

ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE O DETERMINISMO E O RELATIVISMO CULTURAIS COM ESPECIAL REFERÊNCIA À EMOÇÃO E À RAZÃO*

Melford E. Spiro

Uma concepção de cultura

Do meu ponto de vista, «cultura» designa um sistema cognitivo, isto é, um conjunto de «proposições», ao mesmo tempo descritivas (e.g., «o planeta Terra está apoiado nas costas de uma tartaruga») e normativas (e.g., «é errado matar»), acerca da natureza, do homem e da sociedade, que estão mais ou menos imbricadas na conexão de redes e configurações de ordem superior. As proposições culturais e não culturais diferem em duas importantes dimensões. Primeiro, as proposições culturais são *tradicionais*, isto é, são desenvolvidas na experiência histórica dos grupos sociais e, enquanto património social, são adquiridas pelos actores sociais mais através de vários processos de transmissão social (enculturação) do que construídos por eles a partir da sua experiência privada. Segundo, as proposições culturais são codificadas como signos *colectivos*, mais do que como privados (índices e ícones, para empregar a distinção feita por Peirce, assim como símbolos). Assim, elas existem e (em primeira instância) são

* Tradução de António M. Magalhães, com revisão científica de Stephen R. Stoer e António M. Magalhães, docentes da F.P.C.E. – Universidade do Porto

susceptíveis de ser descobertas pelos antropólogos nas representações colectivas dos grupos sociais sem se ter que inquirir acerca delas nas representações privadas dos actores sociais (contudo, como adiante defenderei, muitas delas também podem ser aí encontradas, ainda que sob uma forma diferente) Isto não é o mesmo que dizer que as afirmações culturais, regras, valores, normas, etc., são sempre enunciadas sob uma forma proposicional, pois não o são, mas que são susceptíveis de ser enunciadas sob essa forma

Esta concepção restrita de cultura tem importantes implicações para aquilo que «cultura» não designa. Primeiro, embora através desta concepção a cultura seja obviamente um importante – apesar de não único – determinante do comportamento, cultura enquanto tal não consiste em comportamento. Mais, embora cultura – para ampliar esta implicação – inclua proposições referentes à estrutura social, à organização social, ao comportamento social e coisas semelhantes, cultura enquanto tal não consiste nelas. Poderá acrescentar-se que, na medida em que estes últimos possuem determinantes não culturais (situacionais, ecológicos, económicos, políticos, biológicos, emocionais, etc.) assim como culturais (ideacionais), as proposições que compreendem os modelos básicos da estrutura social, da organização social, etc., não podem por si só fornecer uma base válida para prever o seu conteúdo ou a sua forma. Pela mesma razão, os modelos culturais não podem de uma forma segura ser deduzidos apenas da observação do comportamento social.

Segundo, embora através desta concepção «cultura» designe um sistema cognitivo, ela não é a única fonte – apesar de ser claramente a mais importante – de cognições e *schemata* que os actores sociais possuem. A outra fonte, é claro, consiste nas suas próprias experiências. Assim, com base na sua experiência social, um grupo de actores pode chegar a construir uma concepção hostil e ameaçadora do seu universo social, embora uma concepção deste tipo não lhes seja transmitida através de processos de enculturação intencionais e possa ser inconsistente com proposições culturais que veiculem precisamente a mensagem oposta. Embora concepções deste tipo – crenças ou orientações cognitivas construídas pelos actores sociais como consequências não intencionais da experiência social – tenham importantes efeitos no comportamento social, na estrutura social e na visão do mundo dos grupos sociais, elas não são, na nossa definição, «culturais». Frequentemente, mas nem sempre, incons-

cientemente, elas estão codificadas em signos colectivos e não são (por isso) transmitidas através de processos de enculturação intencionais (São descobertas pelos antropólogos como uma inferência feita a partir de entrevistas clinicamente orientadas, de sonhos, de testes projectivos, e dos sistemas projectivos culturalmente constituídos como os mitos, o folclore, etc.)

Terceiro, embora muitas proposições culturais possuam antecedentes emocionais, e embora tenham consequências emocionais – suscitam respostas emocionais nos actores sociais –, e apesar de algumas até prescreverem as condições adequadas para a expressão de emoções, a cultura, enquanto tal – um sistema cognitivo codificado nas representações colectivas –, não consiste em emoções

A exclusão da emoção desta concepção de cultura não se baseia na perspectiva – que, porventura, eu posso defender quer por ignorância quer por idiotice – de que as emoções ocorrem sem serem pensadas ou do pensamento sem emoções. Mesmo que eu sustentasse esse peregrino ponto de vista (e não o defendo), dificilmente seria relevante para a questão presente, porque – embora eu tenha definido «cultura» como um sistema cognitivo – cultura não consiste nem em pensamento (em pensar) nem consiste em emoção (sentimentos). Como pensar e sentir são propriedades de pessoas, e como cultura – nem através desta definição nem de qualquer outra que eu conheça – não consiste em pessoas – embora a sociedade o seja –, é difícil ver como é que eles podem fazer parte da cultura.

Apesar de não fazerem parte da cultura, o pensamento e o sentimento são frequentemente determinados pela cultura. Isto é, frequentemente pensamos através de conceitos que compreendem proposições culturais e as nossas emoções são muitas vezes suscitadas por elas; em suma, muitos dos nossos pensamentos e emoções são (o que se poderá dizer) «constituídos culturalmente». Mas precisamente porque os pensamentos e as emoções são culturalmente constituídos, não é logicamente permissível concluir que a cultura, enquanto tal, consista em emoção e pensamento, da mesma forma que não se pode concluir que cultura consiste em comportamento ou em estrutura social, embora também estes sejam culturalmente constituídos (as proposições culturais servem para motivar o comportamento e providenciar um modelo para uma estrutura social). A combinação de cultura e fenómenos culturalmente constituídos

baseia-se numa confusão de tipos lógicos, de causa com efeito, de estrutura com funções, de produtor com produto (É precisamente essa confusão que invalida a minha anterior tentativa (Spiro, 1950) para compreender a relação entre a mente e a cultura, defendendo – como agora vejo a questão – falaciosamente que «cultura» e «personalidade» são sinónimos)

Se, então, a exclusão da emoção desta concepção de cultura não se baseia na confusa perspectiva de que o sentimento está isolado do pensamento, nem se baseia na perspectiva segundo a qual enquanto as emoções (porque estão «localizadas» na mente) são acontecimentos privados, os pensamentos (porque a cultura está «localizada» nas representações colectivas) são públicos. De facto, rejeito esta perspectiva, não porque acredite que as emoções sejam públicas – embora a sua expressão o seja –, mas porque creio que os pensamentos são também privados. Assim, como a cultura é um sistema público, os pensamentos, tal como as emoções, estão, por definição, excluídos da «cultura»

A cultura é pública porque consiste em proposições que estão codificadas em representações colectivas, ou signos públicos, usualmente, mas nem sempre, em símbolos. É precisamente por essa razão que todos – e não só um nativo – podem aprender a cultura de qualquer grupo social. Dado que, então, os «significados» desses signos consistem em conceitos que designam e representam, as proposições culturais são públicas porque – como Saussure (1966) mostrou – os seus significados são «localizados», por assim dizer, nos próprios signos: os signos, para empregar os termos dele, funcionam simultaneamente quer como significado (conceito) quer como significante (signo veículo). Quando, contudo, as proposições culturais são aprendidas pelos actores sociais, tornam-se pensamentos pessoais que, como as emoções, são privados; estão, a partir daí, «localizados» na mente.

Contudo, porque esses pensamentos privados são derivados de, embora possam não ser isomórficos com, proposições culturais, eles (para empregar um termo anteriormente introduzido) são culturalmente constituídos. Apesar disso, na medida em que estão «localizados» nas representações mentais (privadas) dos actores sociais, mais do que nas representações colectivas (públicas) do seu grupo, concluir que a cultura consiste nesses pensamentos culturalmente constituídos corresponde a cometer as falácias lógicas acima mencionadas

Finalmente, esta concepção de cultura não implica que os significados dos símbolos e outros signos – quer «discursivos» quer «apresentacionais» –, através dos quais as proposições culturais são representadas, sejam apenas conscientes, nem (no último caso) apenas denotativos. Esta concepção da cultura reconhece também que os símbolos culturais possuem significados inconscientes e conotativos – os significados que são expressos em metáforas, metonímias e outros tropos. Mais, como é nesses significados que a maior parte da acção emocional desse símbolos se encontra, é em relação a eles que a interacção entre cultura e emoção é mais pronunciada. Como esses significados, contudo, não constituem os significados (convencionais) *dos* símbolos, sendo antes os significados que os actores sociais, consciente ou inconscientemente, *pretendem* que eles possuam, estão «localizados» não nos próprios símbolos, mas nas mentes dos actores sociais. Assim, se distinguirmos entre os significados *dos* símbolos culturais e os significados que eles possuem *para* os actores sociais, o conjunto de significados que a cultura tem *para* os actores sociais é muito mais amplo do que o conjunto de significados *dos* símbolos culturais (convencionais).

Devido a esta diferença de dimensão, embora qualquer um, e não só os nativos, possa aprender a cultura, os significados que esta tem para os nativos podem ser muito diferentes daqueles que tem para não-nativos. Ao aprender uma cultura estranha um não nativo pode adquirir um grande domínio dos significados *da* cultura como se de um nativo se tratasse, mas sem ter sido socializado no grupo, ele ou ela não tiveram aquelas experiências sociais que, e só elas o podem fazer, servem para investir a cultura com aqueles significados excedentários que tem *para* o nativo.

É por isso, também, que temos que distinguir entre aprender uma cultura e ser enculturado. Aprender uma cultura é adquirir as suas proposições; ser-se enculturado é, além disso, «interiorizar» aquelas como crenças pessoais, isto é, enquanto proposições que são pensadas como sendo verdadeiras, adequadas ou correctas. É este especialmente o caso daquelas proposições que Shweder (Shweder, 1984, 1997¹) chama «quadros culturais», proposições que não podem ser provadas nem desmentidas. Assim, por exemplo, um não budista investiga-

¹ NT: ver o artigo de Richard A. Shweder publicado no nº 8 desta revista.

dor do budismo pode ter estudado as suas doutrinas textuais e pode conhecer os seus significados muito mais pormenorizadamente do que um budista. Contudo, o investigador raramente se converte ao budismo – as doutrinas textuais deste não se tornaram crenças pessoais –, porque, na medida em que não foi socializado numa sociedade budista, as doutrinas textuais do budismo não possuem para ele significados conotativos, nem suscitam nele respostas emocionais; só isso pode transformar os quadros culturais em crenças culturalmente constituídas. Regressarei a esta tese posteriormente.

É também por isso que, mesmo para os próprios nativos, muitos quadros culturais são, ou tornaram-se, aquilo a que se poderá chamar «clichés culturais» – proposições em relação às quais os actores podem dar assentimento nominal, mas que não são «interiorizadas» por eles como crenças pessoais. Embora isto possa ocorrer por muitas razões, a mais importante, a meu ver, é que essas proposições particulares não possuem, ou perderam, a importância emocional que para eles possuía.

Finalmente, é por isso que o antropólogo que se interessa pelos significados que uma cultura tem *para* os actores tem de investigar a personalidade dos actores com a mesma diligência com que investigou os seus sistemas de símbolos culturais. É que para além do facto de, como D'Andrade sublinhou (D'Andrade, 1984), haver um considerável deslocamento na transformação das proposições culturais em crenças (culturalmente constituídas), os significados excedentários dos símbolos culturais estão «localizados» nas mentes dos actores.

Os objectivos deste artigo

Dada a concepção cognitiva e pública da cultura esboçada na secção precedente, as primeiras questões que eu gostaria de tratar neste artigo são questões acerca do determinismo e relativismo culturais. A razão pela qual assumo o tratamento destas questões tradicionais em particular é que elas formam o núcleo central dos problemas dos ensaios que me foi solicitado que discutisse na conferência da SSRC² – os ensaios de Shweder (Shweder, 1984, 1997) e Rosaldo

² NI: Social Science Research Council

(Rosaldo, 1984) –, e a excelência desses ensaios, juntamente com a sua posterior discussão, acabou por evidenciar claramente aquelas dimensões do determinismo cultural e do relativismo com as quais não estou de acordo. A meu ver, os ensaios e a discussão acabaram por atribuir muito maior poder social e psicológico às culturas particulares do que eu creio que seja justificado; e da variedade entre as culturas extraíram conclusões relativistas que penso serem mais radicais do que é defensável.

A maior parte dos antropólogos, penso eu, aceitaria que as proposições culturais descritivas referentes a domínios científicos (ou etnocientíficos) podem ser assumidas como verdadeiras ou falsas pelos cânones normais da prova científica. Assim, o que está em causa aqui é o subconjunto de proposições culturais, quer descritivas quer normativas, a que Shweder chama «quadros culturais». Os quadros culturais, é claro, constituem uma ampla – talvez a mais ampla – proporção de todas as proposições que qualquer cultura possa compreender.

O facto de os sistemas culturais proporcionarem uma amplo espectro de variabilidade nos seus quadros culturais é evidentemente uma generalização empírica que a antropologia documentou rica e abundantemente. Contudo, a impossibilidade de formular juízos comparativos, como reclamam alguns relativistas, relativamente àqueles quadros é, a meu ver, um *non sequitur* (não se segue logicamente das provas dadas). É que se, como eu creio, os processos que caracterizam o funcionamento da mente humana forem os mesmos em toda a parte – apesar de as culturas humanas serem diferentes – então há certos critérios psicológicos através dos quais aquele tipo de juízos pode ser formulado. Por exemplo, os juízos relativos à racionalidade dos quadros culturais podem ser feitos de acordo com o critério da «prova da realidade»: isto é, o grau em que permanecem na incapacidade de distinguir entre fantasia e realidade. Mais uma vez, relativos à sua utilidade podem ser emitidos juízos de acordo com o critério das consequências funcionais, isto é, pelo grau a que conduzem ao distúrbio emocional e a relações sociais disruptivas e não ao seu contrário, etc. Estes e outros critérios serão examinados em pormenor.

A validade destes critérios, é claro, funda-se na assunção segundo a qual, como já dissemos, a mente humana funciona (ou tem a capacidade de funcionar) da mesma forma em todos os lugares, para que, relativamente aos meus

exemplos, a sua validade presume que todos os seres humanos possuem a capacidade para distinguir a fantasia da realidade, para preferirem sentimentos agradáveis a sentimentos dolorosos, para preferirem relações não conflituais a relações conflituais, e por aí adiante

Depois de ter mencionado dois critérios psicológicos para comparar os méritos relativos de diferentes culturas, eu não pretendo sugerir que a cultura possa ser «reduzida» à psicologia. Longe disso. É que dizer (como eu o faço) que as proposições que compreendem a cultura são proposições «tradicionais», é o mesmo que dizer que a cultura é por essência um produto histórico. Assim, qualquer estudo da cultura é necessariamente um estudo histórico. Contudo, uma vez adquirida uma proposição cultural como crença pessoal pelos actores sociais, a sua aquisição é um acontecimento psicológico e esse acontecimento requer uma explicação «psicológica». Isto talvez possa ser melhor compreendido através da referência ao conceito de saliência cognitiva das proposições culturais.

Embora esquematicamente, e numa ordem ascendente de importância, aquelas proposições, a que, segundo Shweder, chamamos «quadros culturais», podem ser concebidas como compreendendo uma hierarquia de saliência cognitiva que consistiria nos seguintes cinco níveis

1. Como resultado de processos de enculturação normal, os actores sociais *aprendem acerca* das proposições; eles adquirem uma certa «familiaridade» em relação a elas, como diria Bertrand Russell.
2. Para além da aprendizagem acerca das proposições, os actores também *compreendem* os seus significados tradicionais tal como são interpretados, por exemplo, em textos autorizados ou por reconhecidos especialistas.
3. Ao compreender os seus significados tradicionais, os actores «interiorizam» as proposições – defendem que são verdadeiras, correctas ou boas. É só então que elas são adquiridas enquanto crenças pessoais. A transformação de uma proposição cultural numa crença culturalmente constituída não indica só por si, contudo, que ela afecta a maneira pela qual os actores conduzem as suas vidas; o que nos conduz ao quarto nível

- 4 Enquanto crenças culturalmente constituídas, as proposições culturais informam o ambiente comportamental dos actores sociais, servindo para estruturar os seus mundos perceptuais e, assim, *guiar* as suas acções
- 5 Neste nível, as crenças culturalmente constituídas não só servem para guiar, mas também para *instigar* a acção, isto é, elas possuem saliência emocional e motivacional, assim como cognitiva. Assim, por exemplo, quem adquirir a doutrina religiosa da danação infantil como uma crença pessoal neste nível de saliência cognitiva não só a incorpora como parte do seu sistema de crença (teológico), mas também a interioriza como parte do seu sistema motivacional: suscita um forte afecto (ansiedade), que, por seu turno, motiva para a acção (o baptismo dos seus filhos) cujo propósito é a salvação da danação (Para uma explicação das consequências desta hierarquia, ver Spiro, 1982)

Um quadro cultural que é adquirido como uma crença pessoal aos três níveis mais altos de saliência cognitiva tem uma legitimidade e uma força moral e emocional que estão ausentes de outros quadros culturais. Assim, como já anteriormente sublinhámos, embora a existência deste tipo de quadro como parte da herança cultural do grupo requeira uma explicação histórica, a sua interiorização como uma crença pessoal requer uma explicação «psicológica». Isto talvez possa ser clarificado através do nosso exemplo anterior da doutrina agostiniana da danação das crianças.

A doutrina da danação infantil, uma proposição cultural que faz parte do sistema teológico de certas denominações cristãs, tem de ser explicada, em primeira instância, pela história da teologia cristã. No momento, contudo, em que um cristão diz «Por Deus, é verdade!», ela é interiorizada como crença pessoal e a sua interiorização requer uma explicação psicológica. É que a razão pela qual este actor (ou qualquer outro) deve acreditar que um Deus justo condenaria uma criança à danação tem agora de ser explicada pela referência não à história da doutrina cristã (de que, de alguma forma, o crente é provavelmente ignorante), mas às orientações cognitivas, aos conjuntos perceptuais e às disposições motivacionais que o levaram a aceitar a sua verdade.

De novo, ao dizer que a transformação do quadro cultural numa crença

pessoal implica uma oscilação explicativa de uma perspectiva histórica para uma perspectiva psicológica, não pretendo dizer que isso representa uma passagem de um nível grupal de explicação para um nível individual. A razão é que as características psicológicas dos actores sociais têm também de ser explicadas por referência a um fenómeno grupal – e não, contudo, por referência à cultura, mas, antes, pelo menos na minha perspectiva, à sociedade, uma distinção que (para mim indubitavelmente) é crucial. Se «cultura» se refere a proposições tradicionais acerca da natureza, homem e sociedade, então «sociedade», no sentido em que eu uso o termo, refere-se às formas tradicionais de relações sociais, em que «social» se refere a um espectro que se estende desde a diáde até ao estado-nação.

Uma aquisição cultural começa na infância e as crianças adquirem a cultura a partir das pessoas que são os seus «outros significativos», isto é, pessoas – vulgarmente pais ou quem faça o seu papel – com quem elas possuem um forte envolvimento emocional, quer positivo quer negativo. Assim, as suas representações mentais dessas figuras parentais não só persiste, como muitas vezes constitui também um padrão para sua percepção de outros seres superordenados, quer humanos quer divinos. É a representação mental que a criança forma de um tipo particular de figura parental que explica (em parte) como é que numa visão cristã, em princípio benevolente, se torna possível acreditar que um deus justo possa enviar crianças não baptizadas para o inferno. É que nos seus modos de socialização e enculturação não só os pais intencionalmente transmitem os significados ou mensagens *das* proposições culturais aos seus filhos, assim como não intencionalmente lhes transmitem outro conjunto de mensagens: mensagens acerca dos tipos de pessoas que eles (os pais) são, as condições sob as quais oferecem apoio, amor e punição, etc. É destas últimas mensagens, adquiridas através (como Bateson diz) da deutero-aprendizagem, que as crianças formam as suas representações parentais. Se o conceito particular de Deus que está implícito na doutrina da danação infantil é consistente com a representação parental da criança, então, quando aprende essa doutrina, esta faz sentido «psicológico» para ela, e tal constitui uma razão pela qual ela pode interiorizá-la como uma crença pessoal.

O facto de os quadros culturais produzirem sentido básico ou intracultural não implica, contudo, que estejam imunes a juízos transculturais válidos ou éti-

cos (como Shweder argumenta), e muito menos que sejam os determinantes primários, ainda que não exclusivos, daquilo que os actores sociais pensam e sentem ou como se comportam (como Rosaldo argumenta) Antes de examinar estes argumentos, contudo, gostaria de enfatizar que naquilo em que discordo deles o meu desacordo é em relação aos dois temas dominantes da teoria da cultura contemporânea que eles representam e não com as inteligentes formulações que Rosaldo e Shweder elaboram acerca desses temas. Efectivamente, é porque as suas formulações são mais claras e mais convincentes do que qualquer outra que encontrei até hoje é que tenho a oportunidade de discernir o meu próprio desacordo com esses dois temas – os temas (como eu lhes chamo) do determinismo cultural *particularista* e o do relativismo cultural *normativo*

O determinismo cultural particularista

Os «padrões culturais», escreveu Rosaldo num primeira versão do seu artigo (Rosaldo, 1984), «fornecem uma norma para *toda* a acção humana, crescimento e compreensão» (o *itálico* é meu) e, mais uma vez, «cultura não dita simplesmente *aquilo* em que pensamos, mas como nos sentimos acerca e vivemos as nossas vidas» (*itálico* no original)³ Uma pretensão tão ampla indubitavelmente gratifica os nossos egos antropológicos, pois enquanto principais guardiões do fogo da cultura, asseguramos a nós próprios dessa forma que percorremos a estrada real até à compreensão humana Mas por mais gratificante que possa ser, temos não obstante que questionar em que medida essa pretensão é verdadeira. Haverá alguma coisa na biologia ou nas relações sociais, por exemplo, que possa também afectar a nossa acção, crescimento e compreensão? E haverá alguma coisa na imaginação e na fantasia que possa também afectar a maneira como sentimos acerca e como vivemos as nossas vidas? Em suma, trata-se de

³ Na sua versão publicada, esta citação foi modificada, lendo-se que «culture makes a difference that concerns not simply what we think but how we feel about and live our lives». Dado que esta versão modificada é aquela que todos os antropólogos, e não só os deterministas culturais poderiam desastrosamente dar assentimento, eu usei a versão primitiva como representando a perspectiva do determinismo cultural particularista mesmo que a própria Rosaldo aparentemente tenha deixado de a subscrever

levantar uma primeira questão, a de saber se não serão nunca os nossos «acção, crescimento e compreensão» influenciados pelos nossos mecanismos biológicos transculturais e pelas identidades socialmente adquiridas, ou se será que são apenas influenciados pelos padrões culturais? Além disso, trata-se de levantar uma segunda questão, a de se saber se não transcenderão nunca os nossos egos os constrangimentos dos três determinantes – o biológico, o social, assim como o cultural – e conseguir dessa forma algum grau de autonomia, ainda que apenas em fantasia e em imaginação?

Porque a cultura, como Rosaldo defende, dita aquilo que pensamos e sentimos, *nós* (seguindo os ditames da *nossa* cultura) «pensamos em afectos escondidos e esquecidos como energias perturbadoras reprimidas (e) vemos nas acções violentas a expressão de uma história de frustrações imersa numa mente fértil, mas inconsciente», mas os Ilongotes (seguindo os ditames da *sua* cultura) não pensam nem vêm nada disso

Embora eu não esteja convencido de que, excepto para alguns teóricos freudianos, os mais de *nós* não pensam nem vêm as coisas como os Ilongotes, a questão fundamental não é se nós, e não eles, usamos a primeira teoria acerca da relação entre afectos, frustração e violência, mas se essa teoria – chamemos-lhe a teoria «Occidental» – pode dar conta do seu comportamento e do nosso. É que se o for, então muito do comportamento *deles*, assim como do *nosso*, pode ser explicado não pelos «ditames» dos nossos respectivos (e diferentes) padrões culturais, mas antes, como pretende a teoria «Occidental», através das características transculturais da mente humana. Examinemos, ainda que brevemente, o caso paradigmático que Rosaldo cita do seu trabalho de campo entre os Ilongotes.

Nesse caso, um homem que foi ostensivamente ofendido pela falta de cuidado do seu «irmão» ao fazer certos planos, embebedou-se e lutou com ele. O facto dessa agressão não ter sido causada (como a teoria «Occidental» poderia reclamar) por qualquer ressentimento «reprimido», que finalmente veio à superfície quando se embriagou, fica provado, diz Rosaldo, pela ausência de «sintomas» de ressentimento no seu comportamento sóbrio posterior. Assim, defende ela, o facto de aqueles «irmãos» (e os Ilongotes em geral) terem sido e continuarem a ser bem sucedidos em impedir «que a 'fúria' rompa os laços de parentesco sugere que em importantes aspectos os seus sentimentos, e as formas

pelas quais esses sentimentos funcionam, têm de diferir dos nossos próprios sentimentos» (Rosaldo, 1984)

Embora esta seja uma conclusão possível, não é a única. Em primeiro lugar, no que diz respeito ao funcionamento dos «nossos próprios» sentimentos, o caso dos Ilongotes pode ser seguramente duplicado abundantemente na nossa própria sociedade. As provas documentais – da história, da biografia, da sociologia, da psicanálise e, é claro, da ficção, para além da prova proveniente das nossas observações pessoais de relações de parentesco (se não dos outros, pelo menos das nossas) – são demasiado abundantes para necessitarem de qualquer comentário. De facto, é precisamente essa abundância de provas que levou, em primeira instância, ao desenvolvimento da teoria da repressão e ao estudo dos vários mecanismos de defesa através dos quais, segundo a teoria «Occidental», emoções e motivos reprimidos acabam por se expressar de uma forma velada.

Em segundo lugar, para retomar o caso dos Ilongotes, não é de modo algum claro, tendo em conta os dados disponíveis, que os irmãos, de facto, não «reprimissem» a sua fúria um em relação ao outro ou que a fúria induzida pela frustração na sua relação não fosse efectivamente expressa numa acção violenta – não, é claro, um contra o outro, mas através de violência culturalmente aprovada contra inimigos. Na ausência de dados psicológicos relevantes para testar esta hipótese, eu não pretendo que isto é, de facto, aquilo que *efectivamente* ocorre, mas na ausência de dados relevantes não se pode concluir que *não* ocorre. Ao mesmo tempo há insinuações na descrição de Rosaldo de que isso *pode* ocorrer.

Os Ilongotes, informa-nos Rosaldo, «pensam na 'fúria' como sendo uma coisa que, se expressa, necessariamente destruirá as relações sociais (eles) respondem ao conflito com o medo imediato da morte violenta; dizem que têm de esquecer as coisas para que estas não façam os homens matar. (por isso) as pessoas belicosas ou se separam ou lutam – e a expressão dos sentimentos violentos é sempre vista como perigosa» (ibid.)

Gostaria agora de questionar que um contexto psicocultural no qual se crê que a expressão da fúria destrói as relações sociais e que qualquer conflito provoca medo do homicídio é um contexto, por excelência, onde a «repressão» da fúria e a «negação» do conflito, muito especialmente nas relações de paren-

tesco, seria de esperar, como os próprios Ilongotes explicitamente reconhecem. Pois que outra coisa poderia *significar* a injunção «esquecer as coisas para que estas não façam os homens matar» se não significar que, «dado que a fúria (a minha e a do outro) é tão poderosa que uma vez despoletada leva ao assassinio, para evitar tal consequência (quer para mim quer para outrem) é crucial que eu (e ele) ‘neguemos’ aqueles acontecimentos frustrantes que despertam a nossa fúria».

Mas o que há nas relações sociais dos Ilongotes que provoca uma tal intensidade de fúria ou o que é que se passa com a falta de controlo da personalidade dos Ilongotes que transforma a fúria em impulsos homicidas, não sabemos. Contudo, o facto de uma e outra coisa (ou ambas) deverem levar ao ‘esquecimento da fúria’ nesses contextos (parentesco) em que uma demonstração de violência não tem lugar» (ibid) é não só compreensível, mas também previsível pela teoria «Occidental». Haverá outra forma de uma sociedade face-a-face, fundada no parentesco, cujos membros tenham personalidades características, poder sobreviver? Em resumo, em vez de impugnar a perspectiva da teoria «Occidental», segundo a qual a mente humana, incluindo a sua dimensão afectiva, funciona da mesma forma em todo e qualquer lugar, o caso dos Ilongotes, de facto, confirma-a. Mais particularmente, apoia a sua pretensão de que afectos e acontecimentos profundamente perturbadores são confrontados, *inter alia*, através da repressão e da negação apesar das diferenças culturais e dos «ditames» dos padrões culturais.

Mas, e acerca da outra pretensão da teoria «Occidental», a pretensão de que «as acções violentas (são) a expressão de uma história de frustrações imersa numa mente fértil, mas inconsciente»? Essa pretensão é especialmente refutada, argumenta Rosaldo, pelo facto de, no caso de dois «irmãos» Ilongotes zaragateiros, não haver evidentes «sintomas» de qualquer antagonismo aquando sóbrios. Mas dado o contexto psicocultural que acabou de ser descrito, a teoria «Occidental» poderia não esperar que esse tipo de «sintomas» fosse evidente na relação entre «irmãos». Em vez disso, preveria precisamente aquilo que Rosaldo descreve, *nomeadamente*, que os Ilongotes seriam «perfeitamente capazes de ‘esquecer a fúria’ nesses contextos (parentesco) em que uma demonstração de violência não tem lugar», sendo a relação fraternal, por excelência, um desses contextos.

Essa teoria poderia também prever, contudo, que o seu «esquecimento da fúria» nas relações recíprocas não significa que a fúria dos «irmãos» tenha desaparecido. Pelo contrário, preveria que tendo «reprimido» a fúria despertada na «história das frustrações» de cada um deles, estes poderiam expressá-la através de um disfarce simbólico noutros «contextos em que a demonstração de violência tem (o seu) lugar».

Dada esta previsão, contudo, não sei o suficiente acerca dos Ilongotes para descrever ou para dar palpites acerca das várias formas simbólicas através das quais, ou dos vários contextos nos quais, a fúria reprimida entre siblings (ou quaisquer outras pessoas) possa ser expressa. Contudo, porque os Ilongotes possuem uma longa tradição de caçadores de cabeças e porque poucas acções são tão violentas como cortar a cabeça a um homem (que é precisamente o que os caçadores de cabeças Ilongotes fazem), eu sugeriria que a expedição de caça de cabeças é talvez a mais importante forma simbólica através da qual – tanto quanto o território «inimigo» é o seu contexto mais importante – a fúria reprimida em relação aos seus iguais (incluindo siblings) é ao mesmo tempo deslocada e gratificada. Esta sugestão, é claro, só poderá ser verificada através de um investigação simbólica dos caçadores de cabeças Ilongotes para determinar se a vítima do caçadores de cabeças é uma representação simbólica inconsciente dos seus frustradores iguais. Embora os dados para esse tipo de análise não estejam disponíveis, esta sugestão é consistente com as seguintes características das caçadas de cabeças dos Ilongotes, descritas em *Ilongot Headhunting* de R. Rosaldo

Item 1 Embora as expedições de caça de cabeças sejam usualmente instigadas por insultos ou agravos, algumas delas (pelo menos do nosso ponto de vista) são, em última análise, triviais. Além disso, são por vezes levadas a cabo sem nenhum motivo reconhecível como, por exemplo, quando a vítima prospectiva se encontra num estado «vulnerável» e alvo de «jovens com um característico e impiedoso zelo em cortar cabeças à medida que vão entrando no estado adulto» (Rosaldo, 1980: 63)

Item 2 Mesmo quando ostensivamente instigada por algum insulto, a retaliação raramente é dirigida ao ofensor ou à sua família; ao contrário,

«visará um amplo leque de população; incluindo homens e mulheres e adultos e crianças, todos irmanados na sua qualidade de vítimas» (ibid)

Item 3 Uma das características do zelo impiedoso dos jovens caçadores de cabeças é a sua volubilidade emocional, «os seus apetites e paixões (são) sujeitos a dramáticos altos e baixos; e muitos jovens descrevem-se nos cantos e histórias como chorando de raiva, no seu desejo frustrado de cortar uma cabeça» (ibid : 139)

Item 4 A fonte deste seu forte desejo «é acima de tudo a inveja dos seus pares e dos mais velhos, desses homens que caçaram uma cabeça, conseguindo assim o cobiçado direito de usar (a insígnia de um caçador de cabeças)» (ibid : 140).

Item 5 «O objectivo na caça de cabeças dos Ilongotes não (é) a captura de um troféu, mas o 'deitar fora' de uma parte do corpo, que por um princípio de magia simpática representa um catártico aliviar dos pesos da vida – o ódio a um insulto, ou o luto por uma morte na família, ou o 'peso' crescente de permanecer noviço quando os pares já abandonaram esse estatuto» (ibid)

Item 6 «Cortar uma cabeça é um processo simbólico visando menos o adquirir alguma coisa... do que remover algo. Aquilo que é ritualmente removido, dizem os Ilongotes, é o peso que aumenta na vida de cada um como videiras numa árvore. Uma vez aliviados (através do corte da cabeça), os homens dizem tornar-se 'leves' no seu peso, 'velozes' no seu passo, e 'vermelhos' na compleição. Por outras palavras, os caçadores regressam através deste processo ritual a uma fase da vida culturalmente idealizada» (ibid)

Item 7 Depois de tirar a cabeça da vítima, os homens (no caso relatado, presumivelmente não atípico, que foi gravado por Rosaldo) «exprimam a sua fúria contida no cadáver e golpearam-no até 'já

não haver corpo e os ossos já não se verem', até estes 'serem como cinzas' (ibid :162)

Item 8 Depois da decapitação, os homens vão embora, parando «aqui e ali para gritar e para cantar o canto da celebração» (ibid : 162)

Item 9 Antes de parar para a noite, reúnem algumas folhas de fetos dobram-nas como braçadeiras «para modificar e preservar o cheiro da sua vítima» (ibid : 163)

Item 10. Aquando do seu regresso à aldeia, quer os homens quer as mulheres reúnem-se na canção de celebração e dançam e cantam toda a noite com os seus «corações aliviados pela alegria» (ibid : 163)

Embora estas características das caçadas de cabeças dos Ilongotes falem por si mesmas como suporte implícito da previsão da teoria «Occidental», ainda assim talvez se possa indicar explicitamente por que é que eu acredito que elas apoiam a minha sugestão de que a forma pela qual os Ilongotes lidam com a fúria é inteiramente consistente com a teoria «Occidental» das emoções. Na medida em que as vítimas dos caçadores de cabeças são claramente não instigadores da fúria destes (Itens 1 e 2), a violência que os Ilongotes manifestam ao arrancar a cabeça de um 'inimigo' e o tratamento que dão ao cadáver (Item 7) expressam uma fúria que é claramente deslocada para outro ponto. O facto desta fúria, seja qual for a sua instigação, ser reprimida e, conseqüentemente (num quase clássico modelo hidráulico de emoções), a pressão no sentido da descarga, é igualmente claro (Item 1 e 3). O facto de a fúria ser instigada em primeira instância pelas frustrações no interior do grupo, frustrações relacionadas (entre outras coisas) com a inveja e a rivalidade de estatutos, é também claro (Item 4), e eu adiantaria que a sua inveja e, conseqüentemente, a sua fúria reprimida têm uma longa história, começando com a rivalidade sibling na mais tenra infância. O facto de isto poder ser assim é sugerido pela metáfora Ilongote segundo a qual os homens carregam um «peso» dentro de si, a remoção do qual é motivo para, e é conseguida depois de, uma bem sucedida surtida de caça de cabeças (Item 6). Esta última tem o efeito catártico de remover aquele peso

(Item 5), e assim o caçador de cabeças «regressa» àquela «fase idealizada da vida» (rivalidade pré-sibling?) anterior à imposição do peso (Item 6). O facto desse «peso» representar a sua fúria «contida» (reprimida?) é evidenciado pelo saborear da memória da sua vítima depois de a ter feito em pedaços (Item 9) e especialmente pela exaltação (um estado maníaco?) que ao mesmo tempo experimenta e expressa depois da violência manifestada na surtida (Item 8 e 10).

Para resumir esta discussão, sugeriria que não será este o caso, no que se refere pelo menos à fúria, de em importantes aspectos os seus sentimentos (dos Ilongotes), e as formas pelos quais esses sentimentos funcionam, terem de diferir dos nossos próprios sentimentos. (Rosaldo, 1984). Efectivamente, a sua fúria parece ser muito mais intensa do que a nossa, e a sua expressão muito mais violenta, mas, se se deixar de lado essas dimensões quantitativas, a sua fúria e a nossa parecem funcionar de forma semelhante. Eles, como nós, ficam zangados quando frustrados, e, como nós, usualmente reprimem a sua fúria em contextos culturalmente inadequados para apenas a expressar simbolicamente em contextos culturalmente adequados. Isto indica, é essa a minha sugestão, que os sentimentos humanos e as formas pelas quais funcionam são determinados não tanto pelas características de padrões culturais particularísticos, mas através de características transculturais de uma mente humana genérica.

Contudo, o facto dessas características serem, por seu turno, determinadas em grande medida pelas características transculturais de um conjunto de padrões universais de cultura é evidentemente – pelo menos para mim – axiomático. Mas este tipo de determinismo cultural *genérico* – aquele que repousa sobre certas assunções acerca da universalidade das características biológicas e sociais (sobre as quais não nos debruçaremos aqui) e as suas expressões simbólicas e transformações culturais – é muito diferente do determinismo cultural *particularístico* proposto pelos deterministas culturais da escola relativista.

Em suma, o determinismo cultural particularista vê o processo de endoculturação como um processo pelo qual o neonato aprende a tornar-se num Iatmul, num Ifaluk, num Ifugao, etc., completamente enculturado – um processo pelo qual, segundo esta perspectiva, cada um destes três aprende a tornar-se radicalmente diferente dos outros. Embora num certo sentido esta tese seja também defendida pelo determinismo cultural genérico, este último vê a enculturação como sendo primeiro e antes de mais um processo de humaniza-

ção, um processo pelo qual o neonato, ao tornar-se latmul, Ifaluk, ou Ifugao, se transforma também de um mamífero num ser humano

Isto não é o mesmo que negar, por um lado, que ao tornar-se enculturado o ser humano já não é mamífero – muito do conteúdo deste artigo pretende argumentar precisamente o contrário. Nem é o mesmo que negar, por outro lado, que um ser humano latmul seja diferente em muitos aspectos de um ser humano Ifaluk – os seres humanos tornam-se diferentes em diferentes contornos e formas culturais. Pelo contrário, o que se pretende é afirmar (chamando a atenção para o segundo ponto) é que, dado que a cultura é o que nos torna humanos, e dado que um latmul, um Ifaluk e um Ifugao são igualmente humanos, a estrutura profunda de similitudes nas suas culturas (e em todas as outras culturas) compreende um conjunto de padrões culturais universais que, em interacção com uma herança biológica comum e com características comuns de interacção social, cria uma mente humana genérica. O que se pretende afirmar, em suma, é que apesar da estrutura superficial de diferenças nas suas culturas – e talvez igualmente nas suas estruturas profundas – as mentes do Itamul, do Ifaluk e do Ifugao (e as de toda a gente) funcionam de acordo com os mesmos princípios («a unidade psíquica da humanidade»). Partindo de diferentes premissas e confrontando-se com problemas intelectuais diferentes, Chomsky e Lévi-Strauss – é claro, entre outros – propuseram contemporaneamente, e de uma forma notável, a tese da unidade psíquica.

No que diz respeito às emoções, a perspectiva e a estratégia do determinismo cultural genérico são muito diferentes do determinismo particularístico. Enquanto o primeiro conduz à procura de um conjunto de princípios universais que, na medida em que são derivados de características transculturais da mente humana, está por detrás das diferenças culturais manifestas na expressão de emoções, o último tipo vê essa procura como sendo fútil. Talvez o seja. Mas se a análise precedente da fúria Ilongote for válida, talvez não seja tão fútil assim.

O relativismo cultural normativo

É devido ao facto de, de acordo com a teoria do determinismo cultural particularista, as emoções e a identidade pessoal (e quase tudo) serem determina-

das pela cultura, e é devido ao facto de as culturas particulares serem marcadamente diferentes, que se pode concluir, de acordo com aquilo que poderá ser designado como «relativismo cultural descritivo», que as emoções e a identidade pessoal (e quase tudo) variam em função da variabilidade das culturas. Em que medida essas variações culturais são susceptíveis de juízos referentes ao seu valor relativo, é uma questão que o relativismo cultural descritivo não pode tratar, e Rosaldo não lhe responde no artigo citado (Rosaldo, 1984)

Shweder, por outro lado, trata precisamente dessa questão, porque o seu ensaio (Schweder, 1984 e 1997) é uma defesa daquilo que poderemos designar «relativismo cultural normativo»; o segundo pólo é a teoria clássica do relativismo cultural. Na medida em que, de acordo com este pólo, não existem padrões transculturais pelos quais as proposições variáveis das culturas particulares possam ser validamente avaliadas, não há forma pela qual o seu valor relativo possa ser julgado. (Uma distinção semelhante entre estas duas espécies de relativismo é feita por Swartz e Jordan, 1976: 70-2.)

Shweder, contudo, amplia e estreita esta pretensão. Estreita-a, reduzindo-a a um subconjunto de proposições culturais, a que ele chama «quadros culturais». Amplia-a para incluir tanto a explicação como a avaliação. Isto é, ele também pretende (por razões que adiante serão elucidadas) que não existem teorias transculturais através das quais os quadros culturais possam ser validamente explicados.

Os «quadros culturais», como já indiquei, consistem nesse subconjunto de proposições culturais que não são susceptíveis nem de confirmação nem de infirmação. Não podem ser confirmados ou infirmados segundo Shweder, porque são (1) *arbitrários*, não sendo fundados nem na lógica nem na experiência, e (2) sendo arbitrários não são nem racionais nem irracionais, mas *não racionais*. Estas características dos quadros culturais têm duas implicações relativas à sua explicação e avaliação. No que se refere à primeira, os quadros culturais «estão para além da avaliação lógica e científica», pelo que a única coisa que a maioria dos antropólogos pode esperar fazer é «documentar» as diferenças entre os quadros culturais das diferentes culturas e explicar as «regras internas de coerência» daqueles que fazem parte da mesma cultura. No que se refere à avaliação, «não há padrões dignos de apreço universal ditando aquilo que se deve pensar ou como agir», pelo que os quadros alternativos não são

nem «melhores» nem «piores», mas apenas «diferentes». Em suma, «o cerne (da sua posição) é a defesa da co-igualdade de 'quadros' de compreensão fundamentalmente diferentes» (ibid.)

Finalmente, os quadros culturais de diferentes culturas não são apenas «fundamentalmente diferentes», mas também «irreconciliáveis» (ibid.); e porque não existem «estruturas profundas» por detrás do seu conteúdo superficial, quanto mais nos centrarmos no conteúdo superficial, menos comum é a cultura do homem» (ibid.) Assim, por isso, os quadros culturais não reflectem, antes constroem a realidade; não há uma só realidade – pelo menos uma que possa ser alguma vez conhecida; existem apenas «diversas realidades»

Embora neste argumento haja muita coisa com a qual eu concordo, creio que isso está quer sobrevalorizado quer subvalorizado. Especificamente, creio eu, por um lado, que as proposições culturais são menos arbitrárias e, por outro lado, que elas são mais irracionais do que o relativismo cultural normativo pretende. Sendo esse o caso, creio que as culturas são susceptíveis de um maior grau de explicação e avaliação comparativa do que aquilo que a visão relativista permite. Começarei com o grau de arbitrariedade das proposições culturais

Na minha perspectiva, o relativismo cultural sobrevaloriza a arbitrariedade das proposições culturais, porque, apesar da sua indubitável variabilidade, o seu leque não é assim *tão* variável. Para qualquer domínio cultural, e para qualquer amostra de culturas, a diversidade das proposições culturais é muito mais pequena do que o número de culturas compreendidas nessa amostra; e a diversidade torna-se menor mesmo quando observamos que até ao nível do conteúdo superficial – para já não falar da estrutura profunda, que Schweder rejeita – a diversidade pode ser radicalmente reduzida a, e mesmo adequadamente descrita por, um pequeno número de tipos

Embora as proposições culturais (incluindo os sistemas culturais de classificação) possam ser arbitrárias, não são *tão* arbitrários assim. Schweder está certo, é claro, quando diz que «logicamente, qualquer classificação é possível». Mas ele próprio aduz um importante constrangimento quando observa que qualquer classificação real é uma função de «algum propósito especial do homem». Dada esta relação entre «propósito» e classificação (e até omitindo os propósitos inconscientes), o facto de no nosso sistema de parentesco os irmãos

dos pais e os maridos das irmãs dos pais serem classificados como «tio» não faz, como Shweder pretende, dessa classificação desses tipos de parentes «arbitrária». De facto, ao descobrirem os seus princípios classificatórios, Kroeber (1909) e outros foram capazes de elucidar a lógica não só da putativa não-racionalidade e classificação arbitrária desses tipos de parentesco, mas também dos sistemas classificatórios no todo no qual estão inseridos. Mais, ao demonstrar as relações sistemáticas entre sistemas de parentesco e um pequeno conjunto de determinantes ecológicos, políticos, económicos e outros, Murdock (1949) e outros foram capazes de *explicar* causalmente a distribuição desses tipos

Para o comprovar teríamos de descobrir um sistema no qual não só os maridos das irmãs dos pais, mas também as esposas dos irmãos dos pais fossem também classificados como irmãos dos pais para que fosse assumido claramente como «arbitrário». Mas não há necessidade de chegar a tal extremo de exemplos contrafactuais para esclarecer o meu simples ponto de vista segundo o qual, dado que o leque da variabilidade cultural não é ilimitado, muitas classificações culturais são apenas aparentemente não-rationais

Isto ainda nos deixa, é claro, um amplo número de proposições culturais que são inquestionavelmente não-rationais: não estão fundadas nem na lógica nem na evidência. O facto de serem, por isso, arbitrárias (evitando assim a rede de explicação causal) talvez seja verdade para algumas delas. Pretender, contudo, que isso é verdade para todas elas é subestimar outros possíveis determinantes das proposições culturais

Contudo, a começar pelo seu título e persistindo como um tema dominante ao longo do artigo, Shweder argumenta que «há mais coisas no pensamento para além da razão e evidência», incluindo «a cultura, o arbitrário, o simbólico, o expressivo, o semiótico»; ele não menciona a parte emocional desse «mais», nem trata explicitamente das emoções na sua discussão. Se, contudo, nos centramos nessa parte emocional, então, embora muitas proposições culturais possam não ser determinadas pela lógica ou evidência, pode acontecer não serem arbitrárias, na medida em que podem ser determinadas pela emoção. Nesse caso – pelo menos em princípio – não iludem a rede da explicação científica, se por «explicação» se entender a descoberta de relações sistemáticas ou regularidades entre as proposições culturais e as condições não culturais que possam ser responsáveis por variações entre culturas

Mesmo que os relativistas concedessem que algumas proposições culturais podem estar fundadas em necessidades emocionais, poderão argumentar que elas são não obstante arbitrárias precisamente porque parece não haver nenhuma relação sistemática ou previsível entre essas proposições e os seus putativos determinantes emocionais. As proposições relativas aos tabus alimentares e à feitiçaria, para referir apenas dois exemplos, são muitas vezes assumidas como possuindo determinantes emocionais, e mesmo assim não existe uma razão óbvia para que seja esse o caso, nem há quaisquer emoções previsíveis às quais estejam ligadas.

Esta resposta é bem fundada se se considerar exclusivamente os significados públicos e conscientes *das* proposições culturais. Se, contudo, considerarmos os significados cognitivos que elas possuem *para* os actores sociais – especialmente os seus significados inconscientes – acontece muitas vezes que os seus determinantes podem ser descobertos, porque (como as determinantes emocionais dos sonhos) elas estão muito frequentemente relacionados com os significados inconscientes que possuem para os actores sociais.

Esta conclusão baseia-se em duas suposições. Primeira, em alguns casos pelo menos, os significados conscientes das proposições culturais (como o conteúdo manifesto dos sonhos) são significados da «estrutura superficial», e os seus significados inconscientes (como o conteúdo latente dos sonhos) são significados da «estrutura profunda». Segunda, os significados referidos em último lugar são inconscientes porque a sua presença consciente (como a consciência do conteúdo latente dos sonhos) provoca ansiedade, vergonha, culpa, etc. Estas suposições dos determinantes emocionais das proposições culturais só podem ser descobertas investigando os possíveis significados da sua estrutura profunda. Até essas investigações serem levadas a cabo relativamente, por exemplo, às proposições referentes aos tabus alimentares, feitiçaria e outras, não podemos assumir *a priori* que elas são arbitrárias mesmo quando o parecem ser no que concerne aos seus significados conscientes.

Esta tese também se aplica a classificações aparentemente arbitrárias e inexplicáveis. Classes cujos membros não parecem partilhar quaisquer características podem não obstante surgir como logicamente classificadas quando as suas similitudes inconscientemente percebidas são descobertas. Nesse caso pensa-se vulgarmente que a pertença a uma classe se baseia nos mesmos prin-

cípios lógicos pelos quais os tropos são constituídos, particularmente o tipo de tropo referido como sinédoque. Por exemplo, uma das razões pela qual, na sua «transferência maternal», um paciente psicanalítico classificou o seu terapeuta como sua mãe é que (a nosso ver) a «alimentação» vital que o terapeuta lhe fornecia sob a forma de palavras era uma representação simbólica inconsciente da alimentação que, enquanto criança, ele havia recebido de sua mãe sob a forma de leite. A utilização de características inconscientes como base para classificações aparentemente bizarras aplica-se não só à classificação privada, mas também à classificação cultural.

Ao centramo-nos na relação entre emoção e cultura, podemos descobrir não só que muitas proposições culturais (porque não são arbitrárias) são susceptíveis de explicação científica, mas também que quadros culturais alternativos são susceptíveis de serem julgados como «melhores» ou «piores». E isso acontece porque as proposições culturais podem não só ter antecedentes emocionais, como no caso do exemplo anterior, mas também consequências emocionais. Se essas consequências forem ignoradas, então, «em termos de adequação comparativa», pode acontecer, para retomar o exemplo de Shweder, que o único juízo que pode ser feito, como entre aqueles que sentem empatia para com os arménios famintos e aqueles que cortam a cabeça aos seus vizinhos, é que eles são «obviamente diferentes». Muitos dos caçadores de cabeças acerca dos quais li – e aqueles que eu conheci – não partilham, contudo, esta visão, não porque partilhem o quadro cultural ocidental segundo o qual dar vida é melhor do que a tirar, mas porque nas sociedades de caçadores de cabeças o *caçador* é também o *caçado*, uma situação que o deixa num estado – actual ou potencial – de terror.

Alguns relativistas poderiam retorquir que as consequências emocionais de ideias e acções não-rationais não podem constituir a medida para a «adequação comparativa», porque, tanto como a avaliação das emoções, a avaliação da realidade é culturalmente relativa; os caçadores de cabeças, ao contrário dos americanos, podem preferir viver no terror. Uma reacção deste tipo, contudo, constituiria um desacordo empírico, que, presumivelmente, poderia ser resolvido através da recolha de dados relevantes.

Ao não focar mais explicitamente a relação entre emoção e cultura, Shweder, a meu ver, não só *sobrevaloriza* o carácter arbitrário da cultura, mas também

subvaloriza a sua irracionalidade. Para Shweder o «irracional» é confinado aos erros do pensar ou do pensamento⁴ (o verbo). Mas as proposições culturais, enquanto são ideias ou pensamentos⁵ (o nome) *tradicionais*, são adquiridos por actores sociais a partir da herança cultural do seu grupo, não como produto do seu próprio pensamento (o verbo). Na medida em que, portanto, ignoram o critério de Shweder para avaliar a «irracionalidade», por um passe de magia, muitas proposições culturais tornam-se «não-rationais» – nem racionais nem irracionais. Na medida em que, contudo, a interiorização das proposições culturais é motivada pelo desejo de satisfazer necessidades emocionais, muitas daquelas que são interiorizadas no mais alto dos três níveis de saliência cognitiva anteriormente referidos são mais plausivelmente «irracionais» do que «não-rationais». Estou a referir-me ao subconjunto de proposições emocionalmente motivadas que são *emocionalmente movidas* e por isso obsessivas e «mágicas». Para melhor compreender esta perspectiva, permitam-nos que descrevamos as características dos pensamentos «obsessivos» e «mágicos», começando pelos primeiros.

Uma ideia ou pensamento obsessivo é um pensamento absorvente, que, tipicamente, é movido por uma poderosa necessidade emocional de impedir um pensamento inconsciente, que havia substituído, de entrar na consciência, porque o último provoca uma emoção incontrolável, proibida ou dolorosa, tal como a lascívia, o ódio, ou a culpa, respectivamente. Em suma, um pensamento obsessivo é uma defesa contra uma ansiedade poderosa e potencialmente esmagadora. A razão pela qual se chama a pensamentos deste tipo, quer sejam constituídos privada ou culturalmente, «irracionais» é que eles são impenetráveis à razão ou à evidência. Quando confrontados com a inconsistência lógica da sua assunção, ou com a não confirmação da evidência em relação a eles, aqueles que assumem este tipo de pensamentos resistem a qualquer mudança – para que a ansiedade de que eles se estão a defender não possa irromper na consciência. Ofuscados por estes pensamentos, não se podem livrar deles. Embora a psiquiatria clínica seja um armazém de pensamentos (incluindo as proposições culturais) deste tipo, ilustremo-los através de um exemplo extraído do armazém da etnografia

⁴ NT: no original *thought*

⁵ NT: no original *thoughts*

Considere-se, por exemplo, a amplamente prevalecente proposição cultural segundo a qual várias formas de infortúnio são causadas por feitiçaria. Enquanto proposição – mas não necessariamente enquanto crença interiorizada – este parece ser um bom exemplo de um quadro cultural. De facto, quando localizada em sociedades pré-científicas, poder-se-ia chamá-la proposição «racional», mesmo que, de uma perspectiva científica moderna, seja falsa. Nas primeiras sociedades, uma proposição deste tipo é validamente deduzida a partir de uma visão do mundo culturalmente constituída; é indutivamente apoiada por uma grande quantidade de evidências empíricas; é comparável a qualquer conhecimento científico disponível nessas sociedades; e é consistente com todas as outras proposições culturais dessas sociedades. Em suma, é uma proposição que nas sociedades pré-científicas não se baseia num raciocínio dedutivo ou indutivo falacioso, não viola a lei da contradição e – dado o seu conhecimento científico – não é empiricamente absurda.

Seja racional ou irracional, contudo, se os actores sociais, movidos por imperiosas necessidades emocionais, desenvolvem uma preocupação obsessiva com a feitiçaria – como aconteceu, por exemplo, na Europa durante os séculos dezasseis e dezassete e na Nova Inglaterra no século dezassete – as suas proposições de feitiçaria não poderiam ser designadas nem não-rationais, e muito menos racionais, mas irracionais. Ao tornarem-se obsessivas, já não se trata apenas de uma entre as muitas proposições culturais que são ensinadas aos actores sociais e às quais eles dão o seu assentimento. Ao contrário, ao serem emocionalmente movidos, os actores não são livres – apesar da evidência, da lógica, ou da razão – de as ignorar.

O mesmo poderá ser verdade não só para proposições culturais dramáticas como as relativas à feitiçaria, mas também para aquelas triviais relativas às preferências alimentares. Basta observar, por exemplo, a preocupação obsessiva de alguns muçulmanos, judeus ou hindus ortodoxos com os seus respectivos tabus alimentares para que algumas preferências alimentares, pelo menos, dificilmente possam ser caracterizadas como sendo meramente não-rationais. O facto de serem, antes, irracionais é evidenciado pela aguda ansiedade que os actores sofrem com a perspectiva, já para não falar do acto, de os violar.

O facto de em ambos os casos não haver claramente alguma coisa nos significados (conscientes) destas proposições que possa explicar – ou nos permita

predizer – porque é que eles deveriam ser emocionalmente movidos, e dessa forma obsessivos, sugere que a explicação reside nos significados (inconscientes) que eles possuem *para* os actores sociais. O desvelar desses significados, é claro, exige uma investigação separada para cada um desses quadros, caso a caso, no seu contexto etnográfico.

Os quadros culturais emocionalmente movidos são por vezes não só obsessivos, mas também mágicos, e por isso ainda mais irracionais. Um pensamento «mágico», tal como aqui o utilizo, baseia-se numa deficiência da «prova da realidade», isto é, da capacidade de distinguir acontecimentos mentais que ocorrem no mundo interior (a mente) dos acontecimentos físicos que acontecem no mundo exterior. Através desta definição, se uma proposição cultural afirma que o céu é povoado por sete deuses, cada um com sete cabeças, não se baseia em qualquer deficiência da prova da realidade. Nem se poderia propriamente dizer que ela se baseia numa tal deficiência mesmo se, conduzidos por fortes necessidades emocionais, os actores sociais fantasiassem um céu daquele género. Se, contudo, construíssem essa fantasia – uma imagem nas suas mentes – como uma percepção de um céu desse teor, então, tendo-se tornado a fantasia numa alucinação, a proposição seria dessa forma baseada numa deficiência da prova da realidade e seria «irracional».

Em suma, dizer que um pensamento «mágico» se baseia numa deficiência da prova da realidade é o mesmo que dizer que se trata de um pensamento no qual a realidade interior é tomada pela realidade exterior, que os impulsos provenientes do mundo interior são confundidos com estímulos do mundo exterior, que uma representação mental de um objecto ou acontecimento é confundida com o objecto ou acontecimento que ela representa, etc. Se, então, devido ao facto de serem movidas emocionalmente, as proposições culturais se baseiam numa deficiência da prova da realidade, elas são claramente irracionais na medida em que se baseiam na mais primitiva forma de erro. (Para uma perspectiva semelhante da relação entre a cultura e o irracional, ver Devereux, 1980: Capítulo 1.)

Para termos um exemplo real, e não hipotético, da relação entre quadros culturais e pensamento mágico, retomemos novamente a feitiçaria. A partir do quadro cultural segundo o qual o infortúnio é causado por feiticeiras, não só os actores sociais adquirem uma crença na existência de um tal tipo de seres

humanos malévolos, mas também formam representações mentais compostas deles, que (mais ou menos) correspondem à representação colectiva das feiticeiras. As suas representações mentais das feiticeiras podem ser chamadas fantasias – uma fantasia culturalmente constituída – e, desde que sejam apenas isso, não reflectem nenhuma deficiência da prova da realidade. Se, contudo, movido por conflitos emocionais, um actor acredita que uma pessoa específica, *X*, é uma feiticeira e que *X* o está a enfeitiçar, a sua crença é caracterizada pelo pensamento mágico, porque a fantasia é agora tomada pela realidade.

Tome-se, por exemplo, o enfermo cidadão burmês, o senhor G, que me disse que tinha sido atacado por uma feiticeira cujo espírito ou alma o tinha possuído e que a feiticeira era na realidade a sua mulher. Esta crença, a meu ver, baseava-se num complexo conjunto de pensamentos mágicos e obsessivos. Furioso com os repetidos e flagrantes adultérios da sua mulher, mas incapaz de lidar com a sua fúria, o senhor G projectou-a na sua mulher, construindo dessa forma uma representação mental dela maléfica e punitiva. Ao identificar esta representação mental da sua mulher com a sua representação mental de feiticeiras, ele acabou por perceber a sua mulher como uma feiticeira. Isto é, modificou a sua representação mental da mulher para corresponder à de uma feiticeira, embora ela de facto não o fosse.

Mas se isto não foi suficientemente irracional, considere-se então que a sua crença de que a sua mulher, agora uma feiticeira que o possuiu, era baseada numa ainda maior deficiência da prova da realidade. É que a sensação de o seu corpo ter sido invadido por ela poderia apenas ser baseada na sua reificação da sua representação mental da feiticeira, tomando-a então pela própria feiticeira. Enquanto reificação, a sua representação mental já não era experimentada por ele como sendo uma imagem que ele «localizou» na sua mente; ao contrário, ele experienciou-a como sendo a sua própria esposa (mais precisamente, como o seu espírito ou alma), que ele acabou por «localizar» no seu corpo.

Embora as crenças em feitiçaria, enquanto tal, possam ser não-rationais, se – na medida em que são movidos emocionalmente – são baseadas, ou acontecem, através de uma deficiência da prova da realidade, são claramente irracionais. O relativismo rejeita esta visão na base, como será recordado, de que sendo a cultura a construir a realidade não há outra realidade que possa ser usada para as julgar. Assim, não há critério «digno de apreço universal» pelo

qual essas crenças e outras que sejam logicamente consistentes com elas possam ser julgadas numa escala de racionalidade. E é aqui que se levanta a questão. Embora a crença do senhor G de que estava possuído por uma feiticeira seja totalmente consistente com o quadro cultural burmês de feitiçaria, e embora os seus concidadãos, portanto, partilhassem a sua crença de que se encontrava possuído, na minha perspectiva não era menos irracional do que se a mesma fosse inconsistente em relação ao referido quadro. É que em ambos os casos uma crença deste tipo baseia-se numa alucinação – ou numa confusão da fantasia com a realidade – no sentido em que estes termos têm sido aqui definidos.

Em suma, ao ignorar – quer por princípio quer por negligência – a motivação emocional para a interiorização de proposições culturais, o relativismo cultural normativo subestima o grau de irracionalidade das proposições culturais ao construir muitas delas como não-rationais – como quadros culturais –, quando (como tentei demonstrar) elas são mais propriamente construídas como irracionais. Assim, através dos dois critérios que sugeri para avaliação da irracionalidade – poderá haver outros –, podemos concluir esta secção adiantando as seguintes conclusões – anti-relativistas. (1) As proposições culturais alternativas que constituem diferentes sistemas culturais podem ser comparadas numa escala de racionalidade. (2) Nessa escala, muitas dessas proposições são quadros culturais – não racionais – e são por isso meramente «diferentes» entre si. (3) Muitas proposições culturais que são aparentemente não-rationais, e são como tal vistas pelos relativistas culturais, podem ser avaliadas por esta escala como irracionais, e podem por isso ser julgadas quer como «melhores» ou «piores» do que as suas alternativas entre as culturas. (4) Se todos os sistemas culturais diferem na medida em que compreendem proposições irracionais, através deste tipo de escala os sistemas culturais podem ser similarmente julgados como «melhores» ou «piores».

Notas finais

Gostaria de terminar com algumas observações pessoais. Assim, examinei o determinismo cultural particularista e o relativismo cultural normativo apenas

em termos teóricos. Mas as teorias também têm consequências, e estas teorias têm algumas consequências (amplamente não pretendidas) que eu – dados os meus valores – considero infelizes. Porque os valores, quer sejam pessoalmente construídos quer sejam culturalmente constituídos, podem ser quadros, poderá ser pretensioso pretender que os valores nos quais este juízo se baseia estão fundados na lógica ou na evidência ou que estão livres de determinantes emocionais. Porque o contrário será provavelmente o que acontece, refiro estas notas como «observações pessoais».

Shweder, de uma forma perfeitamente correcta a meu ver, coloca o relativismo cultural (normativo) no movimento «romântico», um movimento que acaba por dar um alto valor ao não-razional. Assim, o relativismo cultural (normativo) não só defende a «co-igualdade de 'quadros' de compreensão fundamentalmente diferentes», mas também, consistentemente com a sua herança intelectual, os celebra precisamente porque eles são não-razionais. Shweder diz isto muito claramente. Ele exorta-nos: não procurem o místico, o transcendental ou o arbitrário; e fá-lo mesmo considerando que o «arbitrário» na sua discussão contempla, por um lado, as diferenças entre um tipo de classificação de parentesco e outros, e, por outro lado, a diferença entre cortar cabeças e alimentar famélicos arménios.

Assim, creio que neste ponto já deve ser abundantemente claro que concordo perfeitamente com as perspectivas idênticas de Shweder segundo as quais «há mais coisas no pensamento para além da razão e da evidência» e que a razão surge numa pequena dimensão. Mas é precisamente por isso, e porque (a meu ver) as suas alternativas são não só o não-razional e o irracional logicamente falacioso, mas também o irracional movido emocionalmente, que eu acredito que é a razão e aqueles aspectos da cultura que nela se baseiam que devem ser celebrados. Para ser concreto, não é só porque o irracional movido emocionalmente conduz a acusações de feitiçaria, aos tabus alimentares e ao corte de cabeças, mas também porque tal conduz à destruição de registos de investigação e de laboratórios científicos – e eu estou a referir-me não só aos exércitos árabes que saquearam Alexandria em 640, mas também aos estudantes que saquearam as Universidades de Columbia, Cornell e Wisconsin, nos anos 1960 – é que eu duvido da celebração do místico, do transcendental e do arbitrário. Em suma, é porque a razão surge numa pequena dimensão que eu

prefiro – como Freud disse ao expressar o objectivo da terapêutica psicanalítica – «onde está o id, deverá estar o ego»

Da mesma forma, é porque o irracional movido emocionalmente não tem limites ou – para ser mais moderado – porque o seu caso limite é Auschwitz, é que eu acredito que *há* padrões «dignos de apreço universal» através dos quais os quadros culturais podem ser avaliados. Será o caso, é claro, apenas se se puder estabelecer concordância acerca desses padrões – para referir as metáforas freudianas para as diferentes partes da mente – serem padrões não do «id», mas do «ego» auto-reflexivo. Assumindo o consenso acerca desse aspecto, então, dado que a preferência pela caçada de cabeças em detrimento do alimentar arménios famintos se baseia nos padrões do primeiro, ao passo que o contrário se basearia nos do último, a preferência deste último pode então ser julgada como sendo superior à preferência do primeiro.

Sendo assim, nem todos os actores sociais possuem egos auto-reflexivos. Mas ao assumir-se que a auto-reflexão é uma característica pelo menos de filósofos e de santos, e que todas as sociedades, incluindo – como Radin observou – as sociedades primitivas, possuem os seus filósofos (e provavelmente santos também), a preferência por alimentar arménios famintos em detrimento do cortar de cabeças baseia-se num padrão que, penso eu, é universal pelo menos para os membros reflexivos de todas as sociedades.

Se, contudo, acontecesse que em algumas sociedades de caçadores de cabeças – os Ilongotes, por exemplo – mesmo os filósofos julgassem a caça de cabeças preferível ao alimentar, por exemplo, Ifugaos famintos, nesse caso eu argumentaria que o juízo contrário de Buda e Cristo, de Isaías e Lao Tsé, de Sócrates e Gandhi é merecedor de maior respeito. A razão é que, diria eu, os filósofos Ilongotes não estariam aptos para aplicar a esta questão os padrões dos seus egos auto-reflexivos devido a constrangimentos emocionais.

Dado os meus valores, o determinismo cultural particularista e o relativismo cultural normativo têm uma segunda consequência que eu considero bastante infeliz. Como essas teorias foram aos poucos dominando o pensamento antropológico, a visão da antropologia como o «estudo do homem» foi gradualmente erodida e substituída pela visão da antropologia como o «estudo dos homens».

Esta última visão, que representa um afastamento de uma tentativa de descobrir regularidades entre as culturas e de formular teorias que possam explicá-

-las, desafia o estatuto da antropologia como uma «ciência» (como eu antes caracterizei este termo), porque vê cada cultura (pelo menos no que diz respeito aos seus quadros culturais) como uma espécie de mónada cultural leibniziana. A diversidade das culturas, na perspectiva desta nova visão, representa precisamente uma Babel de vozes, cada uma delas expressando um conjunto de ideias arbitrárias codificadas num conjunto de símbolos arbitrários. A não comensurabilidade dos quadros culturais torna-os incompreensíveis para cada um deles, e recalitrantes em relação à explicação científica, e o seu poder – como o da voz de Deus na Criação – é suficiente para construir a própria realidade.

O resultado desta visão é bem conhecido. Embora a antropologia tenha feito muitos progressos no registo meticuloso e no relato acerca das ideias e instituições de culturas particulares, fez muito poucos progressos no relatar das suas descobertas acerca do desenvolvimento de uma teoria da cultura. Esta última empresa, estamos constantemente a ouvi-lo, é afastada por princípio pela proclamada incomensurabilidade das culturas. Assim, não poderemos ter uma teoria intercultural dos tabus do incesto, por exemplo, porque o «incesto» possui diferentes significados em diferentes culturas; não poderemos ter uma teoria intercultural da religião, porque «religião» significa coisas muito diferentes em diferentes culturas, e por aí adiante.

Esta perspectiva, na minha opinião, é muito infeliz e tem potencialidades para se tornar ainda mais infeliz. É que, como as premissas desta nova visão estão a ganhar vigor, poderá ser contestado – como aliás alguns já o fizeram – que uma, ou mais, das seguintes conclusões pode ser derivada daquelas premissas. (1) Os antropólogos não podem descrever adequadamente, e muito menos explicar, qualquer cultura diferente da sua. (2) Para qualquer cultura ser adequadamente descrita e compreendida, tem de ser investigada por um antropólogo que tenha sido ele próprio enculturado nela. (3) Para este último lidar com as ideias e instituições dessa cultura, estas têm de ser relatadas na linguagem nativa, pois não há forma adequada de dar conta do sistema conceptual de uma cultura com os conceitos de outra – nem sequer os da ciência (antropológica), que é apenas outro sistema conceptual culturalmente fixado (Occidental). Toda a ciência é etnociência.

Um cenário deste tipo pode ser a *reductio ad absurdum* da nova visão da

cultura mais do que o seu delineamento lógico. Contudo, já o vimos em acção (por vezes com o encorajamento de antropólogos) sob outra forma em algumas universidades americanas. Assim, há alguns programas de estudos étnicos e de mulheres que pretendem que só as etnias são qualificadas para ensinar nos primeiros e as mulheres nos segundos. Dada a nova visão de cultura, por que é que a mesma lógica não deverá ser aplicada ao ensino da filosofia de Confúcio, do Velho Testamento ou da Revolução Francesa?

Contudo, mesmo que o referido cenário seja apenas a *reductio* da nova visão de cultura, e enquanto uma sua potencial consequência, eu espero que a presente ascendência do determinismo cultural particularista e do relativismo cultural normativo possa ser sujeita a um contínuo e questionante escrutínio.

Nota

Embora continuemos a discordar acerca de algumas questões-chave, este capítulo beneficiou das sugestões e comentários de Roy d'Andrade, Richard Shweder, Marc Swartz e Donald Tuzin.

Referências:

- D'ANDRADE, Roy G. (1984) «Cultural Meaning Systems» in Richard A. Shweder e Robert A. LeVine (orgs.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge: Cambridge University Press.
- DEVEREUX, George (1980) *Basic Problems of Ethnopsychiatry*, Chicago: University of Chicago Press.
- KROEBER, A. I. (1909) «Classificatory Systems of Relationship», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 39, 77-85.
- MURDOCK, G. Peter (1949) *Social Structure*, Nova Iorque: Macmillan.
- ROSALDO, Renato (1980) *Ilongot Headbunting*, Stanford Califórnia: Stanford University Press.
- ROSALDO, M. Z. (1984) «Toward an Anthropology of Self and Feeling» in Richard A. Shweder e Robert A. LeVine (orgs.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge: Cambridge University Press.

- SAUSSURE, Ferdinand de (1966) *Course in General Linguistics*, Nova Iorque: McGraw-Hill
- SHWEDER, Richard A (1984) 'Anthropology's Romantic Rebellion Against the Enlightenment, or There's More to Thinking than Reason and Evidence' in Richard A Shweder e Robert A Levine (orgs.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge: Cambridge University Press
- SHWEDER, Richard A (1997) 'A Rebelião Romântica da Antropologia Contra o Iluminismo, ou de Como Há Mais Coisas no Pensamento para Além da Razão e da Evidência' in *Educação, Sociedade e Culturas*, 8, 135-188, Porto: Edições Afrontamento
- SHWEDER, Richard A e LEVINE, Robert A (orgs) (1984) *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge: Cambridge University Press
- SPIRO, Melford E (1950) 'Culture and Personality: the Natural History of a False Dichotomy', *Psychiatry*, 13, 9-204
- SPIRO, Melford E (1970) *Buddhism and Society: a Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes* Nova Iorque: Harper & Row
- SPIRO, Melford E (1982) 'Collective Representations and Mental Representations in Religious Symbol Systems' in Jacques Maquet (orgs), *On Symbols in Anthropology: Essays in Honor of Harry Hoijer*, Malibu Califórnia: Udena
- SWARTZ, Marc, J, e JORDAN, David K (1976) *Anthropology: Perspective in Humanity*, Nova Iorque: Wiley