiro
Michel Leiris
C. Lévi-Strauss

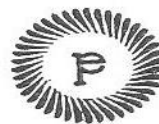
Coleção Debates

Dirigida por J. Guinsburg

Conselho Editorial: Anatol Rosenfeld, Anita Novinsky,
Aracy Amaral, Boris Schnaiderman, Celso Lafer, Gita
K. Ghinzberg, Haroldo de Campos, Maria de Lourdes
Santos Machado, Regina Schnaiderman, Rosa R. Krausz,
Sábato Magaldi, Zulmira Ribeiro Tavares.

Raça e Ciência I

Equipe de realização: João Joel da Silva, tradução; Dora
Ruhman e Geraldo Gerson de Souza, revisão; Moysés
Baumstein, capa e trabalhos técnicos.



Editôra Perspectiva

São Paulo

RAÇA E HISTÓRIA

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

Raça e Cultura

Falar de contribuição das raças humanas à civilização mundial poderia ser surpreendente num trabalho destinado a lutar contra o preconceito racista. Seria inútil ter consagrado tanto talento e tantos esforços para mostrar que nada, no atual estado da ciência, permite afirmar a superioridade ou a inferioridade intelectual de uma raça em relação a outra, mesmo que fôsse apenas para restituir sub-repticiamente sua consistência à noção de raça, parecendo demonstrar que os grandes grupos étnicos que compõem a humanidade deram, *enquanto tais*, contribuições específicas ao patrimônio comum.

Mas nada está mais longe de nosso desígnio que tal empresa, cujo resultado seria somente formular a doutrina racista às avessas. Quando procuramos caracterizar as raças biológicas por propriedades psicológicas particulares, afastamo-nos da verdade científica ao defini-las tanto de maneira positiva quanto negativa. Convém não esquecer que Gobineau, a quem a história converteu no pai das teorias racistas, não concebia, entretanto, a "desigualdade das raças humanas" de maneira quantitativa, mas qualitativa: para êle, as grandes raças primitivas que constituíam a humanidade em seus primórdios — branca, amarela, negra — não eram tão desiguais em valor absoluto quanto diversas em suas aptidões particulares. A tara da degenerescência para êle se ligava mais ao fenômeno da mestiçagem do que à oposição de cada raça, numa escala de valores comum a tôdas; estava destinada, pois, a atingir a humanidade inteira, condenada, sem distinção de raça, a uma mestiçagem cada vez mais avançada. Mas o pecado original da antropologia consiste na confusão entre a noção puramente biológica de raça (na suposição, aliás, de que, mesmo nesse campo limitado, essa noção possa pretender uma objetividade, o que a genética moderna contesta) e as produções sociológicas e psicológicas das culturas humanas. Bastou a Gobineau cometê-lo para se ver encerrado num círculo infernal que conduziu de um êrro intelectual que não exclui a boa-fé à legitimação involuntária de tôdas as tentativas de discriminação e de exploração.

Assim, quando falamos, neste estudo, de contribuição das raças humanas à civilização, não queremos dizer que as contribuições culturais da Ásia ou da Europa, da África ou da América tenham alguma originalidade pelo fato dêsses continentes serem totalmente povoados por habitantes de origens raciais diferentes. Se essa originalidade existe — e não há dúvidas quanto a isso — ela se refere a circunstâncias geográficas, históricas e sociológicas, não a aptidões distintas relacionadas com a constituição anatômica ou fisiológica dos negros, amarelos ou brancos. Mas pareceu-nos que, na mesma medida em que êstes trabalhos se esforçavam para fazer justiça a êsse ponto de vista negativo, arriscavam, ao mesmo tempo, relegar ao segundo plano um aspecto igualmente importantíssimo da vida da humanidade: ou seja, que esta não se desenvolve sob o regime de uma monotonia uniforme mas através dos modos extraordinariamente diversificados de sociedades e de civilizações; esta diversidade intelectual, estética, sociológica não está ligada por qualquer relação de causa e efeito à que existe, no plano biológico, entre cer-

tos aspectos observáveis dos agrupamentos humanos: ela simplesmente lhe é paralela num outro campo. Mas, ao mesmo tempo, se distingue dela por dois caracteres importantes. Primeiramente ela se situa em outra ordem de grandeza. Há muito mais culturas que raças humanas, pois as primeiras se contam por milhares e as segundas, por unidades: duas culturas elaboradas por homens pertencentes à mesma raça podem diferir tanto, ou mais, que duas culturas representativas de grupos racialmente distintos. Em segundo lugar, ao contrário da diversidade entre as raças, cujo principal interêsse reside em sua origem histórica e em sua distribuição no espaço, a diversidade entre as culturas coloca inúmeros problemas, pois podemos perguntar-nos se ela constitui para a humanidade uma vantagem ou um inconveniente, questão geral que se subdivide, bem entendido, em muitas outras.

Enfim e principalmente devemos-nos perguntar em que consiste essa diversidade, com o risco de ver os preconceitos racistas, apenas arrancados de sua base biológica, renascerem em nôvo terreno. Isto porque seria inútil conseguir que o homem do povo renuncie a atribuir um significado intelectual ou moral ao fato de ter a pele negra ou branca, o cabelo liso ou crespo, para ficar em silêncio diante de outra questão à qual a experiência prova que êle se agarra imediatamente: se não existem aptidões raciais inatas, como explicar que a civilização desenvolvida pelo homem branco tenha cumprido os imensos progressos que conhecemos ao passo que as dos povos de côr tenham ficado para trás, umas a meio caminho, outras atingidas por um atraso que se conta em milhares ou dezenas de anos? Não se poderia pois pretender ter resolvido pela negativa o problema da desigualdade das raças humanas se não nos debruçarmos também sobre o da desigualdade — ou da diversidade — das culturas humanas que, de fato senão de direito, lhe está diretamente ligado no espírito público.

Diversidade das Culturas

Para compreender como, e em que medida, as culturas humanas diferem entre si, se essas diferenças se anulam ou se contradizem, ou se concorrem para formar um conjunto harmonioso, é necessário primeiramente tentar fazer-lhe o inventário. Mas é aqui que começam as dificuldades, porque nos devemos dar conta de que as culturas humanas não diferem entre si da mesma maneira, nem no mesmo plano. Em primeiro lugar, estamos em presença de sociedades justapostas no espaço, umas próximas, outras

distantes, mas, afinal, contemporâneas. Em seguida, devemos contar com formas da vida social que se sucederam no tempo e que estamos impedidos de conhecer por experiência direta. Todo homem pode transformar-se em etnógrafo e ir compartilhar, *in loco*, a existência de uma sociedade que lhe interessa; em compensação, mesmo que êle se torne historiador ou arqueólogo, jamais entrará diretamente em contato com uma civilização desaparecida, mas somente através dos documentos escritos ou dos monumentos que esta — ou outras sociedades — tiverem deixado a seu respeito. Finalmente, é bom não esquecer que as sociedades contemporâneas que continuam ignorando a escrita, como as que chamamos “selvagens” ou “primitivas”, foram também precedidas por outras formas, cujo conhecimento é praticamente impossível, mesmo que de maneira indireta; um inventário consciencioso deve-lhe reservar casas brancas sem dúvida em número infinitamente mais elevado que o das casas em que nos sentimos capazes de registrar alguma coisa. Uma primeira constatação se impõe: a diversidade das culturas humanas é de fato no presente, de fato e também de direito no passado, muito maior e mais rica que tudo o que estamos destinados a conhecer a seu respeito.

Todavia, mesmo imbuídos de um sentimento de humildade e convencidos dessa limitação, deparamos outros problemas. O que se entende por culturas diferentes? Algumas parecem sê-lo, mas, se nascem de um tronco comum, não diferem tanto quanto duas sociedades que em nenhum momento de seu desenvolvimento mantiveram relações. Assim, o antigo império dos Incas do Peru e o do Daomé na África diferem entre si de maneira mais absoluta do que, digamos, a Inglaterra e os Estados Unidos de hoje, ainda que essas duas sociedades também devam ser tratadas como sociedades distintas. Inversamente, sociedades que recentemente entraram em contato bastante íntimo parecem oferecer a imagem da mesma civilização, quando chegaram até aí por caminhos diferentes, que não temos o direito de desprezar. Há ao mesmo tempo, nas sociedades humanas, fôrças que trabalham em direções opostas: umas tendem à manutenção e mesmo ao aguçamento dos particularismos; outras agem no sentido da convergência e da afinidade. O estudo da linguagem oferece exemplos surpreendentes de tais fenômenos; assim, línguas de mesma origem tendem a diferenciar-se entre si (como russo, o francês e o inglês), e línguas de origens diversas, porém faladas em territórios vizinhos, desenvolvem características comuns: por exemplo, o russo, em certos aspectos, diferenciou-se de outras línguas eslavas para aproxi-

mar-se, ao menos em alguns traços fonéticos, das línguas fino-ugrianas e turcas faladas em sua vizinhança geográfica imediata.

Quando se estudam tais fatos — e outros domínios da civilização, como as instituições sociais, a arte, a religião, forneceriam facilmente analogias — chegamos a perguntar-nos se as sociedades humanas não se definem tendo em vista suas relações mútuas, por um certo *optimum* de diversidade além do qual elas não poderiam ir, mas abaixo do qual tampouco podem descer sem perigo. Esse *optimum* variaria em função do número das sociedades, de sua importância numérica, de sua distância geográfica e dos meios de comunicação (materiais e intelectuais) de que dispõem. Com efeito, o problema da diversidade não se coloca apenas a propósito das culturas estudadas em suas relações recíprocas; existe também no seio de cada sociedade, em todos os grupos que a constituem: castas, classes, meios profissionais ou confessionais etc., desenvolvem certas diferenças às quais cada uma delas atribui uma importância extrema. Cabe perguntar-nos se essa *diversificação interna* não tende a aumentar quando a sociedade se torna, sob outras referências, mais volumosa e mais homogênea; tal foi, talvez, o caso da Índia antiga, cujo sistema de castas se desenvolveu após o estabelecimento da hegemonia ariana.

Vê-se, pois, que a noção da diversidade das culturas humanas não deve ser concebida de maneira estática. Essa diversidade não é a de uma amostragem inerte nem de um catálogo dessecado. É certo que os homens elaboraram culturas diferentes em razão da distância geográfica, das propriedades particulares do meio e da ignorância em que se encontravam do resto da humanidade; mas isso só seria rigorosamente verdadeiro se cada cultura ou cada sociedade tivesse nascido e se desenvolvido no isolamento de todas as demais. Ora, isso jamais ocorreu, salvo talvez em exemplos excepcionais como o dos tasmanianos (e ainda assim, por um período limitado). As sociedades humanas nunca estão sôzinhas; quando parecem as mais separadas, é ainda na forma de grupos ou de *ajustamentos*. Assim, não é exagêro supor que as culturas norte-americanas e sul-americanas estiveram separadas de quase todo o contato com o resto do mundo durante um período cuja duração se situa entre dez mil e vinte cinco mil anos. Mas êsse grande fragmento humano isolado consistia numa multidão de sociedades, grandes e pequenas, que mantinham entre si contatos muito estreitos. E, ao lado das diferenças causadas pelo isolamento, há aquelas igualmente importantes, devidas à proximidade: desejo de opor-se,

de distinguir-se, de ser êle próprio. Muitos costumes nasceram, não de qualquer necessidade interna ou acidente favorável, mas apenas da vontade de não continuar devedor a um grupo vizinho que tinha um uso preciso para um domínio em que êle próprio não sonhara ditar regras. Conseqüentemente, a diversidade das culturas humanas não nos deve convidar a uma observação fragmentadora ou fragmentada. Ela é menos função do isolamento dos grupos que das relações que as unem.

O Etnocentrismo

No entanto, parece que a diversidade das culturas raramente se apresentou aos homens tal como ela é: um fenômeno natural, resultante das relações diretas ou indiretas entre as sociedades; êles viram nela antes uma espécie de monstruosidade ou de escândalo; nesses assuntos, o progresso de conhecimento não consistiu tanto em dissipar essa ilusão em proveito de uma vida mais exata quanto em aceitá-la ou encontrar o meio de resignar-se a ela.

A atitude mais antiga e que se assenta sem dúvida em fundamentos psicológicos sólidos, pois tende a reaparecer em cada um de nós quando se nos depara numa situação inesperada, consiste em repudiar pura e simplesmente as formas culturais — morais, religiosas, sociais, estéticas — mais afastadas daquelas com que nos identificamos. “Modos de selvagens”, “isso não é de nosso costume”, “não se deveria permitir isso” etc., tantas reações grosseiras que traduzem essa mesma gestura, essa mesma repulsa, em presença de maneiras de viver, de crer ou de pensar que nos são estranhas. Assim, a Antiguidade confundia tudo o que não participava da cultura grega (depois greco-romana) sob o mesmo nome de bárbaro; a civilização ocidental em seguida utilizou o termo selvagem no mesmo sentido. Porém, atrás desses epítetos, se disfarça um mesmo juízo: é provável que a palavra bárbaro se refira etimologicamente à confusão e à inarticulação do canto dos pássaros, opostos ao valor significativo da linguagem humana; e selvagem, que quer dizer “da floresta”, evoca também um gênero de vida animal, por oposição à cultura humana. Nos dois casos, recusa-se a admitir o próprio fato da diversidade cultural; prefere-se lançar fora da cultura, na natureza, tudo o que não se harmoniza com a norma sob a qual se vive.

Esse ponto de vista ingênuo, porém profundamente enraizado na maioria dos homens, não precisa ser discutido, pois êsse trabalho — como todos os outros dêse

volume — constitui precisamente a sua refutação. Basta observar aqui que êle esconde um paradoxo bastante significativo. Essa atitude de pensamento, em nome da qual rejeitamos da humanidade os “selvagens” (ou todos os que convencionamos considerar como tais), é justamente a atitude mais marcante e mais distinta desses mesmos selvagens. Sabe-se, com efeito, que a noção de humanidade, a englobar, sem distinção de raça ou de civilização, tôdas as formas da espécie humana, apareceu muito tardiamente e teve expansão limitada. Mesmo onde parece ter atingido seu mais alto desenvolvimento, não está totalmente certa — a história recente o prova — de que esteja ao abrigo dos equívocos ou das regressões. Mas, para amplas frações da espécie humana e durante dezenas de milênios, esta noção parece ser totalmente ausente. A humanidade cessa nas fronteiras da tribo, do grupo lingüístico, às vêzes mesmo da aldeia; a tal ponto que grande número de populações chamadas primitivas se designam por um nome que significa os “homens” (ou às vêzes — diremos com mais descrição — os “bons”, os “excelentes”, os “completos”), implicando assim que as outras tribos, grupos ou aldeias não participam das virtudes — ou mesmo da natureza — humanas, mas são, quando muito, compostas de “maus”, de “malvados”, de “símios da terra” ou de “ovos de piolho”. Chegam muitas vêzes a privar o estrangeiro desse último grau da realidade, convertendo-o num “fantasma” ou numa “aparição”. Assim, surgem curiosas situações onde dois interlocutores combinam cruelmente a réplica. Nas Grandes Antilhas, alguns anos após o descobrimento da América, enquanto os espanhóis enviavam comissões de investigação para estudar se os índios possuíam ou não uma alma, êsses últimos empenhavam-se em afogar prisioneiros brancos a fim de verificar, por uma observação prolongada, se seu cadáver estava ou não sujeito à putrefação.

Essa estória, ao mesmo tempo barrôca e trágica, ilustra bem o paradoxo do relativismo cultural (que reencontraremos adiante sob outras formas): é na medida mesma em que se pretende estabelecer uma discriminação entre as culturas e os costumes que nos identificamos mais completamente com aquelas que tentamos negar. Ao negar a humanidade aos que aparecem como os mais “selvagens” ou “bárbaros” de seus representantes, apenas lhes tomamos uma de suas atitudes típicas. O bárbaro é, em primeiro lugar, o homem que acredita na barbárie.

Os grandes sistemas filosóficos e religiosos da humanidade — seja o budismo, o cristianismo ou o islamismo, sejam as doutrinas estóica, kantiana ou marxista —

se insurgiram constantemente contra esta aberração. Mas a simples proclamação da igualdade natural entre todos os homens e da fraternidade que os deve unir, sem distinção de raças ou culturas, contém algo de enganoso para o espírito, pois põe de lado uma diversidade de fato, que se impõe à observação, e da qual não basta dizer que não afeta o fundo do problema para que estejamos teórica e praticamente autorizados a fazer como se ela não existisse. Dessa forma, o preâmbulo à segunda declaração da Unesco sobre o problema das raças adverte judiciosamente que o que convence o homem do povo de que as raças existem é a "evidência imediata de seus sentidos quando avista juntos um africano, um europeu, um asiático e um índio americano".

As grandes declarações dos direitos do homem também têm essa força e essa fraqueza de enunciar um ideal muito freqüentemente esquecido do fato de que o homem não realiza sua natureza numa humanidade abstrata, mas em culturas tradicionais onde as mudanças mais revolucionárias deixam subsistir lances inteiros, e se explicam em função de uma situação estritamente definida no tempo e no espaço. Prêso entre a dupla tentação de condenar experiências que o chocam efetivamente e de negar diferenças que ele não compreende intelectualmente, o homem moderno abandonou-se a um sem-número de especulações filosóficas e sociológicas a fim de estabelecer compromissos inúteis entre êsses pólos contraditórios, e dar-se conta da diversidade das culturas, procurando suprimir o que ela conserva de escandaloso e de chocante a seus olhos.

Mas, por mais diferentes e às vezes mais bizarras que possam ser, tôdas essas especulações se resumem de fato numa única fórmula, que o termo *falso evolucionismo* é talvez o mais apropriado a caracterizar. Em que consiste êle? Muito exatamente, trata-se de uma tentativa para suprimir a diversidade das culturas, fingindo reconhecê-la plenamente. Pois, se os diferentes estados em que se encontram as sociedades humanas, tanto antigas como distantes, são *estágios* ou *etapas* de um desenvolvimento único que, partindo do mesmo ponto, deve fazê-las convergir para o mesmo fim, vê-se que a diversidade é apenas aparente. A humanidade torna-se uma e idêntica a si mesma; só que essa unidade e essa identidade podem realizar-se apenas progressivamente e a variedade das culturas ilustra os momentos de um processo que dissimula uma realidade mais profunda ou retarda sua manifestação.

Essa definição pode parecer sumária quando se têm presentes ao espírito as imensas conquistas do darwinismo. Mas êsse não está em causa, porque o evolucionismo

biológico e o pseudo-evolucionismo que consideramos aqui são duas doutrinas muito diferentes. A primeira nasceu na forma de uma grande hipótese de trabalho, baseada em observações em que a parte da interpretação é muito pequena. Assim, os diferentes tipos que constituem a genealogia do cavalo podem ser dispostos numa série evolutiva por duas razões: a primeira é que se precisa de um cavalo para engendrar um cavalo; a segunda, que camadas de terreno superpostas, portanto cada vez mais antigas historicamente, contêm esqueletos que variam de maneira gradual desde a forma mais recente até a mais arcaica. Torna-se assim altamente provável que *Hipparion* seja o ancestral real de *Equus caballus*. O mesmo raciocínio se aplica sem dúvida à espécie humana e a suas raças. Mas, quando passamos dos fatos biológicos aos fatos de cultura, as coisas se complicam singularmente. Podemos recolher no solo objetos materiais, e constatar que, conforme a profundidade das camadas geológicas, a forma ou a técnica de fabricação de um certo tipo de objeto varia progressivamente. No entanto, um machado não dá origem física a um machado, à maneira de um animal. Dizer, nesse último caso, que um machado evoluiu a partir de outro constitui, pois, uma formulação metafórica e aproximada, desprovida do rigor científico que se liga à expressão similar aplicada aos fenômenos biológicos. O que é verdade acerca de objetos materiais cuja presença física é atestada no solo, para épocas determináveis, o é ainda mais para as instituições, as crenças, os gostos, cujo passado nos é geralmente desconhecido. A noção de evolução biológica corresponde a uma hipótese dotada de um dos mais altos coeficientes de probabilidade que podem encontrar-se no domínio das ciências naturais; ao passo que o conceito de evolução social ou cultural só conduz, no máximo, a um procedimento sedutor, mas perigosamente cômodo, de apresentação dos fatos.

Essa diferença, aliás, negligenciada muito freqüentemente, entre o verdadeiro e o falso evolucionismo se explica por suas respectivas datas de aparecimento. O evolucionismo sociológico, sem dúvida, devia receber um impulso vigoroso por parte do evolucionismo biológico, mas lhe é anterior nos fatos. Sem remontar às concepções antigas, retomadas por Pascal, que comparam a humanidade a um ser vivo que passa pelos estágios sucessivos da infância, da adolescência e da maturidade, no século XVIII é que floresceram os esquemas fundamentais que, com o tempo, serão objetos de tantas manifestações: as "espirais" de Vico, suas "três idades" que anunciam os "três estados"

de Comte, a "escada" de Condorcet. Os dois fundadores do evolucionismo social, Spencer e Tylor, elaboraram e publicaram sua doutrina antes de *A Origem das Espécies* ou sem ter lido essa obra. Anterior ao evolucionismo biológico, teoria científica, o evolucionismo social é, muito freqüentemente, apenas a maquilagem falsamente científica de um velho problema filosófico cuja chave não há nenhuma certeza de que a observação e a indução possam um dia fornecer.

Culturas Arcaicas e Culturas Primitivas

Sugerimos que cada sociedade pode, por seu próprio ponto de vista, dividir as culturas em três categorias: as que são suas contemporâneas, mas se acham situadas em outro lugar do globo; as que se manifestaram aproximadamente no mesmo espaço, mas a precederam no tempo; finalmente as que existiram simultaneamente num tempo anterior ao seu e num espaço diferente daquele em que ela se coloca.

Vimos que êsses três grupos não são cognoscíveis com igual certeza. No caso do último, e quando se trata de culturas sem escrita, sem arquitetura e com técnicas rudimentares (como é o caso da metade da terra habitada e de 90 a 99%, conforme as regiões, do tempo decorrido desde o início da civilização), podemos dizer que nada se sabe a seu respeito e que tudo o que se tenta apresentar sôbre êsse assunto constitui hipóteses gratuitas.

Por outro lado, é extremamente tentador procurar estabelecer, entre as culturas do primeiro grupo, relações equivalentes a uma ordem de sucessão no tempo. Como sociedades contemporâneas, que desconhecem a eletricidade e a máquina a vapor, não evocariam a fase correspondente do desenvolvimento da civilização ocidental? Como deixar de comparar as tribos indígenas, sem escrita e sem metalurgia, mas que traçam figuras nas paredes rochosas e fabricam utensílios de pedras, com as formas arcaicas dessa mesma civilização, cuja similaridade é atestada pelos vestígios encontrados nas grutas da França e da Espanha? Foi aí principalmente que o falso evolucionismo teve livre curso. No entanto, êsse jôgo fascinante, a que nos entregamos quase irresistivelmente cada vez que temos a oportunidade (o viajante ocidental não se compraz em encontrar a "idade média" no Oriente, o "século de Luís XIV" na Pequim anterior à Primeira Guerra Mundial, a "idade da pedra" entre os nativos da Austrália ou da Nova Guiné?) é extraordinariamente pernicioso.

Das civilizações desaparecidas, conhecemos apenas alguns aspectos, e em tanto menor quantidade quanto a civilização considerada é mais antiga, já que os aspectos conhecidos são somente aquêles que sobreviveram às destruições do tempo. A norma é, pois, tomar a parte pelo todo, concluir, graças às semelhanças que apresentam certos aspectos de duas civilizações (uma atual, a outra desaparecida), pela analogia de *todos* os aspectos. Ora, não só essa maneira de raciocinar é logicamente insustentável, mas também em numerosos casos ela é desmentida pelos fatos.

Até época relativamente recente, os tasmanianos e os patagões possuíam instrumentos de pedra talhada, e algumas tribos australianas e americanas ainda os fabricam. Mas o estudo dêsses instrumentos nos ajuda muito pouco a compreender o uso das ferramentas do Paleolítico. Como se usavam os famosos "socos" cuja utilização devia, no entanto, ser tão precisa que sua forma e técnica de fabricação foram padronizadas de maneira rígida durante cem ou duzentos mil anos, num território que se estendia da Inglaterra à África do Sul, da França à China? Para que serviam as extraordinárias peças levalloisenses, triangulares e achatadas, que se encontram às centenas nos jazigos, e que nenhuma hipótese conseguiu explicar? O que eram os pretensos "bastões de comando" de osso de rena? Qual podia ser a tecnologia das culturas tardenoisenses que deixaram atrás de si um número incrível de minúsculos pedaços de pedra talhada, de formas geométricas infinitamente diversificadas, mas muito poucas ferramentas na escala da mão humana? Tôdas essas incertezas mostram que, entre as sociedades paleolíticas e algumas sociedades indígenas contemporâneas, existe sem dúvida uma semelhança: elas se serviram de uma ferramenta de pedra talhada. Todavia, mesmo no plano da tecnologia, é difícil ir além: a utilização da matéria-prima, os tipos de instrumentos, portanto sua finalidade, eram diferentes e uns nos ensinam pouco dos outros a êsse respeito. Como então poderiam nos instruir sôbre a linguagem, as instituições sociais ou as crenças religiosas?

Uma das intepretações mais populares, entre as inspiradas pelo evolucionismo cultural, trata as pinturas rupestres que nos foram deixadas pelas sociedades do médio paleolítico como figurações mágicas ligadas a ritos da caça. A marcha do raciocínio é a seguinte: as populações primitivas atuais têm ritos de caça, que nos parecem muitas vezes desprovidos de valor utilitário; as pinturas rupestres pré-históricas, tanto por sua quantidade quanto por sua situação no interior das grutas, nos parecem sem

valor utilitário; seus autores eram caçadores: portanto, serviam a ritos da caça. Basta enunciar essa argumentação implícita para apreciar-lhe a inconseqüência. De resto, ela tem curso principalmente entre os não-especialistas, pois os etnógrafos, que têm experiência com essas populações primitivas tão naturalmente postas "sob tôdas as formas" por um canibalismo pseudocientífico pouco respeitoso da integridade das culturas humanas, concordam em dizer que nada, nos fatos observados, permite formular uma hipótese qualquer sobre os documentos em questão. E já que *estamos* falando das pinturas rupestres, sublinharemos que, com exceção das pinturas rupestres sul-africanas (que alguns consideram obra recente de nativos), as artes "primitivas" estão tão afastadas da arte magdalenense e aurignacense quanto da arte européia contemporânea. Pois essas artes se caracterizam por um altíssimo grau de estilização que chega às mais extremas deformações, ao passo que a arte pré-histórica oferece um realismo surpreendente. Poder-se-ia ser tentado a ver nesse último caso a origem da arte européia; mas mesmo isso seria inexato, pois, no mesmo território, a arte paleolítica foi seguida por outras formas que não tinham a mesma característica; a continuidade da situação geográfica não muda nada no fato de que, no mesmo solo, se sucederam populações diferentes, ignorantes ou indiferentes da obra de seus antepassados e cada uma delas trazendo consigo crenças, técnicas e estilos opostos.

Pelo estado de suas civilizações, a América pré-colombiana, às vésperas do descobrimento, lembra o período neolítico europeu. Mas essa assimilação não resiste por mais tempo ao exame: na Europa, a agricultura e a domesticação dos animais marcham paralelas, enquanto que na América um desenvolvimento excepcionalmente poderoso da primeira é seguido de uma quase completa ignorância (ou em todo caso, de extrema limitação) da segunda. Na América, o instrumental lítico se perpetua numa economia agrícola que, na Europa, está associada aos primórdios da metalurgia.

É inútil multiplicar os exemplos. Pois as tentativas de conhecer a riqueza e a originalidade das culturas humanas, e de reduzi-las ao estado de réplicas desigualmente atrasadas da civilização ocidental, se chocam com outra dificuldade, que é muito mais profunda: em geral (e exceção feita à América, à qual voltaremos), tôdas as sociedades humanas têm atrás de si um passado que é aproximadamente da mesma ordem de grandeza. Para tratar algumas sociedades como "etapas" do desenvolvimento de outras, seria necessário admitir que, quando acontecia al-

guma coisa com essas últimas, com aquelas não acontecia nada — ou muito pouca coisa. E, com efeito, fala-se de bom grado dos "povos sem história" (para dizer às vezes que são os mais felizes). Essa fórmula elíptica significa somente que sua história é e continuará desconhecida, mas não que não existe. Durante dezenas e mesmo centenas de milhares de anos também ali houve homens que amaram, odiaram, sofreram, inventaram, combateram. Na verdade, não existem povos infantis; todos são adultos, mesmo os que não conservaram o diário de sua infância e de sua adolescência.

Poder-se-ia sem dúvida dizer que as sociedades humanas utilizaram irregularmente um tempo passado que, no caso de algumas, teria sido mesmo tempo perdido; que umas devoravam duplos bocados enquanto outras se entretinham pelo caminho. Chegaríamos assim a distinguir entre duas espécies de histórias: uma história progressiva, aquisitiva, que acumula as descobertas e as invenções para construir grandes civilizações, e uma outra história, talvez igualmente ativa e utilizando tantos talentos, mas onde faltaria o dom sintético que é o privilégio da primeira. Cada inovação, em lugar de vir acrescentar-se a inovações anteriores e orientadas no mesmo sentido, se dissolveria aí numa espécie de fluxo ondulante que não chegaria jamais a desviar-se de maneira duradoura da direção primitiva.

Essa concepção nos parece muito mais flexível e matizada que as concepções simplistas que mostramos nos parágrafos precedentes. Poderemos conservar-lhe um lugar em nossa tentativa de interpretação da diversidade das culturas e isso sem fazer injustiça a nenhuma. Mas, antes de lá chegarmos, cumpre examinar várias questões.

A Idéia de Progresso

Devemos primeiramente considerar as culturas pertencentes ao segundo dos grupos que distinguimos: as que precederam historicamente a cultura — qualquer que seja ela — do ponto de vista da qual nos colocamos. Sua situação é muito mais complicada que nos casos anteriormente considerados. Pois a hipótese de uma evolução, que parece tão incerta e tão frágil quando a utilizamos para hierarquizar sociedades contemporâneas afastadas no espaço, parece aqui dificilmente contestável, e mesmo diretamente atestada pelos fatos. Sabemos, pelo testemunho concordante da arqueologia, da pré-história e da paleontologia, que a Europa atual foi de início habitada por es-

pécies variadas do gênero *Homo* que se serviam de ferramentas de sílex grosseiramente talhadas; que a essas primeiras culturas sucederam outras, em que o talhe da pedra se afina, depois se acompanha do polimento e do trabalho do osso e do marfim; que a cerâmica, a tecelagem, a agricultura, a criação fazem a seguir seu aparecimento, associadas progressivamente à metalurgia, cujas etapas podemos também distinguir. Essas formas sucessivas se ordenam, portanto, no sentido de uma evolução e de um progresso; umas são superiores e as outras, inferiores. Mas, se tudo isso é verdade, como essas distinções não reagiriam inevitavelmente sobre a maneira como tratamos fôrças contemporâneas, mas que apresentam entre si desvios análogos? Nossas conclusões anteriores arriscam-se pois a ser comprometidas por essa nova situação.

Os progressos realizados pela humanidade desde suas origens são tão manifestos e tão surpreendentes que toda tentativa de discuti-los se reduziria a um exercício de retórica. E todavia, não é tão fácil quanto se crê ordená-los numa série regular e contínua. Há uns cinquenta anos, os cientistas, para representá-los, utilizavam esquemas de admirável simplicidade: idade da pedra lascada, idade da pedra polida, idade do cobre, do bronze, do ferro. Tudo isso é demasiado cômodo. Suspeitamos atualmente de que o polimento e o corte da pedra existiram às vezes paralelamente; quando a segunda técnica eclipsa completamente a primeira, não é o resultado de um progresso técnico espontaneamente saído da etapa anterior, mas como uma tentativa de copiar, em pedra, as armas e ferramentas de metal de civilizações mais "adiantadas" sem dúvida, mas na realidade contemporâneas de seus imitadores. Inversamente a cerâmica, que se acreditava solidária da "idade da pedra polida", está associada ao talhe da pedra em algumas regiões do norte da Europa.

Considerando somente o período da pedra lascada chamado paleolítico, pensava-se, há alguns anos, que as diferentes formas dessa técnica — caracterizando respectivamente as indústrias de "núcleo", as indústrias de "lascas" e as indústrias de "lâminas" — corresponderem a um progresso histórico em três etapas que se chamava paleolítico inferior, paleolítico médio e paleolítico superior. Admite-se hoje que essas três formas coexistiram, constituindo, não etapas de um progresso de sentido único, mas aspectos ou, como dizemos, "facies" de uma realidade não estática sem dúvida, mas submetida a variações e transformações muito complexas. De fato, o levalloisenense que já citamos e cujo auge se situa entre o 250º e o 70º milênio antes da era cristã atinge uma perfeição na

técnica do corte que só iríamos encontrar no fim do neolítico, duzentos e quarenta e cinco a sessenta e cinco mil anos mais tarde, e que teríamos dificuldades de reproduzir em nossos dias.

Tudo o que é verdadeiro no caso das culturas o é também no plano das raças, sem que se possa estabelecer (em razão das ordens diferentes de grandeza) qualquer correlação entre os dois processos: na Europa, o homem de Neanderthal não precedeu as mais antigas formas do *Homo sapiens*; estas foram suas contemporâneas, talvez mesmo suas antepassadas. E não está excluído que os tipos mais variáveis de hominídeos tenham coexistido no tempo, senão no espaço: "pigmeus" da África do Sul, "gigantes" da China e da Indonésia etc.

Ainda uma vez, tudo isso não visa a negar a realidade de um progresso da humanidade, mas nos convida a concebê-lo com mais prudência. O desenvolvimento dos conhecimentos pré-históricos e arqueológicos tende a *desdobrar no espaço* formas de civilização que estávamos levados a imaginar como escalonadas no tempo. Isso tem duas significações: primeiro, o "progresso" (se êsse termo ainda convém para designar uma realidade muito diferente daquela a que de início fôra aplicado) não é nem necessário, nem contínuo; êle se realiza por saltos, por pulos, ou, como diriam os biólogos, por mutações. Êsses saltos e êsses pulos não consistem em ir sempre mais longe na mesma direção; são seguidos de mudanças de orientação, um pouco à maneira do cavalo do xadrez que sempre dispõe de vários caminhos porém nunca no mesmo sentido. A humanidade em progresso não se parece com um personagem que sobe uma escada, acrescentando em cada um de seus movimentos um degrau nôvo a todos aqueles que conquistou; lembra antes o jogador cuja sorte está repartida entre vários dados e que, cada vez que os joga, vê-os espalharem-se sobre o tapête, produzindo tantos números diferentes. O que ganha com um, está sempre exposto a perder com outro, e é somente em certas ocasiões que a história é cumulativa, quer dizer, que os números se somam para formar uma combinação favorável.

Essa história cumulativa não é o privilégio de uma civilização ou de um período da história, como o exemplo da América mostra de maneira convincente. Êsse imenso continente vê chegar o homem, sem dúvida em pequenos grupos de nômades que atravessam o estreito de Behring graças às últimas glaciações, numa data que não poderia ser muito anterior ao vigésimo milênio. Em vinte ou vinte e cinco mil anos, êsses homens alcançam uma das mais admiráveis demonstrações de história cumulativa que exis-

tem no mundo: explorando completamente os recursos de um meio natural novo, aí domesticando (ao lado de certas espécies animais) as mais variadas espécies vegetais para sua alimentação, seus remédios e seus venenos, e — fato inigualado aliás — promovendo substâncias venenosas como a mandioca ao papel de alimento de base, e outras ao de estimulante ou de anestésico; colecionando certos venenos ou estupefacientes em função das espécies animais sobre as quais cada um deles exerce uma ação eletiva; levando enfim certas indústrias como a tecelagem, a cerâmica e o trabalho dos metais preciosos ao mais alto ponto de perfeição. Para apreciar êsse imenso trabalho, basta medir a contribuição da América às civilizações do Velho Mundo. Em primeiro lugar, a batatã, a borrachã, o fumo e a coca (base da anestesia moderna) que, com nomes talvez diversos, constituem quatro pilares da cultura ocidental; o milho e o amendoim que revolucionariam a economia africana antes talvez de generalizar-se no regime alimentar da Europa; em seguida, o cacau, a baunilha, o tomate, o ananás, o pimentão, várias espécies de feijão, de algodão e de cucurbitáceos. Finalmente, o zero, base da aritmética e, indiretamente, da matemática moderna, conhecido e utilizado pelos Maias pelo menos meio milênio antes de sua descoberta pelos sábios hindus, de quem a Europa o recebeu por intermédio dos árabes. Talvez por essa razão seu calendário era, em época igual, mais exato que o do Velho Mundo. A questão de saber se o regime político dos Incas era socialista ou totalitário já fêz correr muita tinta. De qualquer maneira, possuía as fórmulas mais modernas e estava à frente vários séculos em relação aos fenômenos europeus do mesmo tipo. A atenção renovada de que foi objeto recentemente o curare lembraria, se fôsse preciso, que os conhecimentos científicos dos índios americanos, que se aplicam a tantas substâncias vegetais não empregadas no resto do mundo, ainda podem fornecer a êste importantes contribuições.

História Estacionária e História Cumulativa

A discussão anterior do exemplo americano deve convidar-nos a levar avante nossa reflexão sobre a diferença entre “história estacionária” e “história cumulativa”. Se concedemos à América o privilégio da história cumulativa, não seria, com efeito, somente porque lhe reconhecemos a paternidade de um certo número de contribuições que lhe tomamos emprestado ou que se parecem com as

nossas? Mas qual seria nossa posição, em face de uma civilização que estaria empenhada em desenvolver valores próprios, dos quais nenhum seria capaz de interessar à civilização do observador? Não seria êste levado a qualificar essa civilização de estacionária? Em outras palavras, a distinção entre as duas formas de história dependeria da natureza intrínseca das culturas a que é aplicada, ou resultaria da perspectiva etnocêntrica em que nos colocamos sempre para avaliar uma cultura diferente? Consideraríamos assim como cumulativa toda cultura que se desenvolvesse num sentido análogo ao nosso, isto é, cujo desenvolvimento fôsse dotado para nós de *significação*. Ao passo que as outras culturas nos pareceriam estacionárias, não necessariamente porque o são, mas porque sua linha de desenvolvimento nada significa para nós, não é mensurável nos termos do sistema de referência que utilizamos.

Que é êsse o caso ressalta de um exame, mesmo sumário, das condições em que aplicamos a distinção entre as duas histórias, não para caracterizar sociedades diferentes da nossa, mas no próprio interior desta. Esta aplicação é mais freqüente do que se crê. As pessoas idosas geralmente consideram como estacionária a história que se desenrola durante sua velhice em oposição à história cumulativa de que foram testemunha seus anos de juventude. Uma época em que elas não mais estão engajadas ativamente, em que não desempenham mais funções, não tem mais sentido: nada acontece nesse caso, ou o que acontece não oferece a seus olhos senão caracteres negativos; ao passo que seus netos vivem êsse período com todo o fervor que seus avós esqueceram. Os adversários de um regime político não reconhecem de boa vontade que êste evolui; êles o condenam em bloco, rejeitam-no da história, como uma espécie de monstruoso entreto ao fim do qual somente a vida será retomada. Outra é a concepção dos partidários, e tanto mais, observemo-lo, quanto participam estreitamente, e numa posição elevada, do funcionamento do aparelho. A historicidade, ou, para falar exatamente, a *événementialité* de uma cultura ou de um processo cultural são assim função, não de suas propriedades intrínsecas, mas da situação em que nos encontramos com relação a elas, do número e da diversidade de nossos interesses que estão engajados nelas.

A oposição entre culturas progressivas e culturas inertes parece assim resultar, primeiramente, de uma diferença de focalização. Para o observador ao microscópio, que se colocou numa certa distância calculada a partir do

objetivo, os corpos colocados aquém ou além, mesmo que o afastamento fôsse apenas de alguns centésimos de milímetros, parecem confusos e misturados, ou mesmo nem aparecem: são vistos de lado a lado. Uma outra comparação permitirá revelar a mesma ilusão. É a que empregamos para explicar os primeiros rudimentos da teoria da relatividade. A fim de mostrar que a dimensão e a velocidade de deslocamento dos corpos não são valores absolutos, mas funções da posição do observador, lembramos que, para um viajante sentado à janela do trem, a velocidade e o comprimento dos outros trens variam conforme êsses se desloquem no mesmo sentido ou em sentido oposto. Todo membro de uma cultura está tão estreitamente solidário com ela quanto êsse viajante imaginário o está com seu trem. Pois, desde nosso nascimento, o ambiente faz penetrar em nós, de mil maneiras conscientes e inconscientes, um sistema complexo de referências que consiste de juízos de valor, motivações, centro de interesses, inclusive a visão reflexiva que a educação nos impõe do futuro histórico de nossa civilização, sem a qual essa se tornaria impensável, ou pareceria em contradição com as condutas reais. Deslocamo-nos literalmente com êsse sistema de referências, e as realidades culturais de fora só são observáveis através das deformações que êle lhes impõe, quando não chega a nos colocar na impossibilidade de perceber o que quer que seja.

Numa medida muito ampla, a distinção entre as "culturas que se movem" e as "culturas que não se movem" se explica pela mesma diferença de posição que faz com que, para nosso viajante, um trem em movimento se mova ou não. É claro, com uma diferença cuja importância aparecerá plenamente no dia — cuja longínqua chegada já podemos entrever — em que se procura formular uma teoria da relatividade generalizada em outro sentido que o de Einstein, queremos dizer, que se aplique ao mesmo tempo às ciências físicas e às ciências sociais; numas e noutras, tudo parece ocorrer de maneira simétrica porém inversa. Para o observador do mundo físico (como o mostra o exemplo do viajante), os sistemas que evoluem no mesmo sentido que o seu e que parecem imóveis, enquanto que os mais rápidos são os que evoluem em sentidos diferentes. Acontece o contrário com as culturas, pois elas nos parecem tanto mais ativas quanto se deslocam no sentido da nossa, e estacionárias quanto diverge sua orientação. Mas, no caso das ciências do homem, o fator *velocidade* tem apenas um valor metafórico. Para tornar válida a comparação, deve-se substituí-lo pelo de *informação* e de *significação*. Ora, sabemos que é possível acu-

muar muito mais informações num trem que se move paralelamente ao nosso e a uma velocidade próxima (assim, examinar a cabeça dos viajantes, contá-las etc.) do que num trem que nos ultrapassa ou que ultrapassamos a uma enorme velocidade, ou que nos pareça tanto menor quanto circula numa outra direção. No fim, êle passa tão depressa que guardamos dêle apenas uma impressão confusa onde não aparecem os próprios sinais de velocidade; êle se reduz a um ruído momentâneo do campo visual: não é mais um trem, não *significa* mais nada. Há pois, segundo parece, uma relação entre a noção física de *movimento aparente* e uma outra noção que depende igualmente da física, da psicologia e da sociologia: a da *quantidade de informação* suscetível de "passar" entre dois indivíduos ou grupos, em função da maior ou menor diversidade de suas respectivas culturas.

Cada vez que somos levados a qualificar uma cultura humana como inerte ou estacionária, devemos pois perguntar-nos se êsse imobilismo aparente não resulta da ignorância em que estamos de seus interesses verdadeiros, conscientes ou inconscientes, e se, dotada de critérios diferentes dos nossos, essa cultura não é, em relação a nós, vítima de mesma ilusão. Em outras palavras, pareceríamos uns aos outros como desprovidos de interesse, muito simplesmente porque não nos assemelhamos.

A civilização ocidental dedica-se inteiramente, há dois ou três séculos, a dar ao homem meios mecânicos cada vez mais poderosos. Adotando êsse critério, far-se-á da quantidade de energia disponível *per capita* a expressão do maior ou menor grau de desenvolvimento das sociedades humanas. A civilização ocidental, sob sua forma norte-americana, ocupará o lugar de destaque, vindo em seguida as sociedades européias e, na esteira, uma massa de sociedades asiáticas e africanas que logo se tornarão indistintas. Ora, essas centenas ou mesmo milhares de sociedades, chamadas "insuficientemente desenvolvidas" e "primitivas", que se baseiam num conjunto confuso quando as encaramos sob a relação que acabamos de citar (e que não é própria para qualificá-las, pois essa linha de desenvolvimento está ausente ou ocupa entre elas um lugar muito secundário), ainda assim não são idênticas. Sob outras relações, elas se colocam nos antípodas umas das outras; conforme o ponto de vista escolhido, chegaríamos pois a classificações diferentes.

Se o critério conservado fôsse o grau de capacidade de vencer os meios geográficos mais hostis, não há dúvida de que, de um lado, os esquimós e, de outro, os beduínos levariam a palma. A Índia soube, melhor do que

qualquer outra civilização, elaborar um sistema filosófico-religioso, e a China, um gênero de vida, capazes de reduzir as conseqüências psicológicas de um desequilíbrio demográfico. Há já treze séculos, o Islã formulou uma teoria da solidariedade de tôdas as formas da vida humana: técnica, econômica, social, espiritual, que o Ocidente só iria encontrar muito recentemente, com alguns aspectos do pensamento marxista e o nascimento da etnologia moderna. Sabemos que lugar preeminente essa visão profética permitiu aos árabes ocupar na vida intelectual da Idade Média. O Ocidente, dono das máquinas, testemunha conhecimentos muito elementares sobre o uso e os recursos dessa suprema máquina que é o corpo humano. Nesse domínio ao contrário, como naquele, conexo, das relações entre o físico e o moral, o Oriente e o Extremo Oriente possuem, com respeito ao Ocidente, um avanço de vários milênios; produziram largas sumas teóricas e práticas como a ioga da Índia, as técnicas de respiração chinesas ou a ginástica visceral dos antigos maoris. A agricultura sem terra, na ordem do dia há pouco tempo, foi praticada durante vários séculos por certos povos polinésios que puderam também ensinar ao mundo a arte da navegação, e que o revolucionaram profundamente, no século XVIII, ao lhe revelar um tipo de vida social e moral mais livre e mais aberto do que tudo o que se imaginava.

Em tudo o que toca à organização de família e à harmonização das relações entre grupos familiares e sociais, os australianos, atrasados no plano econômico, ocupam um lugar tão adiantado com relação ao resto da humanidade que é necessário, para compreender os sistemas de regras que eles elaboraram de maneira consciente e refletida, recorrer às formas mais refinadas da matemática moderna. Foram eles que na verdade descobriram que os laços do matrimônio formam a talagarça sobre a qual as outras instituições não passam de enfeites; pois, mesmo nas sociedades modernas em que o papel da família tende a restringir-se, a intensidade dos laços de família não é menor; ela diminui somente num círculo mais estreito em cujos limites outros laços, que cercam as outras famílias, logo vêm substituí-la. A conexão das famílias por meio dos casamentos endógenos pode conduzir à formação de grandes articulações entre alguns conjuntos, ou pequenas, entre conjuntos muito numerosos; mas pequenas ou grandes, são essas articulações que mantêm todo o edifício social e que lhe dão flexibilidade. Com admirável lucidez, os australianos criaram a teoria desse mecanismo e inventariaram os principais métodos que per-

mitem realizá-lo, com as vantagens e as desvantagens ligadas a cada um. Assim, ultrapassaram o plano da observação empírica para elevar-se ao conhecimento das leis matemáticas que regem o sistema. De modo que não é absolutamente exagerado aclamá-los, não só como os fundadores de toda sociologia geral, mas também como os verdadeiros introdutores da medida nas ciências sociais.

A riqueza e a audácia da invenção estética dos melanésios, seu talento para integrar na vida social os mais obscuros produtos da atividade inconsciente do espírito, constituem um dos picos mais altos que os homens atingiram em tais direções. A contribuição da África é mais complexa, e também mais obscura, pois foi só em data recente que se começou a suspeitar da importância de seu papel como *melting pot* cultural do Velho Mundo; lugar em que tôdas as influências vieram fundir-se para distribuir-se ou manter-se em reserva, mas sempre transformadas em sentidos novos. A civilização egípcia, cuja importância para a humanidade se conhece, só é inteligível como uma obra comum da Ásia e da África; e os grandes sistemas políticos da África antiga, suas construções jurídicas, suas doutrinas filosóficas por muito tempo ocultas aos ocidentais, suas artes plásticas e sua música, que exploram metódicamente tôdas as possibilidades que oferece cada meio de expressão, são outros tantos indícios de um passado extraordinariamente fértil. Este é, aliás, diretamente atestado pela perfeição das antigas técnicas do bronze e do marfim, que superam de longe tudo o que Ocidente praticava nesses domínios na mesma época. Já lembramos a contribuição americana, e é desnecessário voltar a ela agora.

Aliás, não são essas contribuições fragmentadas que devem chamar a atenção, pois elas se arriscariam a nos dar uma idéia, duplamente falsa, de uma civilização mundial composta como uma roupa de Arlequim. Demos demasiada atenção a tôdas as prioridades: fenícia para a escrita; chinesa para o papel, a pólvora, a bússola; hindu para o vidro e o aço... Esses elementos são menos importantes do que a maneira pela qual cada cultura os agrupa, conserva ou retém. E o que faz a originalidade de cada uma delas reside mais na sua maneira particular de resolver problemas, de pôr em perspectiva valores, que são aproximadamente os mesmos para todos homens: pois todos os homens sem exceção possuem uma linguagem, técnicas, uma arte, conhecimentos de tipo científico, crenças religiosas, uma organização social, econômica e política. Ora, essa dosagem nunca é exatamente a mesma para

cada cultura, e cada vez mais a etnologia moderna se empenha mais em revelar as origens secretas dessas opções que em fazer um inventário de traços separados.

Lugar da Civilização Ocidental

Talvez alguém formule objeções contra semelhante argumentação devido a seu caráter teórico. É possível, dirá, no plano de uma lógica abstrata, que cada cultura seja incapaz de fazer um julgamento verdadeiro de outra, visto que uma cultura não pode evadir-se de si mesma e sua apreciação torna-se, por conseguinte, prisioneira de um relativismo sem apelação. Mas observem em sua volta; estejam atentos ao que se passa no mundo há um século, e tôdas as suas especulações cairão por terra. Longe de permanecer confinadas em si mesmas, tôdas as civilizações reconhecem, uma após outra, a superioridade de uma delas, que é a civilização ocidental. Não vemos o mundo inteiro tomar-lhe emprestado progressivamente suas técnicas, seu gênero de vida, suas distrações e até suas vestimentas? Como Diógenes provava o movimento andando, é justamente a marcha das culturas humanas que, desde as amplas massas da Ásia até às tribos perdidas na floresta brasileira ou africana, prova, por uma adesão unânime sem precedentes na história, que uma das formas da civilização humana é superior a tôdas as outras: o que os países "insuficientemente desenvolvidos" reprovam aos outros nas assembléias internacionais não é ocidentalizá-los, mas não lhes dar bastante depressa os meios de ocidentalizar-se.

Tocamos assim no ponto mais sensível de nosso debate; de nada serviria defender a originalidade das culturas humanas contra elas mesmas. Ademais, é extremamente difícil ao etnólogo dar uma avaliação justa de um fenômeno como a universalização da civilização ocidental, e isso por vários motivos. Primeiramente, a existência de uma civilização mundial é um fato provavelmente único na história ou cujos precedentes deveriam ser buscados numa pré-história longínqua, a respeito da qual quase nada sabemos. Em seguida, uma grande incerteza reina sobre a consistência do fenômeno em questão. É fato que, há um século e meio, a civilização ocidental tende, seja na totalidade, seja por alguns de seus elementos-chave como a industrialização, a se espalhar pelo mundo; e que, na medida em que as culturas procuram preservar algo de

sua herança tradicional, essa tentativa se reduz geralmente às superestruturas, isto é, aos aspectos mais frágeis e que supostamente serão varridos pelas transformações profundas que se realizam. Mas o fenômeno está em curso, não conhecemos ainda o seu resultado. Chegar-se-á a uma ocidentalização integral do planêta com variantes, russa ou americana? Aparecerão formas sincréticas, como se percebe a possibilidade para o mundo islâmico, a Índia e a China? Ou o movimento de fluxo já atinge seu termo e vai ser reabsorvido, estando o mundo ocidental prestes a sucumbir, como os monstros pré-históricos, a uma expansão física incompatível com os mecanismos internos que asseguram sua existência? É levando em conta tôdas essas reservas que tentaremos avaliar o processo que se desenrola sob nossos olhos e de que somos, consciente ou inconscientemente, os agentes, os auxiliares ou as vítimas.

Começaremos por observar que esta adesão ao gênero de vida ocidental, ou a alguns de seus aspectos, está longe de ser tão espontânea quanto os ocidentais gostariam de crer. Resulta menos de uma adesão livre do que de uma ausência de escolha. A civilização ocidental estabeleceu seus soldados, seus postos comerciais, suas plantações e seus missionários no mundo inteiro; direta ou indiretamente, interveio na vida das populações de côr; revolucionou completamente seu modo tradicional de existência, seja impondo o seu, seja instaurando condições que preparassem o desmoronamento dos quadros existentes sem substituí-los por outros. Os povos subjugados ou desorganizados só podiam aceitar as soluções substitutivas que lhes eram oferecidas, ou, se não estivessem dispostos a isso, esperar aproximar-se suficientemente delas para estar em condições de combatê-las no mesmo terreno. As sociedades não se entregam com tal facilidade, na ausência dessa desigualdade na relação das forças; sua *Weltanschauung* se aproxima antes da das pobres tribos do Brasil oriental, onde o etnólogo Curt Nimuendaju soubera fazer-se adotar, e cujos indígenas, cada vez que êle voltava a êles após uma estada nos centros civilizados, soluçavam de pena à idéia dos sofrimentos que êle devia ter passado, longe do único lugar — sua aldeia — onde achavam que valia a pena viver.

Todavia, ao formular essa reserva, nós apenas deslocamos a questão. Se não é aquiescência que fundamenta a superioridade ocidental, não é então essa maior energia de que ela dispõe e que precisamente lhe permitiu forçar a aquiescência? Atingimos aqui o ponto crucial. Pois esta

desigualdade de força não depende mais da subjetividade coletiva, como os fatos de adesão que evocávamos há pouco. É um fenômeno objetivo que só o recurso a causas objetivas pode explicar.

Não se trata de empreender aqui um estudo filosófico das civilizações; poder-se-ia discutir em vários volumes a natureza dos valores professados pela civilização ocidental. Ressaltaremos apenas os mais manifestos, os que estão menos sujeitos a controvérsia. Eles se reduzem, ao que parece, a dois: a civilização ocidental procura de um lado, segundo a expressão de Leslie White, aumentar continuamente a quantidade de energia disponível *per capita*; de outro lado, procura proteger o prolongar a vida humana, e, se quisermos ser breves, consideraremos que o segundo aspecto é uma modalidade do primeiro, pois a quantidade de energia disponível aumenta, em valor absoluto, com a duração e a importância da existência individual. Para afastar toda e qualquer discussão, admitiremos de antemão que esses caracteres podem acompanhar-se de fenômenos compensadores que servem, por assim dizer, de freio: assim, os grandes massacres que são as guerras mundiais e a desigualdade que preside a distribuição da energia disponível entre os indivíduos e entre as classes.

Pôsto isso, constata-se imediatamente que, se a civilização ocidental dedicou-se, com efeito, a essas tarefas com um exclusivismo no qual reside talvez sua fraqueza, ela não é certamente a única. Todas as sociedades humanas, desde os tempos mais remotos, agiram no mesmo sentido; e as sociedades muito longínquas e muito arcaicas, que assimiláramos naturalmente aos povos "selvagens" de hoje, é que realizaram, nesse setor, os progressos mais decisivos. No momento atual, estes constituem sempre a maior parte do que chamamos civilização. Dependemos ainda das imensas descobertas que marcaram o que se denomina, sem qualquer exagero, a revolução neolítica: a agricultura, a criação, a cerâmica, a tecelagem... A todas essas "artes da civilização", nestes oito ou dez mil anos, temos dado apenas aperfeiçoamentos.

É verdade que certos espíritos têm uma irritante tendência a reservar o privilégio do esforço, da inteligência e da imaginação às descobertas recentes, enquanto que as que foram realizadas pela humanidade em seu período "bárbaro" seriam obra do acaso e que ela, no fim de contas, teria pouco mérito nisso. Essa aberração nos parece tão grave e tão difundida, e é tão profundamente de molde a impedir uma visão exata da relação entre as culturas que cremos indispensável dissipá-la completamente.

Acaso e Civilização

Lê-se em tratados de etnologia — e não nos menos importantes — que o homem deve o descobrimento do fogo ao acaso do raio ou de um incêndio de matas; que a descoberta de uma caça assada acidentalmente nessas condições revelou-lhe o cozimento dos alimentos; que a invenção da cerâmica resulta do esquecimento de uma bóia de argila nas proximidades de uma fogueira. Dir-se-ia que o homem teria vivido de início numa espécie de idade do ouro tecnológico, em que as invenções eram colhidas com a mesma facilidade que os frutos e as flores. Ao homem moderno estariam reservadas as fadigas do trabalho e as inspirações do gênio.

Esta visão ingênua resulta de uma total ignorância da complexidade e da diversidade das operações implicadas nas técnicas mais elementares. Para fabricar uma ferramenta eficaz de pedra lascada, não basta bater num seixo até lascá-lo: percebeu-se isso muito bem no dia em que se tentou reproduzir os principais tipos de ferramentas pré-históricas. Então — e observando também a mesma técnica entre os indígenas que ainda a possuem — descobriu-se a complicação dos processos indispensáveis e que vão, às vezes, até à fabricação preliminar de verdadeiros "aparelhos de lascar": martelos com contrapesos para controlar o impacto e sua direção; dispositivos amortecedores para evitar que a vibração não rompa a lasca. É preciso também um amplo conjunto de noções sobre a origem local, os processos de extração, a resistência e a estrutura dos materiais utilizados, um treino muscular apropriado, o conhecimento das "técnicas" etc.; numa palavra, uma verdadeira "liturgia" correspondente, *mutatis mutandis*, aos diversos capítulos de metalurgia.

Do mesmo modo, incêndios naturais podem às vezes grelhar ou assar; mas é muito facilmente concebível (fora o caso dos fenômenos vulcânicos cuja distribuição geográfica é restrita) que possam fazer ferver ou cozer no vapor. Ora, esses métodos de cozimento não são menos universais que os outros. Não há razão, pois, de excluir o ato inventivo, que certamente foi necessário para os últimos métodos, quando se quer explicar os primeiros.

A cerâmica oferece um excelente exemplo, porque uma crença muito difundida pretende que nada há de mais simples que escavar um torrão de argila e endurecê-lo ao fogo. Tentem, então. Primeiramente, é preciso descobrir argilas próprias para o cozimento; ora, se são necessárias para isso grande número de condições naturais, nenhuma

é suficiente, pois nenhuma argila não misturada a um corpo inerte, escolhido em função de suas características particulares, daria após cozimento um recipiente utilizável. Cumprir elaborar técnicas de modelagem que permitam conservar em equilíbrio durante um tempo apreciável, e modificar ao mesmo tempo, um corpo plástico que não "se mantém", enfim, é preciso descobrir o combustível particular, a forma do forno, o tipo de calor e a duração do cozimento, que permitirão torná-lo sólido e impermeável, através de todos os riscos de quebra, esboroamentos e deformações. Poder-se-ia multiplicar os exemplos.

Tôdas essas operações são demasiado numerosas e complexas para que o acaso possa explicá-las. Cada uma delas, tomada isoladamente, nada significa, e é somente sua combinação imaginada, desejada, procurada e experimentada que permite o sucesso. O acaso existe sem dúvida, mas não fornece por si próprio nenhum resultado. Durante cerca de dois mil e quinhentos anos, o mundo ocidental sabia da existência da eletricidade — descoberta por acaso sem dúvida — mas esse acaso devia permanecer estéril até os esforços intencionais e dirigidos por hipóteses dos Ampères e dos Faraday. O acaso não desempenhou um maior papel nas invenções do arco, do bumerangue ou da zarabatana, no nascimento da agricultura e da criação do que na descoberta da penicilina — do qual sabemos, não obstante, que não esteve ausente. Deve-se pois distinguir com cuidado a transmissão de uma técnica de uma geração a outra, o que se faz sempre com uma facilidade relativa graças à observação e ao treino quotidiano, e a criação ou o aperfeiçoamento das técnicas no seio de cada geração. Essas pressupõem sempre a mesma força imaginativa e os mesmos esforços obstinados da parte de certos indivíduos, qualquer que seja a técnica particular que se tenha em vista. As sociedades que chamamos primitivas não são menos ricas em Pasteur e em Palissy que as outras.

Encontraremos adiante o acaso e a probabilidade, mas em outro lugar e com outra função. Não os utilizaremos para explicar indolentemente o nascimento das invenções completamente realizadas, mas para interpretar um fenômeno que se situa em outro nível de realidade: isto é, que, a despeito de uma dose de imaginação, de invenção, de esforço criativo que, temos tôdas as razões para supô-lo, permanece quase constante através da história da humanidade, essa combinação determina mutações culturais importantes somente em certos períodos e em certos lugares. Pois, para chegar a esse resultado, os fatores puramente psicológicos não bastam: devem, antes

de tudo, estar presentes, com uma orientação similar, num número suficiente de indivíduos para que haja garantia de um público para o criador; e essa condição depende, por sua vez, da reunião de um número considerável de outros fatores, de natureza histórica, econômica e sociológica. Chegar-se-ia portanto, a fim de explicar as diferenças no curso das civilizações, a invocar conjuntos de causas tão complexos e tão descontínuos que não poderiam ser conhecidos, quer por razões práticas, quer mesmo por razões teóricas, tais como o surgimento, impossível de evitar, de perturbações ligadas às técnicas de observação. Com efeito, para destrinçar uma meda formada de fios tão numerosos e tênues, não seria preciso outra coisa que submeter a sociedade considerada (e também o mundo que a rodeia) a um estudo etnográfico global e de todos os instantes. Mesmo sem evocar a enormidade do empreendimento, sabe-se que os etnógrafos, que trabalham entretanto numa escala infinitamente mais reduzida, são muitas vezes limitados em suas observações pelas mudanças sutis que sua própria presença é suficiente para introduzir no grupo humano que é objeto de seu estudo. Ao nível das sociedades modernas, sabe-se também que os *polls* de opinião pública, um dos meios mais eficazes de sondagem, modificam a orientação dessa opinião pelo próprio fato de seu emprêgo, o qual põe em jôgo na população um fator de auto-reflexão até então ausente.

Essa situação justifica a introdução, nas ciências sociais, do conceito de probabilidade, presente há muito em certos ramos da física, na termodinâmica, por exemplo. Voltaremos ao assunto; no momento, basta lembrar que a complexidade dos descobrimentos modernos não resulta de uma maior frequência ou de uma melhor disponibilidade do gênio entre nossos contemporâneos. Ao contrário, já que reconhecemos que através dos séculos cada geração, para progredir, teria necessidade apenas de acrescentar uma poupança constante ao capital legado pelas gerações anteriores. Devemos-lhes os nove décimos de nossa riqueza; e mesmo mais, se, como nos divertimos em fazê-lo, calculamos a data do aparecimento das principais descobertas com relação àquela, aproximada, do início da civilização. Constatamos, então, que a agricultura nasceu no curso de uma fase recente, correspondente a 2% dessa duração; a metalurgia a 0,7%, o alfabeto a 0,35%, a física de Galileu a 0,035% e o darwinismo a 0,009%¹. A revolução científica e industrial do Ocidente se inscreve totalmente num período igual a cerca de meio milésimo

(1) Leslie A. White, *The Science of Culture*, New York, 1949, p. 356.

da vida passada da humanidade. Devemos, pois, mostrar-nos prudentes antes de afirmar que ela está destinada a mudar-lhe totalmente o significado.

Não é menos verdade — e é a expressão definitiva que cremos poder dar a nosso problema — que, no tocante às invenções técnicas (e à reflexão científica que as torna possíveis), a civilização ocidental mostrou-se mais cumulativa que as outras; que, dispondo do mesmo capital neolítico inicial, ela soube produzir melhorias (a escrita alfabética, aritmética e geométrica). algumas das quais ela aliás esqueceu rapidamente; mas que, após uma estagnação que, grosseiramente, dura dois mil ou dois mil e quinhentos anos (do primeiro milênio antes da era cristã até o século XVII, mais ou menos), ela repentinamente se revelou como o centro de uma revolução industrial, de que, por sua extensão, sua universalidade e pela importância de suas conseqüências, somente a revolução neolítica apresentara outrora um equivalente.

Duas vezes na sua história, por conseguinte, e com cêrca de dez mil anos de intervalo, a humanidade soube acumular uma multiplicidade de invenções orientadas no mesmo sentido: e esse número, de um lado, essa continuidade, de outro, se concentraram num lapso de tempo suficientemente curto para que se operassem grandes sínteses técnicas; sínteses que acarretaram mudanças significativas nas relações que o homem mantém com a natureza e que, por sua vez, tornaram possíveis outras mudanças. A imagem de uma reação em cadeia, acionada por corpos catalisadores, permite ilustrar esse processo que, até o presente, se repetiu duas vezes, e apenas duas vezes na história da humanidade. Como se produziu?

Antes de tudo, cumpre não esquecer que outras revoluções, que apresentam os mesmos caracteres cumulativos, surgiram em outras partes e em outros momentos, porém em domínios diferentes da atividade humana. Explicamos anteriormente por que nossa própria revolução industrial e a revolução neolítica (que a precedeu no tempo, mas depende das mesmas preocupações) são as únicas que nos podem parecer como tais, porque nosso sistema de referências permite medi-las. Tôdas as outras mudanças, que certamente se produziram, somente se revelam sob a forma de fragmentos, ou profundamente deformadas. Não podem *ter um sentido* para o homem ocidental moderno (em todo caso, não todo o seu sentido); podem mesmo ser para êle como se não houvessem existido.

Em segundo lugar, o exemplo da revolução neolítica (a única que o homem ocidental moderno consegue ima-

ginar com suficiente clareza) deve inspirar-lhe certa modestia quanto à preeminência que poderia ser tentado a reivindicar em proveito de uma raça, de uma região ou de um país. A revolução industrial nasceu na Europa Ocidental; em seguida, surgiu nos Estados Unidos, e logo após no Japão; depois de 1917, ela se acelera na União Soviética, e amanhã, sem dúvida, surgirá alhures; de um meio século a outro, ela reluz com um brilho mais ou menos vivo neste ou naquele dos seus centros. Em que se tornam, na escala dos milênios, as questões de prioridade, de que tiramos tanta vaidade?

Mil ou dois mil anos atrás, a revolução neolítica se desencadeou simultaneamente na bacia do Egeu, no Egito, no Oriente Próximo, no vale do Indo e na China; e após o emprêgo do carbono radiativo para a determinação dos períodos arqueológicos, desconfiamos que o neolítico americano, mais antigo do que se cria outrora, só começou bem mais tarde que no Velho Mundo. É provável que três ou quatro pequenos valores poderiam, nessa competição, reclamar uma prioridade de alguns séculos. O que sabemos hoje a respeito? Em compensação, estamos certos de que a questão da prioridade não tem importância, precisamente porque a simultaneidade de aparecimento das mesmas transformações tecnológicas (seguidas de perto pelas transformações sociais), em territórios tão extensos e em regiões tão isoladas, mostra claramente que não dependeu do gênio de uma raça ou de uma cultura, mas de condições tão gerais que se situam fora da consciência dos homens. Estejamos certos, pois, de que, se a revolução industrial não tivesse aparecido, de início, na Europa Ocidental e Setentrional, se teria manifestado um dia num outro ponto do globo. E se, como é verossímil, ela deve estender-se à totalidade da terra habitada, cada cultura introduzirá nela tantas contribuições particulares que o historiador dos futuros milênios, legitimamente, considerará fútil a questão de saber quem pode, dentro de um ou dois séculos, reclamar a prioridade para o conjunto.

Dito isto, devemos introduzir uma nova limitação, senão à validade, pelo menos ao rigor da distinção entre história estacionária e história cumulativa. Essa distinção não apenas é relativa a nossos interesses, como já o mostramos, mas também jamais consegue ser clara. No caso das invenções técnicas, é evidente que nenhum período, nenhuma cultura, é absolutamente estacionário. Todos os povos possuem e transformam, aperfeiçoam ou esquecem técnicas bastante complexas para lhes permitir dominar seu meio. Sem isso, teriam desaparecido há mui-

to tempo. A diferença nunca reside, pois, entre história cumulativa e história não-cumulativa; toda história é cumulativa, com diferenças de gradações. Sabe-se, por exemplo, que os antigos chineses e os esquimós desenvolveram bastante as artes mecânicas; e pouco faltou para chegarem ao ponto em que se desencadeia a "reação em cadeia", determinando a passagem de um tipo de civilização a outro. Conhece-se o exemplo da pólvora: os chineses haviam resolvido, tecnicamente falando, todos os problemas que ela colocava, salvo o de sua utilização com vista a resultados maciços. Os antigos mexicanos não desconheciam a roda, como se diz muitas vezes; eles a conheciam muito bem, pois fabricavam animais com rodinhas destinados às crianças; foi-lhes suficiente um passo suplementar para possuírem a carroça.

Em tais condições, o problema da raridade relativa (para cada sistema de referência) de culturas "mais cumulativas" com relação às culturas "menos cumulativas" se reduz a um problema conhecido que depende do cálculo das probabilidades. É o mesmo problema que consiste em determinar a probabilidade relativa de uma combinação complexa com relação a outras combinações do mesmo tipo, mas de menor complexidade. Na roleta, por exemplo, uma seqüência de dois números consecutivos (7 e 8, 13 e 31, por exemplo) é muito freqüente; uma dos três números é rara, uma de quatro o é muito mais. E somente uma vez num número extremamente elevado de lances é que se formará talvez uma série de seis, sete ou oito números conformes a ordem natural dos números. Se nossa atenção está fixada exclusivamente em séries longas (por exemplo, se apostamos nas séries de cinco números consecutivos), as séries mais curtas se tornarão para nós equivalentes a séries não ordenadas. Equivale esquecer que elas só se distinguem das nossas pelo valor de uma fração, e que encaradas por outro ângulo elas apresentam talvez regularidades bem grandes. Prossigamos em nossa comparação. Um jogador, que transferisse todos seus ganhos para séries cada vez mais longas, poderia perder o ânimo, após milhares ou milhões de lances, de ver aparecer a série de nove números consecutivos, e achar que teria feito melhor se tivesse parado antes. Entretanto, não se disse que outro jogador, seguindo a mesma fórmula da aposta, mas com séries de outro tipo (por exemplo, um certo ritmo de alternância entre o vermelho e o negro, ou entre par e ímpar), não conseguiria combinações significativas onde o primeiro jogador conhecera somente a confusão. A humanidade não evolui num sentido único. E se, num certo plano, ela parece estacionária ou mesmo regressiva,

isso não significa que, de outro ponto de vista, ela não seja o centro de importantes transformações.

O grande filósofo inglês do século XVIII, Hume, empenhou-se um dia em dissipar o falso problema que muitas pessoas apresentam quando se pergunta por que nem todas as mulheres são bonitas, mas somente pequena minoria. Ele não teve qualquer dificuldade em mostrar que a questão não tem sentido. Se todas as mulheres fossem pelo menos tão bonitas quanto a mais bela, nós as acharíamos banais e reservariamos nosso qualificativo para a segunda minoria que ultrapassasse o modelo comum. Do mesmo modo, quando estamos interessados num certo tipo de progresso, reservamos seu mérito às culturas que o realizam no mais alto ponto, e nos mantemos indiferentes diante das outras. Assim, o progresso nunca é outra coisa senão o máximo de progresso num sentido predeterminado pelo gosto de cada um.

A Colaboração das Culturas

Cumpra-nos, enfim, observar nosso problema sob um último aspecto. Um jogador, como aquele de que falamos nos parágrafos anteriores que só apostaria sempre nas séries mais longas (qualquer que fosse a maneira como concebesse essas séries), teria toda probabilidade de arruinar-se. O mesmo aconteceria com uma coligação de apostadores que jogassem as mesmas séries em várias roletas e se dessem o privilégio de reunir os resultados favoráveis nas combinações de cada um. Pois se eu, tendo tirado o 21 e o 22, preciso do 23 para continuar minha série, há evidentemente mais probabilidade de que ele saia em dez mesas de que numa única.

Ora, essa situação se assemelha muito à das culturas que conseguiram realizar as formas de história mais cumulativas. Essas formas extremas nunca foram o feito de culturas isoladas, mas antes de culturas que combinaram, voluntária ou involuntariamente, seus respectivos jogos, e realizaram por meios variados (migrações, empréstimos, trocas comerciais, guerras) essas coalizões cujo modelo acabamos de imaginar. E é aqui que chegamos ao absurdo que existe em declarar uma cultura superior a outra. Isto porque, na medida em que ela estaria sozinha, uma cultura jamais poderia ser "superior"; como o jogador isolado, ela sempre alcançaria apenas algumas pequenas séries de certos elementos, e a probabilidade de que uma série longa "saia" em sua história (embora teoricamente não seja excluída) seria tão pequena que precisaria dispor

de um tempo infinitamente mais longo do que aquêle em que se inscreve o desenvolvimento total da humanidade para esperar vê-la realizar-se. Mas — já o dissemos acima — nenhuma cultura está só; ela sempre é capaz de coligações com outras culturas, e é isto que lhe permite edificar séries cumulativas. A probabilidade de que, entre essas séries, surja uma mais longa depende naturalmente da extensão, da duração e da variabilidade do sistema de coligação.

Dessas observações decorrem duas conseqüências.

Durante êsse estudo, nós nos perguntamos repetidas vezes como acontecia que a humanidade permanecesse estacionária durante os nove décimos de sua história, e mesmo mais: as primeiras civilizações têm duzentos a quinhentos mil anos, as condições de vida se transformam somente no curso dos últimos dez mil anos. Se nossa análise fôr exata, não é porque o homem paleolítico era menos inteligente, menos dotado que seu sucessor neolítico, e sim, muito simplesmente, porque, na história humana, uma combinação de grau n levou um tempo de duração t para sair; ela poderia ter-se produzido mais cedo, ou muito mais tarde. O fato não tem menos significação que o tem um número de lances que um jogador deve esperar para ver realizada uma determinada combinação: essa combinação poderá produzir-se ao primeiro lance, ao milésimo, ao milionésimo, ou nunca. Mas durante todo êsse tempo a humanidade, como o jogador, não pára de especular. Nem sempre voluntariamente, e sem jamais dar-se conta disso exatamente, ela "monta negócios" culturais, lança-se em "operações de civilização"; das quais cada uma é corôada por um sucesso designal. Ora ela roça o êxito, ora compromete as aquisições anteriores. As grandes simplificações, justificadas pela nossa ignorância da maioria dos aspectos das sociedades pré-históricas, permitem ilustrar esta marcha incerta e ramificada, pois nada é mais surpreendente que êsses arrependimentos que conduzem do apogeu levalloisense à mediocridade moustierense, dos esplendores aurignacense e solutrense à aspereza do magdalenense, em seguida aos contrastes extremos oferecidos pelos diversos aspectos do mesolítico.

O que é verdadeiro no tempo não o é menos no espaço, mas deve exprimir-se de outra maneira. A possibilidade que tem uma cultura de totalizar êste conjunto complexo de invenções de tôdas as ordens que chamamos civilização é função do número e da diversidade das culturas com que ela participa na elaboração — na maioria da vezes involuntária — de uma estratégia comum. Número e diversidade, dizemos. A comparação entre o

Velho e o Nôvo Mundo às vésperas do descobrimento ilustra bem essa dupla necessidade.

A Europa do comêço do Renascimento era o lugar de encontro e de fusão das influências mais diversas: as tradições grega, romana, germânica e anglo-saxônica; as influências árabe e chinesa. A América pré-colombiana não gozava, quantitativamente falando, de menos contatos culturais, visto que as culturas americanas mantinham relações e as duas Américas formam, juntas, um vasto hemisfério. Mas, enquanto as culturas que se fecundam mutuamente no solo europeu são o produto de uma diferenciação com várias dezenas de milênios, as da América, cujo povoamento é mais recente, tiveram menos tempo para divergir; oferecem um quadro relativamente mais homogêneo. Assim, embora não se possa afirmar que o nível cultural do México ou do Peru fôsse, no momento da descoberta, inferior ao da Europa (vimos mesmo que em certos aspectos êle lhe era superior), os diversos aspectos da cultura eram aí talvez menos bem articulados. Ao lado de surpreendentes êxitos, as civilizações pré-colombianas são cheias de lacunas; têm, se assim se pode dizer, "buracos". Oferecem também o espetáculo, por menos contraditório que pareça, da coexistência de formas precoces e de formas abortivas. Sua organização pouco flexível e fracamente diversificada explica talvez sua derrocada diante de um punhado de conquistadores. E a causa profunda disso pode ser encontrada no fato de que a "coligação" cultural americana estava estabelecida entre preceitos menos diferentes entre si do que o eram os do Velho Mundo.

Não existe, pois, sociedade cumulativa em si e por si. A história cumulativa não é a propriedade de certas raças ou de certas culturas que assim se distinguiriam das outras. Ela resulta de sua *conduta* mais do que de sua *natureza*. Exprime uma certa modalidade de existência das culturas que não é outra senão sua maneira de ser conjunta. Neste sentido, pode-se dizer que a história cumulativa é a forma de história característica dêsses superorganismos sociais constituídos pelos grupos de sociedades, enquanto que a história estacionária — se ela existisse realmente — seria a marca dêsse gênero de vida inferior que é o das sociedades solitárias.

A única fatalidade, a única tara que podem afligir um grupo humano e impedi-lo de realizar plenamente sua natureza, é a de ser só.

Vê-se assim o que há muitas vezes de inepto e de pouco satisfatório para o espírito, nas tentativas com que geralmente as pessoas se contentam para justificar a con-

tribuição das raças e das culturas humanas à civilização. Enumeram-se traços, investigam-se questões de origem, estipulam-se prioridades. Por mais bem intencionados que sejam, êsses esforços são fúteis, porque frustram triplamente seu objetivo. Para começar, o mérito de uma invenção outorgado a esta ou àquela cultura nunca é certo. Durante um século, acreditou-se firmemente que o milho fôsse criado pelo cruzamento de espécies selvagens pelos índios da América, e continua-se provisoriamente a admiti-lo, mas não sem uma dúvida crescente, pois seria possível que, em todo caso, o milho tivesse vindo para a América (não se sabe quando nem como) pelo Sudeste da Ásia.

Em segundo lugar, as contribuições culturais sempre podem distribuir-se em dois grupos. De um lado, temos traços, aquisições isoladas cuja importância é fácil de avaliar, e que apresentam também um caráter limitado. Que o fumo tenha vindo da América é um fato, mas em todo caso, e não obstante toda a boa vontade desenvolvida com êste fim pelas instituições internacionais, não podemos derreter-nos de gratidão para com os índios americanos toda vez que fumamos um cigarro. O fumo é uma adjução requintada à arte de viver, como outros são úteis (tal qual a borracha); devemos-lhes alegrias e comodidades suplementares, mas, se não existissem, as raízes de nossa civilização não seriam abaladas com isso; e, em caso de premente necessidade, teríamos sabido encontrá-las ou usar outra coisa em seu lugar.

No pólo oposto (com, é claro, toda uma série de formas intermediárias), existem as contribuições que apresentam um caráter de sistema, isto é, correspondem à maneira própria pela qual cada sociedade escolheu exprimir e satisfazer a totalidade das aspirações humanas. A originalidade e a natureza insubstituível dêsses estilos de vida ou, como dizem os anglo-saxões, dêsses *patterns*, não são negáveis, mas como representam tantas escolhas exclusivas compreende-se mal como uma civilização poderia esperar aproveitar do estilo de vida de uma outra, a menos que deixasse de ser ela mesma. Com efeito, as tentativas de compromisso só são capazes de levar a dois resultados: ou a uma desorganização e a uma destruição do *pattern* de um dos grupos; ou a uma síntese original, mas que, então, consiste na emergência de um terceiro *pattern*, o qual se torna irreduzível em relação aos dois outros. O problema não é aliás de saber se uma sociedade pode ou não tirar proveito do estilo de vida de seus vizinhos, mas se, e em que medida, ela pode chegar a compreendê-los, e

mesmo a conhecê-los. Vimos que essa questão não admite resposta categórica.

Finalmente, não há contribuição sem beneficiário. Mas se existem culturas concretas, que podemos situar no tempo e no espaço, e das quais podemos dizer que "contribuíram" e continuam a fazê-lo, o que é essa "civilização mundial" suposta beneficiária de todas as contribuições? Não é uma civilização distinta de todas as outras, que goza de um mesmo coeficiente de realidade. Quando falamos de civilização mundial, não designamos uma época, ou um grupo de homens: utilizamos uma noção abstrata, à qual emprestamos um valor, moral ou lógico; moral, se se trata de um objeto que propomos às sociedades existentes; lógico, se pretendemos agrupar num mesmo vocabulo os elementos comuns que a análise permite revelar entre as diferentes culturas. Nos dois casos, não se deve esconder que a noção de civilização mundial é muito pobre, esquemática, e que seu conteúdo intelectual e afetivo não oferece grande densidade. Querer avaliar contribuições culturais cheias de uma história milenar, e de todo o peso das idéias, dos sofrimentos, dos desejos e do labor dos homens que as trouxeram à existência, relacionando-as exclusivamente ao padrão de uma civilização mundial que é ainda uma forma vazia, seria empobrecê-las singularmente, esvaziá-las de sua substância e não conservar-lhe um corpo descarnado.

Ao contrário, temos procurado mostrar que a verdadeira contribuição das culturas não consiste na lista de suas invenções particulares, mas no *afastamento diferencial* que elas apresentam entre si. O sentimento de gratidão e de humildade que cada membro de uma determinada cultura pode e deve experimentar com relação a todas as outras só poderia basear-se numa única convicção: a de que as outras culturas são diferentes da sua, da maneira mais variada; e isso, mesmo que a natureza última dessas diferenças lhe escape ou que, não obstante todos os seus esforços, êle chegue a penetrá-la apenas muito imperfeitamente.

Por outro lado, consideramos a noção de civilização mundial como uma espécie de conceito-limite, ou como uma maneira abreviada de designar um processo complexo. Pois, se nossa demonstração é válida, não há, não pode haver, uma civilização mundial no sentido absoluto que se dá freqüentemente a êsse termo, já que a civilização implica coexistência de culturas que ofereçam entre si o máximo de diversidade, e consiste mesmo nessa própria coexistência. A civilização mundial só poderia ser

a coalizão, na escala mundial, de culturas que preservam, cada uma, sua originalidade.

O Duplo Sentido do Progresso

Não estamos então diante de um estranho paradoxo? Tomando os termos no sentido que lhes demos, vimos que todo *progresso* cultural é função de uma coalizão entre as culturas. Esta coalizão consiste na reunião (consciente ou inconsciente, voluntária ou involuntária, intencional ou acidental, natural ou forçada) das *chances* que cada cultura encontra em seu desenvolvimento histórico; finalmente, admitimos que esta coalizão era tanto mais fecunda quanto se estabelecia entre culturas mais diversificadas. Dito isto, parece que nos encontrávamos diante de condições contraditórias. Pois esse *jôgo em comum* do qual resulta todo progresso deve ocasionar como consequência, num prazo mais ou menos breve, uma homogeneização dos recursos de cada jogador. E se a diversidade é uma condição inicial, cumpre reconhecer que as possibilidades de ganho tornam-se tanto mais fracas quanto a partida deve prolongar-se.

Para essa consequência inelutável só existem, ao que parece, dois remédios. Um consiste, para cada jogador, em provocar em seu *jôgo afastamentos diferenciais*; a coisa é possível, já que cada sociedade (o "jogador" de nosso modelo teórico) se compõe de uma coalizão de grupos: confessionais, profissionais e econômicos, e a aposta social é feita das apostas de todos esses constituintes. As desigualdades sociais são o exemplo mais surpreendente dessa solução. As grandes revoluções que escolhemos como ilustração — neolítica e industrial — foram acompanhadas não só de uma diversificação do corpo social, como bem o vira Spencer, mas também da instauração de *status* diferenciais entre os grupos, sobretudo do ponto de vista econômico. Observou-se há muito tempo que as descobertas neolíticas suscitarão rapidamente uma diferenciação social, com o nascimento, no Oriente antigo, das grandes concentrações urbanas, com o aparecimento dos Estados, das castas e das classes. A mesma observação se aplica à revolução industrial, condicionada pelo aparecimento de um proletariado e levando a formas novas, e mais desenvolvidas, de exploração do trabalho humano. Até o presente, tinha-se tendência a tratar essas transformações sociais como a consequência das transformações técnicas, a estabelecer entre essas e aquelas uma relação de causa e efeito. Se nossa interpretação for exata, a relação de

causalidade (com a sucessão temporal que ela implica) deve ser abandonada — como aliás a ciência moderna tende geralmente a fazê-lo — em proveito de uma correlação funcional entre os dois fenômenos. Notemos de passagem que o reconhecimento do fato de que o progresso técnico teve, como correlativo histórico, o desenvolvimento da exploração do homem pelo homem, pode incitar-nos a uma certa discrição nas manifestações de orgulho que o primeiro desses dois fenômenos referidos nos inspira tão naturalmente.

O segundo remédio é, numa ampla medida, condicionado pelo primeiro: é introduzir na coligação por bem ou por mal novos parceiros, dessa vez exteriores, cujas "apostas" sejam muito diferentes das que caracterizam a associação inicial. Esta solução foi igualmente tentada, e se o termo capitalismo permite, no geral, identificar a primeira, os de imperialismo ou colonialismo ajudarão a ilustrar a segunda. A expansão colonial do século XIX permitiu amplamente à Europa industrial renovar (e não certamente em seu exclusivo proveito) um impulso que, não fôsse a introdução dos povos colonizados no circuito, teria corrido o risco de esgotar-se muito mais rapidamente.

Vê-se que, nos dois casos, o remédio consiste em ampliar a coalizão, seja pela diversificação interna, seja pela admissão de novos parceiros; no fim de contas, trata-se sempre de aumentar o número de jogadores, isto é, de voltar à complexidade e à diversidade da situação inicial. Mas vê-se também que essas soluções só podem retardar provisoriamente o processo. Só pode haver exploração no seio de uma coalizão: entre os dois grupos, dominante e dominado, existem contatos e produzem-se trocas. Por seu turno, e apesar da relação unilateral que aparentemente os une, devem, consciente ou inconscientemente, reunir suas apostas e progressivamente as diferenças que os opõem tendem a diminuir. Os melhoramentos sociais de um lado, o advento gradual dos povos colonizados à independência de outro, fazem-nos assistir ao desenrolar desse fenômeno; e, mesmo que ainda haja muito caminho a percorrer nessas duas direções, sabemos que as coisas inevitavelmente rumarão nesse sentido. Talvez, na realidade, seja preciso interpretar como uma terceira solução o aparecimento no mundo de regimes políticos e sociais antagônicos; pode-se conceber que uma diversificação, ao renovar-se cada vez em outro plano, permite manter indefinidamente, através das formas variáveis e que jamais deixarão de surpreender os homens, esse esta-

do de desequilíbrio de que depende a sobrevivência biológica e cultural da humanidade.

Qualquer que seja êle, é difícil imaginar de outro modo que não como contraditório um processo que se pode resumir da maneira seguinte: para seu progresso, é preciso a colaboração dos homens; e no curso dessa colaboração, êles vêem gradualmente identificarem-se as contribuições cuja diversidade inicial era precisamente o que tornava fecunda e necessária sua colaboração.

Todavia, mesmo se essa contradição fôr insolúvel, o dever sagrado da humanidade é conservar os seus dois termos igualmente presentes no espírito, jamais perder de vista um em proveito exclusivo do outro; preservar-se, sem dúvida, de um particularismo cego que tenderia a reservar o privilégio da humanidade a uma raça, uma cultura ou uma sociedade; mas também jamais esquecer que nenhuma fração da humanidade dispõe de fórmulas aplicáveis no conjunto, e que uma humanidade confundida num gênero de vida único é inconcebível, porque ela seria uma humanidade ossificada.

A êsse respeito, as instituições internacionais têm diante de si uma tarefa imensa, e assumem pesadas responsabilidades. Umas e outras são mais complexas do que se pensa. Pois a missão das instituições internacionais é dupla: de um lado, numa liquidação e, de outro, num alarme. Devem inicialmente assistir a humanidade, e tornar menos dolorosa e perigosa quanto possível a reabsorção dessas diversidades mortas, resíduos sem valor de tipos de colaboração cuja presença no estado de vestígios putrefatos constitui um risco permanente de infecção para o corpo internacional. Elas devem desbastar, amputar se fôr preciso, e facilitar o nascimento de outras formas de adaptação.

Mas, ao mesmo tempo, devem estar apaixonadamente atentas ao fato de que, para possuir o mesmo valor funcional que os anteriores, êsses novos tipos não podem reproduzi-los, ou ser concebidos pelo mesmo modêlo, sem reduzir-se a soluções cada vez mais insípidas e finalmente importantes. É preciso que saibam, ao contrário, que a humanidade é rica de possibilidades imprevistas, cada uma das quais, quando aparecer, sempre encherá os homens de assombro; que o progresso não é feito à imagem confortável dessa "semelhança melhorada" onde procuramos um preguiçoso descanso, mas é pleno de aventuras, de rupturas e de escândalos. A humanidade está constantemente às voltas com dois processos contraditórios, um dos quais tende a instaurar a unificação, enquanto o outro visa a manter ou restabelecer a diversificação. A posição

de cada época ou de cada cultura no sistema, a orientação segundo a qual ela aí se encontra engajada são tais que somente um dos dois processos parece-lhe ter um sentido, mostrando-se o outro como a negação do primeiro. Mas dizer, como se poderia estar inclinado, que a humanidade se desfaz ao mesmo tempo que se faz, procederia ainda de uma visão incompleta. Portanto, em dois planos e em dois níveis opostos, trata-se certamente de duas maneiras diferentes de se fazer.

A necessidade de preservar a diversidade das culturas num mundo ameaçado pela monotonia e pela uniformidade não escapou decerto às instituições internacionais. Elas compreendem também que não bastará, para alcançar êsse objetivo, afagar tradições locais e conceder uma moratória aos tempos passados. É o fato da diversidade que deve ser salvo, não o conteúdo histórico que cada época lhe outorgou e que nenhuma poderia perpetuar além de si própria. Cumpre, pois, escutar o trigo que germina, encorajar as potencialidades secretas, despertar tôdas as vocações de viver junto que a história mantém em reserva; cumpre também estar pronto a encarar sem surpresa, sem repugnância e sem revolta o que tôdas essas novas formas sociais de expressão não poderão deixar de oferecer de inusitado. A tolerância não é uma posição contemplativa, dispensando as indulgências ao que foi ou ao que é. É uma atitude dinâmica, que consiste em prever, em compreender e em promover o que quer ser. A diversidade das culturas humanas está atrás de nós, em torno de nós e diante de nós. A única exigência que poderíamos fazer valer a seu respeito (criadora para cada indivíduo de deveres correspondentes) é que ela se realize sob formas das quais cada uma seja uma contribuição à maior generosidade das outras.

Bibliografia

- AUGER, P. *L'homme microscopique*. Paris, 1952.
BOAS, F. *The mind of primitive man*. New York, 1931.
DILTHEY, W. *Gesammelte Schriften*. Leipzig, 1914-1931.
DIXON, R. B. *The building of culture*. New York, Londres, 1928.
GOBINEAU, A. de *Essai sur l'inégalité des races humaines*. 2ª ed., Paris, 1884.
HAWKES, C. F. C. *Prehistoric foundations of Europe*. Londres, 1939.