

COLEÇÃO ANTROPOLOGIA



Ruth
Benedict

PADRÕES DE CULTURA



 EDITORA
VOZES

Ruth Benedict

Padrões de cultura

Tradução de Ricardo A. Rosenbusch

 EDITORA
VOZES

Petrópolis

Coleção Antropologia

- *As estruturas elementares do parentesco*
Claude Lévi-Strauss
- *Os ritos de passagem*
Arnold van Gennep
- *A mente do ser humano primitivo*
Franz Boas
- *Atrás dos fatos – Dois países, quatro décadas, um antropólogo*
Clifford Geertz
- *O mito, o ritual e o oral*
Jack Goody
- *A domesticação da mente selvagem*
Jack Goody
- *O saber local – Novos ensaios em antropologia interpretativa*
Clifford Geertz
- *Estrutura e função na sociedade primitiva*
A.R. Radcliffe-Brown
- *O processo ritual – Estrutura e antiestrutura*
Victor W. Turner
- *Sexo e repressão na sociedade selvagem*
Bronislaw Malinowski
- *Padrões de cultura*
Ruth Benedict
- *O Tempo e o Outro – Como a antropologia estabelece seu objeto*
Johannes Fabian
- *A Antropologia do Tempo*
Alfred Gell

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Benedict, Ruth, 1887-1948

Padrões de cultura / Ruth Benedict ; tradução de Ricardo A. Rosenbusch. – Petrópolis, RJ : Vozes, 2013. – (Coleção Antropologia)

Título original : Patterns of culture

Bibliografia

ISBN 978-85-326-4644-6 – Edição digital

1. Antropologia 2. Dobu, Ilha (Papua – Nova Guiné) – Vida social e costumes 3. Etnologia 4. Índios kwakiutl 5. Índios zuñi 6. Sociedades primitivas I. Título. II. Série.

13-05069

CDD-306

Índices para catálogo sistemático:

1. Antropologia cultural 306

1. Antropologia social 306

© 1934 by Ruth Benedict
© renovado em 1961 by Ruth Valentine

Título do original inglês: *Patterns of Culture*
Publicado por intermédio de Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company.

Direitos de publicação em língua portuguesa – Brasil:
2013, Editora Vozes Ltda.
Rua Frei Luís, 100
25689-900 Petrópolis, RJ
Internet: <http://www.vozes.com.br>
Brasil

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da editora.

Diretor editorial
Frei Antônio Moser

Editores
Aline dos Santos Carneiro
José Maria da Silva
Lídio Peretti
Marilac Loraine Oleniki

Secretário executivo
João Batista Kreuch

Editoração: Maria da Conceição B. de Sousa
Projeto gráfico: Sheilandre Desenv. Gráfico

Capa: Felipe Souza | Aspectos

Imagem da capa: Ilustração baseada em fotografia de Edward S. Curtis (1914). Dançarinos do povo Kwakiutl com máscaras Hamatsa.

ISBN 978-85-326-4644-6 (edição brasileira digital)

ISBN 978-0-618-69155-9 (edição norte-americana impressa)

Editado conforme o novo acordo ortográfico.

*No início, Deus deu a todas as pessoas
uma xícara de argila, e dessa xícara
elas beberam sua vida.*

Provérbio dos índios paiutes

Sumário

[Agradecimentos](#)

[Introdução](#)

[I A ciência do costume](#)

[II A diversidade de culturas](#)

[III A integração da cultura](#)

[IV Os pueblos do Novo México](#)

[V Dobu](#)

[VI A Costa Noroeste da América do Norte](#)

[VII A natureza da sociedade](#)

[VIII O indivíduo e o padrão de cultura](#)

[Referências](#)

[Índice](#)

[Textos de capa](#)

Agradecimentos

Os três povos primitivos descritos neste livro foram escolhidos porque o conhecimento a respeito deles é comparativamente completo e satisfatório e porque pude complementar as descrições já publicadas com muitas discussões com os etnólogos de campo que escreveram essas descrições e tiveram estreita convivência com essas tribos. Eu mesma passei vários verões com os *pueblos* de Zunhi e entre algumas das tribos vizinhas, das quais me vali para comparar com a cultura *pueblo*. Tenho uma grande dívida com a Dra. Ruth L. Bunzel, que aprendeu a língua zunhi e cujas descrições desta tribo e coletâneas de textos são os melhores estudos disponíveis sobre os *pueblos*. Para a descrição de Dobu, estou em dívida com o Dr. Reo F. Fortune por sua valiosa monografia *The Sorcerers of Dobu* e pelas muitas conversas agradabilíssimas. Para a Costa Noroeste da América do Norte, eu usei não só as publicações de textos e compilações detalhadas do Professor Franz Boas sobre a vida dos *kwakiutl* como também seu material ainda não publicado e seus comentários perspicazes sobre sua experiência de mais de quarenta anos nessa região.

Quanto às apresentações aqui feitas, a responsabilidade é exclusivamente minha e talvez eu tenha levado algumas interpretações além do que um ou outro dos pesquisadores de campo teria feito. Mas os capítulos foram lidos e cotejados com os fatos por estas autoridades nas tribos de que aqui trato e eu forneço referências a seus respectivos estudos detalhados para aqueles que desejarem consultar as exposições completas.

Quero agradecer às publicações originais por autorizarem a reimpressão de certos parágrafos dos seguintes artigos: "The Science of Custom", no *The Century Magazine*; "Configurations of Culture in North America", em *The American Anthropologist* e

“Anthropology and the Abnormal” em *The Journal of General Psychology*.

Agradeço também à E.P. Dutton and Company, editora de *Sorcerers of Dobu*.

Ruth Benedict

Nota

Os números ladeados de barra dupla indicam o final de página da versão impressa.

Introdução

Muitos enfoques novos dos problemas de antropologia social têm se desenvolvido ao longo deste século. O antigo método de construção de uma história da cultura humana baseada em pedacinhos de evidência, arrancados de seus contatos naturais e colhidos de todas as épocas e em todo canto do mundo, perdeu grande parte da sua influência. Seguiu-se um período de esforçadas tentativas de reconstrução de ligações históricas baseada em estudos de distribuição de características especiais e complementada por prova arqueológica. Áreas cada vez mais amplas foram consideradas deste ponto de vista. Tentou-se estabelecer conexões firmes entre diversas características culturais, e estas foram usadas para estabelecer conexões históricas mais amplas. A possibilidade de desenvolvimento independente de características culturais análogas, que é um postulado de uma história geral da cultura, tem sido negada ou relegada a um papel irrelevante. Tanto o método evolucionário quanto a análise de culturas locais independentes foram dedicados a desvendar as sequências de formas culturais. Ao passo que por meio do primeiro método se pretendia traçar um quadro unificado da história da cultura e da civilização, os adeptos do segundo – ao menos aqueles mais conservadores – viam cada cultura como uma unidade separada e como um problema histórico particular.

Sob a influência da análise intensiva de culturas, a indispensável coleta de fatos relacionados a formas culturais recebeu forte impulso. O material assim colhido fornecia-nos informação sobre a vida social, como se ela consistisse em categorias estritamente distintas, como vida econômica, tecnologia, arte, organização social, religião, e o elo unificante era difícil de achar. A posição do antropólogo assemelhava-se àquela satirizada por Goethe:

Wer will was Lebendig's erkennen und beschreiben, Sucht erst den Geist heraus zu treiben, Dann hat er die Teile in seiner Hand, Fehlt leider nur das

O trabalho com culturas vivas resultou num maior interesse na totalidade de cada cultura. Percebe-se cada vez mais que praticamente nenhum traço cultural pode ser compreendido se tomado fora de seu contexto geral. A tentativa de se //11// conceber uma cultura toda como se estivesse sob o controle de um único conjunto de condições não resolveu o problema. A abordagem puramente antropogeográfica, econômica ou de outra índole formalista parecia dar impressões distorcidas.

O desejo de entender o significado de uma cultura como uma totalidade nos leva a considerar descrições de comportamento padronizado apenas como um recurso que acarreta outros problemas. Devemos compreender o indivíduo vivendo na sua cultura e a cultura vivida por indivíduos. O interesse nestes problemas sociopsicológicos não é de modo algum oposto à abordagem histórica. Pelo contrário, ele revela processos dinâmicos que têm estado ativos em mudanças culturais e nos permite avaliar evidências obtidas na comparação detalhada de culturas vinculadas.

Devido ao caráter do material, o problema da vida cultural apresenta-se com frequência como o da inter-relação entre diversos aspectos da cultura. Em alguns casos, este estudo resulta numa melhor percepção da intensidade ou da falta de integração de uma cultura. Ele expõe claramente as formas de integração em distintos tipos de cultura que provam que as relações entre diferentes aspectos da cultura seguem padrões os mais diversos e não se prestam a generalizações proveitosas. Entretanto, raramente – e apenas indiretamente – ele conduz à compreensão da relação entre indivíduo e cultura.

Para isto é preciso penetrar fundo no gênio da cultura, um conhecimento das atitudes que controlam o comportamento individual e grupal. A Dra. Benedict chama o gênio da cultura de “configuração”. Neste livro, a autora apresenta-nos este problema e o exemplifica com os exemplos de três culturas, cada uma das quais é impregnada por uma ideia prevalente. Este enfoque difere da assim chamada abordagem funcional dos fenômenos sociais, uma

vez que se ocupa da descoberta das atitudes fundamentais e não das relações funcionais de todo elemento cultural. Não é histórico, exceto na medida em que a configuração geral limita os sentidos de mudança que permanecem sujeitos a ela enquanto perdura. Em comparação com as mudanças de conteúdo da cultura, a configuração tem com frequência uma notável permanência.

Como a autora ressalta, nem toda cultura se caracteriza por um atributo dominante, mas parece provável que, quanto mais profundo o nosso conhecimento dos impulsos culturais que impelem o comportamento do indivíduo, mais perceberemos a prevalência de certos controles da emoção, certos ideais de conduta que determinam o que consideramos atitudes anormais do ponto de vista da nossa civilização. Vê-se sob nova luz a relatividade do que se considera social ou antissocial, normal ou anormal.

Os casos extremos escolhidos pela autora expõem com clareza a importância do problema.

Franz Boas //12//

A ciência do costume

A antropologia é o estudo dos seres humanos como criaturas de sociedade. Ela concentra sua atenção nas características físicas, nas técnicas industriais, nas convenções e nos valores que distinguem uma comunidade de todas as outras que pertencem a uma tradição diferente.

O traço distintivo da antropologia entre as ciências sociais é que ela estuda seriamente outras sociedades além da nossa. Para seus fins, qualquer preceito social de acasalamento e reprodução é tão importante quanto o nosso, mesmo que seja o dos *dayak do mar*, e não tenha nenhuma relação histórica possível com a nossa civilização. Para o antropólogo, nossos costumes e os de uma tribo da Nova Guiné são dois arranjos sociais possíveis para lidar com um problema comum e, por ser um antropólogo, ele tem de evitar qualquer consideração maior em relação ao outro. Ele está interessado no comportamento humano não como uma determinada tradição – a nossa – o moldou, mas como tem sido moldado por quaisquer tradições. Está interessado na grande gama de costumes que encontramos em diversas culturas e seu propósito é compreender como estas culturas mudam e se diferenciam, as diferentes formas pelas quais elas se expressam e de que maneira os costumes dos povos funcionam na vida das pessoas que os compõem.

Ora, em geral o costume não tem sido considerado uma questão de grande importância. Achamos que o funcionamento de nossos cérebros é indubitavelmente digno de pesquisa, mas tendemos a pensar que costume é apenas comportamento da mais extrema banalidade. Na verdade, é exatamente o contrário. O costume tradicional, considerado no mundo todo, é um conjunto de comportamento detalhado mais assombroso do que aquele que

qualquer pessoa poderia gerar em ações individuais, por mais aberrantes que sejam. Contudo, este ainda é um aspecto um tanto trivial da questão. O fato de maior importância é o papel predominante que o costume desempenha na experiência e na crença, bem como a muito ampla variedade que ele pode apresentar.

Nenhum ser humano olha para o mundo com olhos puros, mas o vê modificado por um determinado conjunto de costumes, instituições e maneiras de pensar. Mesmo em suas sondagens filosóficas, ele não pode ir além destes estereótipos //13//; até seus conceitos do verdadeiro e do falso ainda terão como referência seus costumes tradicionais específicos. John Dewey disse com toda convicção que a proporção entre o papel desempenhado pelo costume na moldagem do comportamento do indivíduo e qualquer forma pela qual este possa afetar o costume tradicional equivale à existente entre o vocabulário total de seu idioma nativo e aquelas palavras da fala infantil que são incorporadas ao vernáculo da família. Quando estudamos seriamente ordens sociais que tiveram ocasião de se desenvolverem autonomamente, o número passa a ser tão só uma simples observação exata. A história de vida da pessoa é primeiro e acima de tudo uma adaptação aos padrões e critérios tradicionalmente transmitidos de uma geração para outra na sua comunidade. Desde o nascimento do indivíduo, os costumes da sociedade em que ele nasce moldam sua experiência e seu comportamento. Quando aprende a falar, ele é a pequena criatura de sua cultura, e quando se torna adulto e pode participar das atividades dela, os hábitos, as crenças e as impossibilidades dessa cultura são também os hábitos, as crenças e as impossibilidades dele. Toda criança que nascer no grupo desse indivíduo há de compartilhar tais hábitos, crenças e impossibilidades, e nenhuma criança nascida num grupo no lado oposto do mundo poderá adquirir sequer a milésima parte deles. Não há problema social que nos caiba compreender mais do que este do papel do costume. Enquanto não entendermos suas leis e variações, os principais fatos que complicam a vida humana continuarão ininteligíveis.

O estudo do costume só pode ser útil quando certas proposições preliminares são aceitas, mas algumas destas proposições têm sido

alvo de violenta oposição. Em primeiro lugar, seja qual for o estudo científico de que se trate, é preciso que não se dê preferência a nenhum dos aspectos que a pesquisa se propõe a abordar. Em todos os campos menos controversos, como o estudo dos cactos, dos cupins ou da natureza das nebulosas, o método de estudo necessário consiste em agrupar o material pertinente e atentar para todas as possíveis variações de formas e condições. Foi assim que aprendemos tudo o que sabemos sobre as leis da astronomia ou os hábitos dos insetos sociais, por exemplo. Só no estudo do homem em si é que as principais ciências sociais substituíram o estudo de uma variação local, que é a civilização ocidental. //14//

Por definição, a antropologia era impossível enquanto estas distinções entre nós e os primitivos, os bárbaros e os pagãos exerciam influência dominante sobre a mente das pessoas. Tivemos de chegar primeiro ao grau de sofisticação de não mais brandirmos a nossa crença contra a superstição do nosso vizinho. Foi preciso reconhecer que instituições baseadas nas mesmas premissas – no sobrenatural, digamos – têm de ser consideradas em conjunto, isto é, a nossa entre as demais.

Na primeira metade do século XIX, este postulado elementar da antropologia não podia ocorrer sequer à pessoa mais esclarecida da civilização ocidental. Ao longo de toda a sua história, o homem tem sustentado a sua excepcionalidade como um ponto de honra. Na época de Copérnico, esta afirmação de supremacia era tão abrangente que incluía até a Terra em que vivemos, e o século XIV recusou-se ferrenhamente a admitir que este planeta apenas ocupava um lugar no sistema solar. Nos tempos de Darwin, tendo concedido o sistema solar ao inimigo, o homem lutou com todas as armas à sua disposição pela singularidade da alma, um atributo incognoscível que Deus deu ao ser humano de modo a refutar a ascendência humana no mundo animal. Nenhuma falta de continuidade na alegação, nenhuma dúvida quanto à natureza desta “alma”, nem mesmo o fato de o século XIX não ter a mínima intenção de sustentar a sua irmandade com nenhum grupo de estranhos, nada disso refreou a extrema comoção que se alastrou diante da indignidade que a evolução sugeria em oposição à noção da singularidade do homem.

Podemos dar ambas as batalhas por vencidas – se não já, dentro em pouco. Mas a disputa apenas se inseriu numa outra frente. Hoje estamos dispostos a admitir que a rotação da Terra em torno do Sol ou a ascendência animal do homem têm quase nada a ver com a singularidade de nossas realizações humanas. Se por acaso habitamos um planeta entre uma miríade de sistemas solares, tanto maior a glória, e se a evolução liga todas as raças humanas incompatíveis ao animal, as diferenças demonstráveis entre nós e elas são tanto mais extremas e a singularidade das nossas instituições é tanto mais notável. Mas *nossas realizações, nossas instituições* são únicas; elas são de uma ordem diferente daquela de raças inferiores e devem ser protegidas a qualquer preço. É por isso que hoje, quer seja por imperialismo, preconceito racial ou comparação entre o cristianismo e o paganismo, nós ainda nos preocupamos com a singularidade, mas não a das instituições humanas do mundo como um todo, com as quais afinal ninguém se importou nunca, e sim das nossas instituições e realizações, da nossa civilização.

A civilização ocidental, em razão de circunstâncias históricas fortuitas, alastrou-se mais do que qualquer outro grupo local de que se tenha conhecimento até agora. Ela se padronizou na maior parte do mundo e, por consequência, nós acabamos por aceitar uma crença na uniformidade do comportamento humano que não teria surgido em outras circunstâncias. Às vezes, até povos muito primitivos percebem bem melhor do que nós o papel das feições culturais, e por boa razão. Eles têm tido experiência próxima de diferentes culturas. Eles viram sua religião, sua estrutura econômica, suas proibições matrimoniais cáirem diante das do homem branco. Eles abandonaram uma e aceitaram a outra, em muitos casos sem perceber, mas estão perfeitamente cientes de que há diversos arranjos de vida humana. Às vezes eles atribuem características dominantes do homem branco à sua competição comercial ou sua instituição de guerra, bem à maneira dos antropólogos. //15//

A experiência do homem branco tem sido diferente. Ele nunca viu um forasteiro, talvez, a menos que o forasteiro já tenha sido europeizado. Se tiver viajado, é bem provável que tenha ido mundo

afora sem sequer sair dos hotéis cosmopolitas. Pouco sabe sobre modos de vida diferentes do seu. A uniformidade de costumes, de pontos de vista que ele vê a se disseminar à sua volta parece suficientemente convincente e o impede de dar-se conta de que, afinal, ela é um acidente histórico. Ele aceita sem mais cerimônia a equivalência entre a natureza humana e seus próprios padrões culturais.

Todavia, a grande disseminação da civilização branca não é uma circunstância histórica isolada. O grupo polinésio espalhou-se, em tempos comparativamente recentes, de Ontong (Java) até a Ilha de Páscoa, do Havaí à Nova Zelândia, e as tribos de língua banto disseminaram-se do Saara até o sul da África. Mas em ambos os casos nós consideramos estes povos apenas como variações locais estendidas da espécie humana. A civilização ocidental teve todos os seus inventos em transporte e seus vastos arranjos comerciais a respaldarem a sua grande dispersão, sendo fácil compreender do ponto de vista histórico como isto aconteceu.

As consequências psicológicas desta disseminação da cultura branca foram sumamente desproporcionais às consequências materiais. Esta difusão cultural global poupou-nos – como povo algum tinha sido poupado antes – de ter de levar a sério as civilizações de outros povos; ela conferiu à nossa cultura uma maciça universalidade, pela qual há muito deixamos de ser responsáveis e que supomos necessária e inevitável. Interpretamos a nossa dependência da competição econômica em nossa civilização como prova de que essa é a motivação fundamental com que a natureza humana pode contar, bem como achamos que o comportamento das crianças pequenas, como moldado pela nossa civilização e registrado em clínicas infantis, é psicologia infantil ou o jeito de se comportar que o jovem animal humano está fadado a ter. Tanto faz se é questão da nossa ética ou da nossa organização familiar. O que sustentamos é a inevitabilidade de cada motivação familiar, sempre tentando identificar nossas formas locais de conduta com o comportamento ou nossos hábitos sociais com a natureza humana.

Hoje o homem moderno fez desta tese um dos pontos cruciais no seu pensamento e no seu comportamento prático, mas as fontes remontam ao que parece ser, por sua distribuição universal entre povos primitivos, uma das distinções humanas mais remotas, a diferença de classe entre “o meu próprio” grupo fechado e o de fora. Todas as tribos primitivas coincidem em reconhecer esta categoria dos forasteiros, aqueles que estão fora das disposições do código moral que se aplica dentro dos limites do povo de cada tribo e a quem se nega drasticamente um lugar no plano humano. Muitos nomes tribais de uso comum, como zunhi, dene, kiowa e os demais, são os nomes pelos quais esses povos primitivos se autodenominam e são apenas seus termos nativos para “os seres humanos”, //16// isto é, eles próprios. Fora do grupo fechado não há seres humanos. E isto se dá apesar de que, de um ponto de vista objetivo, toda tribo é rodeada por povos que compartilham suas artes e invenções materiais, em práticas complexas que se desenvolveram numa troca mútua de comportamentos entre um povo e outro.

O homem primitivo olhava para o mundo lá fora e não via a “humanidade” como um grupo nem tinha consciência de sua causa comum com a sua espécie. Desde o início, o homem foi um provinciano que se cercava de altas barreiras. Quer se tratasse de escolher uma esposa ou cortar cabeças, a primeira distinção importante era entre seu próprio grupo humano e aqueles além da paliçada. Seu grupo e todos os seus modos de comportamento eram únicos.

Portanto, quando o homem moderno faz distinção entre Povo Eleito e perigosos estrangeiros em grupos da sua mesma civilização cuja relação genética e cultural é tão estreita quanto a existente entre quaisquer tribos do sertão australiano, a sua atitude tem a justificação de uma extensa continuidade histórica precedente. Os pigmeus têm feito as mesmas reivindicações. É improvável que nos livresmos facilmente de um traço humano tão fundamental, mas podemos ao menos aprender a reconhecer a sua história e suas múltiplas manifestações recorrentes.

Uma destas manifestações é que costuma ser considerada básica e decorrente antes de emoções religiosas do que do provincianismo mais generalizado é a atitude que tem prevalecido universalmente na civilização ocidental enquanto a religião foi um ponto crucial nela. A distinção entre qualquer grupo fechado e povos de fora passa a ser, no que tange à religião, aquela entre os verdadeiros crentes e os gentios. Ao longo de milênios não houve pontos de encontro entre essas duas categorias. Nenhuma ideia ou instituição que vigorava numa delas era válida na outra. Pelo contrário, todas as instituições eram consideradas em termos opostos conforme pertencessem a uma ou outra das religiões, que com muita frequência eram só ligeiramente diferentes. De um lado, a questão era de Divina Verdade e do verdadeiro crente, de revelação e de Deus; do outro, tratava-se de erro mortal, de fábulas, dos malditos e de demônios. Era incogitável equiparar as condutas dos grupos opostos e, portanto, também não se cogitava compreender, com base em dados objetivamente estudados, a natureza deste importante traço humano que é a religião.

Nós sentimos justificada superioridade quando lemos uma descrição como esta da atitude religiosa corrente, uma vez que ao menos abandonamos esse disparate e aceitamos o estudo de religião comparada. Todavia, considerando o alcance que uma atitude similar teve em nossa civilização na forma de preconceitos raciais, por exemplo, é justificável que sejamos um pouco céticos quanto à nossa sofisticação na questão da religião. Será ela resultado do fato de termos superado a ingenuidade infantil ou simplesmente de que a religião já não é o campo onde se travam as batalhas importantes da vida moderna? Nas questões realmente //17// atuais da nossa civilização parecemos estar ainda longe de alcançar o grau de isenção que conseguimos no campo da religião.

Há outra circunstância pela qual o estúdio consciencioso do costume é uma disciplina tardia e abordada com pouco entusiasmo, em muitos casos, além de ser uma dificuldade cuja superação é mais árdua que a daquelas que acabamos de mencionar. O costume não chamava a atenção dos teóricos sociais porque era a própria essência do pensamento deles, era a lente sem a qual eles não podiam ver. Na exata proporção em que era fundamental, ele

tinha a sua existência fora do âmbito da atenção consciente. Não há nada místico nesta cegueira. Quando um estudante reúne o grande volume de dados necessário para um estudo dos créditos internacionais, do processo de aprendizagem ou do narcisismo como fator na psicose, é neste corpo de dados e mediante ele que o economista, o psicólogo ou o psiquiatra trabalha. Ele não leva em consideração a existência de outros arranjos sociais onde todos os fatores talvez estejam diferentemente dispostos. Isto é, ele não leva em consideração o condicionamento cultural. Para ele, o traço que está a estudar tem manifestações conhecidas e inevitáveis, e ele as projeta como absolutas porque elas são os únicos materiais de que dispõe para pensar. Ele identifica atitudes locais da década de 1930 com a natureza humana, e a descrição delas com economia ou psicologia.

Na prática, muitas vezes isso não importa. Nossos filhos têm de ser educados na nossa tradição pedagógica, e o estudo do processo de aprendizagem em nossas escolas é da maior importância. O mesmo tipo de justificação vale para a indiferença que em geral nos inspira qualquer discussão sobre outros sistemas econômicos. Afinal, devemos viver dentro do contexto do sistema institucionalizado pela nossa cultura.

Isso é verdade, e o fato de as variedades de cultura poderem ser mais bem discutidas como existem no espaço dá fundamento ao nosso desinteresse. Mas só a limitação de material histórico impede que se opte por tirar exemplos da sucessão de culturas no tempo. Não temos como fugir dessa sucessão e basta recuarmos apenas uma geração para perceber em que medida houve revisão, às vezes até em nosso comportamento mais íntimo. Até agora essas revisões têm sido encobertas, decorrentes de circunstâncias que só podemos registrar retrospectivamente. Não fosse a nossa relutância a enfrentar a mudança cultural em questões íntimas até ela nos ser imposta, não nos seria impossível adotarmos uma postura mais inteligente e positiva. Essa resistência decorre em grande parte de nossa má interpretação das convenções culturais e especialmente da exaltação daquelas que por acaso pertencem a nossa nação e nossa década. Com um pouquinho de familiaridade com outras

convenções e algum conhecimento de quão diversas elas podem ser ajudaríamos muito a fomentar uma ordem social racional. //18//

O estudo de diferentes culturas tem outra relação importante com o pensamento e o comportamento atuais. A existência moderna pôs muitas civilizações em estreito contato e, no momento, a resposta predominante a esta situação é o nacionalismo e o esnobismo racial. A civilização nunca teve maior necessidade de pessoas realmente cientes do aspecto cultural, capazes de ver o comportamento socialmente condicionado de outros povos de maneira objetiva, sem medo nem recriminação.

O desprezo pelo estrangeiro não é a única solução possível para nossa atual situação de contato entre raças e nacionalidades. Ele não é sequer uma solução com fundamento científico. A tradicional intolerância anglo-saxã é um traço local e temporal como qualquer outro. Mesmo um povo tão próximo no sangue e na cultura quanto o espanhol não tem cultivado essa intolerância, e o preconceito racial nos países de colonização espanhola é completamente diferente do existente em países dominados pela Inglaterra e os Estados Unidos. Neste país não se trata, obviamente, de uma intolerância que aponte contra a mistura de sangue de raças muito distantes do ponto de vista biológico, pois de vez em quando o tumulto atinge iguais níveis contra os católicos irlandeses em Boston ou os italianos nas cidades industriais da Nova Inglaterra que contra os orientais na Califórnia. É a velha distinção entre o grupo local e o grupo de fora, e se nós continuamos com a tradição primitiva nesta questão, temos para isso bem menos justificação que as tribos selvagens. Nós temos viajado e orgulhamo-nos da variedade das nossas experiências. Mas não fomos capazes de compreender a relatividade dos hábitos culturais e continuamos impedidos de tirar muito proveito e contentamento das relações humanas com povos que seguem padrões diferentes, além de sermos indignos de confiança pelo modo como lidamos com eles.

Reconhecer o fundamento cultural do preconceito racial é uma necessidade premente na civilização ocidental da atualidade. Chegamos ao ponto de alimentar preconceito racial contra os irlandeses, nossos irmãos de sangue, enquanto noruegueses e

suecos falam da sua inimizade como se eles também tivessem sangue diferente. Em uma guerra na qual a França e a Alemanha lutam em lados opostos, a chamada fronteira racial é aplicada para separar o povo de Baden do da Alsácia, embora por seu tipo físico ambos pertençam ao subgrupo alpino. Em tempos em que as pessoas se deslocam sem restrições e há casamentos mistos na genealogia dos elementos mais desejáveis da comunidade, nós pregamos com desfaçatez o evangelho da pureza racial.

A isto a antropologia dá duas respostas. A primeira diz respeito à natureza da cultura e a segunda refere-se à natureza da herança. A resposta referente à natureza da cultura faz com que nos remontemos às sociedades pré-humanas. Há sociedades nas quais a natureza perpetua os mínimos traços de comportamento mediante mecanismos biológicos, mas são sociedades de insetos sociais, não de seres humanos. A formiga-rainha, ao ser levada para um ninho solitário, reproduz //19// todos os traços do comportamento sexual, todos os detalhes do ninho. Os insetos sociais representam a natureza com a atitude que ela tinha quando preferia não correr riscos. Ela incumbiu o comportamento instintivo da formiga de manter o padrão da estrutura social como um todo. A probabilidade de o isolamento de uma formiga do seu grupo resultar na perda das classes sociais ou dos modelos de agricultura de um conjunto de formigas não é maior do que a chance de a formiga não reproduzir a forma de suas antenas ou a estrutura de seu abdome.

Para o bem ou para o mal, a solução do homem reside no polo oposto. Nenhum aspecto da organização social tribal, da língua ou da religião está contido em sua célula germinativa. Na Europa, em séculos passados, ocasionalmente eram encontradas crianças que tinham sido abandonadas e haviam permanecido em florestas, isoladas de outros seres humanos. Elas eram tão diferentes que Lineu as classificou como pertencentes a outra espécie, o *Homo ferus*, supondo que se tratava de um tipo de gnomo com o qual o homem raramente topava. Ele achava inconcebível que aqueles brutos imbecis tivessem nascido humanos, uma vez que se tratava de criaturas que não se interessavam pelo que acontecia à sua volta, ficavam a balançar ritmicamente para frente e para trás como algum animal selvagem no zoológico, tinham órgãos de fala e

audição que mal podiam ser treinados para um fim útil e eram capazes de resistir ao frio glacial vestindo farrapos e tirar batatas de água fervente sem se incomodar. Não há dúvida alguma de que eram crianças abandonadas na primeira infância e de que o que faltara a todas elas fora a associação com seus semelhantes, único meio pelo qual as faculdades do homem se formam e configuram.

Não topamos com crianças selvagens em nossa civilização, mais humana, mas a questão se apresenta com a mesma clareza em qualquer caso de adoção de criança de raça e cultura diferentes. Uma criança oriental adotada por uma família ocidental aprende inglês, mostra para com seus pais adotivos as posturas comuns entre as crianças com quem ela brinca e desenvolve-se nas mesmas profissões que elas escolhem. Aprende o conjunto de traços culturais da sociedade adotada, enquanto o do grupo de seus pais reais não tem papel algum. O mesmo processo se dá em grande escala quando, no decorrer de poucas gerações, povos inteiros se livram de sua cultura tradicional e assumem os costumes de um grupo estranho. A cultura dos negros americanos em cidades do norte acabou por assemelhar-se até nos detalhes àquela dos brancos das mesmas cidades. Alguns anos atrás, em uma pesquisa cultural realizada no Harlem, um dos traços peculiares dos negros era seu hábito de apostar nos três últimos dígitos do volume a ser movimentado na bolsa no dia seguinte. Ao menos isso tinha menor custo que a correspondente predileção dos brancos por apostar na própria bolsa e era igualmente incerto e emocionante. Era uma variação do padrão dos brancos, mas não muito diferente. E a maioria dos traços habituais do Harlem são ainda mais próximos às modalidades correntes em grupos brancos. //20//

Pode-se verificar que, desde o princípio da história humana, povos do mundo inteiro conseguiram adotar a cultura de povos de outra raça. Não há nada na estrutura biológica do homem que torne isso sequer difícil, nada que determine para o ser humano alguma variedade de comportamento em especial. Todas as muito diversas soluções sociais formuladas pelo homem em diferentes culturas – por exemplo, para o acasalamento ou o comércio – são igualmente possíveis com base na capacidade original do ser humano. A cultura não é um conjunto que se transmita biologicamente.

O que se perde em garantia de segurança da natureza recupera-se na vantagem da maior flexibilidade. À diferença do urso, o animal humano não desenvolve uma cobertura polar para adaptar-se ao Ártico depois de muitas gerações. Ele aprende a costurar um casaco e construir uma casa de neve. Pelo que sabemos da história da inteligência em sociedades tanto pré-humanas como humanas, esta flexibilidade foi o solo em que o progresso humano começou e se manteve. Na era dos mamutes, numerosas espécies sem flexibilidade surgiram, foram além de suas limitações e extinguiram-se, destruídas pelo desenvolvimento dos traços que haviam gerado biologicamente a fim de lidar eficazmente com seu meio ambiente. Aos poucos, as bestas de presa e finalmente os símios superiores passaram a se valer de adaptações não biológicas, e sobre a maior flexibilidade que disso decorreu foram sendo deitados os alicerces do desenvolvimento da inteligência. Pode ser que, como se sugere com frequência, o homem acabe por destruir a si mesmo com esse desenvolvimento de sua inteligência. Todavia, ninguém sugeriu nenhum meio pelo qual possamos voltar a nos valer dos mecanismos biológicos do inseto social, o que nos deixa sem alternativa. Para o bem ou para o mal, a herança cultural humana não é transmitida biologicamente.

O corolário em política moderna é que nada fundamenta a ideia de que possamos confiar nossas realizações espirituais e culturais a quaisquer plasmas germinativos hereditários selecionados. Em nossa civilização ocidental, a liderança passou sucessivamente em diferentes épocas para os povos de língua semítica, para os camitas, para o subgrupo mediterrânico da raça branca e, recentemente, para os nórdicos. Não há dúvida alguma quanto à continuidade da civilização, sejam quais tenham sido seus portadores em cada momento. Temos de aceitar todas as consequências da nossa herança humana, e uma das principais é a pequena participação do comportamento biologicamente transmitido e o papel colossal que cabe ao processo cultural de transmissão da tradição.

A segunda resposta que a antropologia dá ao argumento do purista racial refere-se à natureza da hereditariedade. O purista racial é vítima de uma mitologia. Afinal, o que é “herança racial”?

Temos conhecimento incompleto do que seja a hereditariedade de pai para filho. A hereditariedade tem enorme importância dentro de uma linhagem familiar, mas é uma questão das linhagens familiares. //21// Para além disso, ela é mitologia. Em pequenas comunidades estáveis como uma aldeia esquimó isolada, a hereditariedade “racial” e a existente entre filhos e pais são praticamente equivalentes, então a hereditariedade racial tem significado. Mas ela não tem fundamento na realidade como conceito aplicado a grupos distribuídos numa grande área como, por exemplo, os nórdicos. Em primeiro lugar, em todas as nações nórdicas há linhagens familiares também representadas em comunidades alpinas ou mediterrânicas. Qualquer análise da constituição física de uma população europeia mostra coincidência: o sueco de olhos e cabelos escuros representa linhagens familiares mais concentradas no extremo sul, mas tem de ser entendido em função do que sabemos destes últimos grupos. A sua hereditariedade, na medida em que tem alguma realidade física, diz respeito à sua linhagem familiar, que não está limitada à Suécia. Não sabemos quanto os tipos físicos podem variar sem se intermisturar. Sabemos que a endogamia dá origem a um tipo local, mas é uma situação que dificilmente se dá em nossa civilização branca cosmopolita. Logo, quando se invoca a “hereditariedade racial” – como geralmente ocorre – para arregimentar um grupo de pessoas de similar nível econômico, formadas nas mesmas escolas e leitoras dos mesmos semanários, uma categoria como essa é apenas mais uma versão da distinção entre grupo local e grupo de fora e não tem relação com a real homogeneidade biológica do grupo.

O que realmente une os homens é a sua cultura, as ideias e normas que eles têm em comum. Se em lugar de escolher um símbolo como a hereditariedade da raça comum e transformá-lo em *slogan* a nação voltasse sua atenção para a cultura que une o seu povo, ressaltando seus principais méritos e reconhecendo os diferentes valores que podem se desenvolver numa cultura diferente, ela aplicaria pensamento realista e não uma espécie de simbolismo que é perigoso porque é enganoso.

O conhecimento de formas culturais é necessário no pensamento social e este livro se ocupa deste problema de cultura. Como temos

visto, a forma corporal ou a raça pode ser separada da cultura e pode ser deixada de lado para os nossos fins, exceto em certos pontos onde, por alguma razão especial, ela se torna importante. O principal requisito para uma discussão sobre cultura é que ela esteja baseada numa ampla variedade de formas culturais possíveis. Só por meio de tais fatos podemos diferenciar as adaptações humanas que são culturalmente condicionadas daquelas que são comuns e – pelo que sabemos – inevitáveis no gênero humano. Não podemos descobrir por introspecção ou por observação de sociedade alguma qual comportamento é “instintivo”, ou seja, organicamente determinado. Para classificar qualquer comportamento como instintivo é preciso muito mais do que provar que ele é automático. A resposta condicionada é tão automática quanto a organicamente determinada, e as respostas culturalmente condicionadas constituem a maior parte da nossa enorme bagagem de comportamento automático. //22//

Portanto, o material mais esclarecedor para a discussão de formas e processos culturais é o de sociedades que tenham a menor relação histórica possível com a nossa e umas com as outras. Diante da imensa rede de contatos históricos que disseminou as grandes civilizações por áreas vastíssimas, as culturas primitivas são hoje a única fonte a que podemos recorrer. Elas são um laboratório onde podemos estudar a diversidade de instituições humanas. Em razão de seu relativo isolamento, muitas regiões primitivas tiveram séculos para elaborar as características culturais que lhes são próprias. Elas põem ao nosso alcance a informação de que precisamos sobre as grandes variações possíveis em adaptações humanas, sendo essencial uma análise crítica delas para qualquer compreensão de processos culturais. Trata-se do único laboratório de formas sociais que temos hoje ou teremos no futuro.

E este laboratório tem outra vantagem. Os problemas apresentam-se em termos mais simples do que nas grandes civilizações ocidentais. Com os inventos que facilitam o transporte, os cabos internacionais, telefonia e transmissão de rádio, os que garantem a continuidade e a ampla distribuição da página impressa, bem como o desenvolvimento de grupos profissionais, cultos e

classes concorrentes e sua padronização no mundo inteiro, a civilização moderna se tornou complexa demais para uma análise adequada, a menos que seja artificialmente subdividida em pequenas seções para esse fim. E estas análises parciais são inadequadas porque há muitos fatores externos impossíveis de controlar. Uma pesquisa de qualquer grupo envolve pessoas provenientes de grupos heterogêneos opostos, com padrões, objetivos sociais, relações familiares e moralidade diferentes. É muito complicado avaliar a inter-relação desses grupos com o necessário detalhe. Na sociedade primitiva, a tradição cultural é simples o bastante para que indivíduos adultos possam conhecê-la em sua totalidade, e os hábitos e princípios morais do grupo obedecem a um único padrão geral claramente definido. Neste ambiente simples é possível estimar a inter-relação de traços de um modo que é inviável no complexo entrelaçado de correntes da nossa civilização.

Nenhum destes motivos para ressaltar os aspectos da cultura primitiva tem a ver com o uso que classicamente se tem feito de tal material. Esse uso dizia respeito a uma reconstrução das origens. Os primeiros antropólogos tentaram ordenar os traços de diferentes culturas em uma sequência evolutiva, desde suas formas mais antigas até seu desenvolvimento final na civilização ocidental. Mas não há razão para se supor que, ao pesquisarmos a religião australiana em lugar da nossa, estejamos desvendando a religião primeva, nem que ao estudarmos a organização social iroquesa estejamos remontando aos hábitos de acasalamento dos primeiros ancestrais do homem.

Uma vez que nos vemos forçados a acreditar que a raça do homem é uma única espécie, segue-se que os homens de todos os cantos do mundo têm uma história //23// igualmente longa a precedê-los. Talvez algumas tribos primitivas tenham estado relativamente mais próximas de formas primevas de comportamento que o homem civilizado, mas isto só pode ser relativo e nossas suposições podem tanto ser certas quanto erradas. Nada justifica que se identifique um determinado costume primitivo contemporâneo com o comportamento humano original. Do ponto de vista metodológico há apenas um meio pelo qual podemos obter

um conhecimento aproximado desses inícios longínquos: o estudo da distribuição dos poucos traços que são universais ou quase universais nas sociedades humanas. Vários desses traços são bem conhecidos. Destes, todo mundo concorda quanto ao animismo e às restrições exogâmicas ao casamento. Sendo tão diversas como mostram ser, as concepções da alma humana e de uma vida após a morte suscitam maiores dúvidas. É justificável supor que crenças quase universais como estas sejam invenções humanas muitíssimo antigas. Mas isto não equivale a considerá-las biologicamente determinadas, porque é possível que elas sejam invenções muito remotas da raça humana, traços “de berço” que se tornaram componentes fundamentais de todo pensamento humano. Em última análise, talvez elas sejam tão socialmente condicionadas quanto qualquer costume local, mas se tornaram automáticas no comportamento há muito tempo. São antigas e universais. Entretanto, nada disto faz com que as formas observadas hoje sejam as formas originais surgidas em tempos primitivos. Tampouco há modo algum de se reconstruir essas origens mediante o estudo de suas variedades. Pode-se isolar o cerne universal da crença e diferenciá-lo de suas formas locais, mas ainda assim é possível que o traço tenha se originado em uma forma local acentuada e não em algum denominador menos comum original de todos os traços observados.

Por esta razão, o uso de costumes primitivos para estabelecer origens é conjectural. É possível elaborar uma argumentação para qualquer origem que se desejar – tanto origens mutuamente exclusivas quanto aquelas que são complementares. De todos os usos do material antropológico, é neste onde as especulações se sucederam com maior rapidez e onde não se pode obter prova alguma por meio da argumentação.

A razão para usar sociedades primitivas com o fim de analisar formas sociais também não está necessariamente ligada a um romântico retorno ao primitivo. Ela é formulada sem intenção de poetizar os povos mais singelos. Nesta época de normas heterogêneas e confuso alvoroço mecânico, há muitas maneiras de a cultura de um ou outro povo atrair nossa atenção. Mas não é voltando a ideais que povos primitivos preservaram para nós que

nossa sociedade vai superar suas mazelas. O utopismo romântico que lança mão da maior singeleza do primitivo, por atrativo que às vezes possa ser, é tanto uma ajuda como um empecilho no estudo etnológico. //24//

Como temos dito, o estudo cuidadoso de sociedades primitivas é importante, na realidade, porque elas fornecem material exemplificativo para o estudo de formas e processos culturais. Eles nos ajudam a distinguir as respostas que são próprias de tipos culturais locais daquelas que são comuns ao gênero humano. Além disso, eles nos ajudam a avaliar e compreender o papel de enorme importância desempenhado pelo comportamento culturalmente condicionado. Com seus processos e funções, a cultura é um tema sobre o qual nós precisamos obter todo esclarecimento que estiver ao nosso alcance, e nenhum campo de busca pode nos proporcionar melhores resultados que o dos casos de sociedades pré-letradas. //25//

A diversidade de culturas

Um chefe dos indígenas que os californianos chamam de *Digger Indians* (cavadores, porque se alimentavam de raízes) contou-me muitas coisas sobre os costumes de seu povo nos tempos antigos. Mesmo sendo cristão e uma liderança do seu povo no plantio de pêssigo e damasco em terras irrigadas, ele sentia as mãos tremerem e sua voz se quebrava de emoção quando falava sobre os xamãs que se transformaram em ursos, diante de seus olhos, ao fazerem a dança do urso. Nada se comparava ao poder que seu povo tivera nos tempos antigos. Ele preferia falar dos alimentos do deserto que os seus antepassados haviam comido. Trazia cada planta arrancada com um gesto de ternura e inabalável certeza de sua importância. Naqueles dias seu povo comia “a saúde do deserto” e não tinha conhecimento de comidas enlatadas e das coisas que estão à venda nos açougues. Inovações como essas é que tinham degradado a sua gente em tempos recentes.

Um belo dia, sem transição, Ramon interrompeu suas descrições da moagem de sementes de algaroba ou preparação de sopa de bolota. “No princípio [disse ele] Deus deu a cada povo uma xícara, uma xícara de argila, e desta xícara todos beberam a vida.” Não sei se esta imagem fazia parte de algum ritual tradicional de seu povo – que eu nunca achei – ou era obra da imaginação de Ramon. É improvável que ele a tivesse ouvido dos brancos a quem conhecera em Banning, pois eles não eram dados a comentar o *ethos* de povos diferentes. De qualquer maneira, a figura de linguagem era clara e carregada de significado na mente daquele índio humilde. “Todos eles mergulharam na água”, ele prosseguiu, “mas suas xícaras eram diferentes. Agora, nossa xícara está quebrada. Ela acabou”.

Nossa xícara está quebrada. As coisas que tinham dado significado à vida de seu povo – os rituais domésticos de

alimentação, as obrigações do sistema econômico, a sucessão de cerimônias nas aldeias, a possessão na dança do urso, suas normas do certo e do errado – haviam sido perdidas, e com elas a forma e o sentido dessa vida. Este ancião ainda era vigoroso e atuava como líder nas relações com os brancos. Não pretendia sugerir que houvesse alguma dúvida quanto à extinção de seu povo, mas estava ciente da perda de uma coisa cujo valor equivalia ao da própria vida: a urdidura do conjunto das normas e crenças de seu povo. //26// Restavam outras xícaras de vida que talvez contivessem a mesma água, mas a perda era irreparável. Não se tratava de remendar acrescentando ou tirando alguma coisa aqui ou acolá. A modelagem dessa xícara fora fundamental, toda coerente, de certa forma. Tinha sido a deles.

Ramon tivera experiência pessoal da questão a que se referia. Ele vivenciava duas culturas cujos valores e modos de pensar não eram comparáveis. Uma sina difícil. Na civilização ocidental nossas experiências têm sido diferentes. Somos criados numa única cultura cosmopolita e nossas ciências sociais, nossa psicologia e nossa teologia ignoram teimosamente a verdade expressa na imagem de Ramon.

O curso da vida e a pressão do ambiente – sem falar na fertilidade da imaginação humana – fornecem imensa quantidade de orientações possíveis, e ao que parece todas elas podem servir para uma sociedade se conduzir. Há sistemas de propriedade, com a hierarquia social que pode estar associada à posse; há coisas materiais e sua tecnologia complexa; há todas as facetas da vida sexual, paternidade/maternidade e sua decorrência; há as corporações ou seitas que podem estruturar a sociedade; há troca econômica; há os deuses e as sanções sobrenaturais. Cada uma destas orientações e muitas mais podem ser seguidas à risca com um apuro cultural e cerimonial que monopoliza a energia cultural, dando pouca margem à construção de outros traços. Há aspectos da vida que nós achamos sumamente importantes e foram deixados de lado com pouca atenção por povos cuja cultura estava orientada em outra direção, mas não era pobre de modo algum. Por outro lado, pode ocorrer que o mesmo traço tenha sido tão aprimorado que nós o consideremos fantástico.

Acontece na vida cultural do mesmo modo que na fala: a seleção é a necessidade primordial. Nossas cordas vocais e nossas cavidades orais e nasais podem gerar uma quantidade praticamente ilimitada de sons diferentes. As três ou quatro dúzias da língua inglesa são uma seleção que não coincide sequer com as de dialetos estreitamente vinculados como o alemão e o francês. Ninguém se atreveu a estimar o número total de sons usados em diferentes idiomas do mundo. Todavia, cada língua tem de fazer a sua seleção e sujeitar-se a ela, sob pena de ser totalmente ininteligível. Não seria possível utilizar para a comunicação um idioma que usasse até mesmo poucas centenas dos possíveis elementos fonéticos efetivamente registrados. Por outro lado, nossa dificuldade de entendermos idiomas não relacionados com o nosso decorre em grande parte das tentativas de estudar sistemas fonéticos estrangeiros tomando o nosso sistema como ponto de referência. Reconhecemos apenas um *k*. Se outro povo tiver cinco sons de *k* localizados em diferentes posições da garganta e da boca, as distinções de vocabulário e sintaxe que dependerem dessas diferenças serão impossíveis para nós enquanto não as dominarmos. Nós temos um *d* e um *n*. Outro povo pode ter um som intermediário e, se nós não o identificarmos, acabaremos por escrevê-lo ora como *d*, ora //27// como *n*, introduzindo diferenças que não existem. A análise linguística tem como pré-requisito básico o conhecimento deste número incrível de sons disponíveis, dos quais cada idioma faz a sua seleção.

Também na cultura temos de imaginar um grande arco sobre o qual se distribuem os possíveis interesses proporcionados pelo ciclo da era humana, pelo ambiente ou pelas diversas atividades do homem. Uma cultura que capitalizasse apenas uma porcentagem significativa desses interesses seria tão ininteligível quanto um idioma que fizesse uso de todos os cliques, todas as paradas glóticas, todas as labiais, dentais, sibilantes e guturais, das surdas às sonoras e das orais às nasais. A sua identidade como cultura depende da seleção de alguns segmentos deste arco. Todas as sociedades humanas do mundo têm feito essa seleção em suas instituições culturais. Todas elas – do ponto de vista de outras – desconsideram coisas fundamentais e exploram irrelevâncias. Uma

cultura mal reconhece valores pecuniários, enquanto outra lhes conferiu papel fundamental em todos os campos do comportamento. Em uma sociedade a tecnologia é objeto de inacreditável menosprezo, mesmo nos aspectos da vida que parecem necessários para garantir a sobrevivência, enquanto noutra, igualmente simples, as realizações tecnológicas são complexas e adaptadas com admirável precisão à situação. Uma constrói uma enorme superestrutura cultural sobre a adolescência, outra sobre a morte, outra sobre a vida após a morte.

O caso da adolescência é de especial interesse porque está em evidência em nossa civilização e porque contamos com farta informação de outras culturas. Na nossa civilização inúmeros estudos psicológicos têm ressaltado o inevitável desassossego que acompanha o período da puberdade. Trata-se, em nossa tradição, de um estado fisiológico do qual as explosões domésticas e a rebelião são tão características quanto a febre é própria do tifo. Não há dúvida quanto aos fatos. Eles são corriqueiros nos Estados Unidos. O que está em questão é a sua inevitabilidade.

A pesquisa mais informal sobre os meios de que diferentes sociedades lançaram mão para lidar com a adolescência indica um fato incontestável: mesmo nas culturas que deram maior importância a este traço, a idade em que elas concentram sua atenção varia notavelmente. Em princípio, portanto, parece claro que *instituições da puberdade* é uma denominação equivocada se continuamos a pensar na puberdade biológica. A puberdade que essas instituições reconhecem é social e as cerimônias são de uma maneira ou de outra um reconhecimento da nova condição de adulto assumida pela criança. Logo, esta assunção de novas ocupações e obrigações é tão diversa e culturalmente condicionada quanto as próprias ocupações e obrigações. Se os feitos bélicos são concebidos como o único dever honroso da masculinidade, a investidura do guerreiro é posterior e de diferente natureza que aquela realizada numa sociedade em que a condição de adulto confere principalmente o privilégio de dançar em uma representação de deuses mascarados. Para compreendermos as //28// instituições da puberdade, não precisamos muito de análises da necessária natureza dos ritos de passagem, mas sim do conhecimento do que

diferentes culturas identificam com o início da vida adulta e seus métodos de admissão na nova condição. O que condiciona o cerimonial da puberdade não é a puberdade biológica, mas sim o significado da condição de adulto nessa cultura.

Na região central da América do Norte, a condição de adulto significa guerra. A honra nela é a grande meta de todo homem. O tema sempre recorrente da chegada do jovem à maturidade, bem como o da preparação bélica em qualquer idade, é um ritual mágico para o sucesso na guerra. Não consiste em uns torturarem os outros, mas a si mesmos: cortam tiras de pele de braços e pernas, decepam dedos, arrastam grandes pesos mediante ganchos cravados nos músculos do peito ou da perna. O prêmio para eles vem na forma de maior bravura nos feitos de guerra.

Na Austrália, por sua vez, a condição de adulto significa participação num culto reservado apenas aos homens e cuja característica essencial é justamente a exclusão das mulheres. Nenhuma mulher deve ter conhecimento dos ritos, e qualquer uma que sequer ouvir o som do zunidor nas cerimônias é morta. As cerimônias de puberdade são atos elaborados simbólicos de repúdio aos laços com o sexo feminino; simbolicamente, os homens passam a ser autossuficientes e tornam-se inteiramente responsáveis pela comunidade. Para atingir este objetivo eles aplicam drásticos ritos sexuais e conferem garantias sobrenaturais.

Portanto, os evidentes fatos fisiológicos da adolescência são interpretados em primeiro lugar do ponto de vista social, mesmo nos casos em que são enfatizados. Todavia, uma pesquisa de instituições para a puberdade revela mais um aspecto: a puberdade é fisiologicamente diferente no ciclo de vida do homem e da mulher. Se a ênfase cultural acompanhasse a ênfase fisiológica, as cerimônias das moças teriam mais relevo que as dos rapazes, mas não é assim que acontece. As cerimônias ressaltam um fato social: as prerrogativas de adulto dos homens são mais amplas do que as das mulheres, em todas as culturas, e por consequência, como nos exemplos acima, é mais comum as sociedades atentarem para este período nos rapazes do que nas moças.

Entretanto, é possível que os modos de se celebrar socialmente a puberdade de moças e rapazes sejam idênticos numa mesma tribo. No interior da Colúmbia Britânica, onde os ritos de adolescência são um treinamento mágico para todas as ocupações, as moças são incluídas nos mesmos termos que os rapazes. Estes rolam pedras montanha abaixo e chegam ao sopé antes delas para correrem rápido, ou arremessam pauzinhos para terem sorte no jogo; as moças carregam água obtida em fontes distantes ou soltam pedras dentro de seus vestidos para que seus filhos nasçam com a mesma facilidade que os seixos caem no chão.

Também numa tribo como a dos nandi, da região de lagos da África Oriental, moças e rapazes compartilham um rito de puberdade equitativo, ainda que, //29// em razão do papel dominante do homem na cultura, seu período de treinamento na adolescência seja objeto de maior ênfase que o da mulher. Aqui, os ritos de adolescência são uma provação que os jovens já admitidos na condição de adultos infligem aos que agora eles são forçados a admitir. Com o mais completo estoicismo, os novatos devem suportar torturas engenhosas ligadas à circuncisão. Os ritos para os dois sexos são feitos separadamente, mas seguem o mesmo padrão. Em ambos os casos, os iniciantes usam para a cerimônia a roupa de seus respectivos namorados. Durante o processo, eles são observados para detectar qualquer sinal de dor expressa no rosto, para depois receberem o prêmio à coragem, entregue com grande júbilo pela pessoa amada, que corre para frente a fim de receber de volta alguns de seus atavios. Tanto para a moça como para o rapaz, os ritos assinalam a *entrée* numa nova situação sexual: o rapaz é um guerreiro e pode ter uma namorada, a moça é núbil. Para ambos, os testes da adolescência são uma provação pré-marital em que eles recebem a palma de mãos dos namorados.

Há também ritos de puberdade estruturados sobre os fatos da puberdade das moças e que não se estendem aos rapazes. Destes, um dos mais ingênuos é a instituição da casa de engorda para moças na África Central. Numa região onde a beleza feminina é quase identificada com a obesidade, as meninas são segregadas na puberdade, às vezes durante anos, sendo alimentadas com comidas doces e gordurosas e proibidas de qualquer atividade, além de

receberem frequentes fricções com óleos no corpo. Enquanto isto, elas são instruídas nos seus futuros deveres, e seu isolamento termina com um desfile da sua corpulência, seguindo-se então o casamento com o orgulhoso noivo. Não se considera necessário que o homem alcance a formosura de maneira similar antes do casamento.

As ideias correntes que são o fulcro das instituições da puberdade feminina – e não são facilmente estendidas aos rapazes – têm a ver com a menstruação. A impureza da mulher menstruada é uma ideia muito comum e em algumas regiões a primeira menstruação tem sido o centro de todas as atitudes associadas. Em tais casos, os ritos de puberdade são de índole inteiramente diferente que todos os que já mencionamos. Entre os índios *dakelh* da Colúmbia Britânica, o medo e o horror inspirados pela puberdade de uma moça atingiam seu cume. O isolamento de três ou quatro anos era chamado de “enterro em vida” e, durante todo esse tempo, a moça vivia sozinha na floresta, numa choça feita com galhos longe de todas as sendas habitualmente trilhadas. Ela era uma ameaça a qualquer pessoa que a visse, ainda que apenas de relance, e suas pegadas bastavam para contaminar um caminho ou um rio. Cobria-se com uma grande touca de pele curtida que escondia seu rosto e seus seios e descia até o chão por trás. Seus braços e pernas carregavam tiras de tendão para protegê-la dos espíritos malignos que a preenchiam. Ela estava em perigo e era uma fonte de perigo para todo mundo. //30//

É fácil transformar as cerimônias de puberdade das moças baseadas em ideias ligadas à menstruação naquilo que, do ponto de vista da pessoa envolvida, é comportamento exatamente oposto. Há sempre duas perspectivas possíveis no que tange ao sagrado: pode ser uma fonte de risco ou uma fonte de bênção. Para algumas tribos a primeira menstruação das moças é uma poderosa bênção sobrenatural. Entre os apaches, eu vi os próprios sacerdotes passando de joelhos diante das meninas enfileiradas em atitude solene para receberem delas a bênção de seu toque. Também as crianças pequenas e os velhos vêm quando necessitam livrar-se de uma doença. Em lugar de serem segregadas como fontes de perigo, as adolescentes são cortejadas como fontes diretas de bênção

sobrenatural. Uma vez que, tanto entre os *dakelh* quanto entre os apaches, as ideias subjacentes aos ritos de puberdade para moças fundamentam-se em crenças relacionadas à menstruação, os ritos não se aplicam aos rapazes, cuja puberdade é apenas levemente ressaltada com simples provas de masculinidade.

Assim, o comportamento adolescente – mesmo o das moças – não era determinado por alguma característica fisiológica do período em si, mas por requisitos maritais ou mágicos socialmente ligados a ele. Para estas crenças a adolescência era serenamente religiosa e benéfica, em uma tribo, enquanto em outra era tão perigosamente impura que a menina tinha de gritar advertindo os outros para que evitassem encontrá-la na mata. Como temos visto, também há povos em que a adolescência das moças é uma questão não institucionalizada pela cultura. Mesmo onde a adolescência dos rapazes é objeto de tratamento complexo, como na maior parte da Austrália, pode ocorrer que os ritos sejam uma iniciação à condição de virilidade e participação masculina em assuntos da tribo e que a adolescência feminina passe sem reconhecimento formal algum.

Contudo, estes fatos ainda não dão resposta à pergunta fundamental. Por acaso todas as culturas não têm de lidar com a natural turbulência deste período, mesmo que não lhe deem expressão institucional? A Dra. Mead estudou esta questão em Samoa. Lá, a vida das moças passa por períodos bem delimitados. Elas passam os primeiros anos após a primeira infância em pequenos grupos de meninas da mesma idade da vizinhança, dos quais os meninos são rigorosamente excluídos. O setor da aldeia ao qual a menina pertence é sumamente importante, e os meninos são inimigos tradicionais. Ela tem apenas uma obrigação, que é cuidar dos bebês, mas leva o bebê consigo em lugar de ficar em casa tomando conta dele, de modo que pode brincar sem grande dificuldade. Poucos anos antes da puberdade, quando a menina é forte o bastante para ser incumbida de tarefas mais difíceis e tem idade suficiente para aprender técnicas mais especializadas, o grupo de meninas com as quais ela cresceu brincando deixa de existir. Ela passa a vestir roupas de mulher e deve ajudar no trabalho doméstico. Este período da vida é tedioso e quase sem agitação. A puberdade não traz mudança alguma. //31//

Poucos anos após a chegada da adolescência, a menina começará a viver os anos agradáveis de namoros informais e irresponsáveis, que ela estenderá tanto quanto possível ao entrar no período em que o casamento já é considerado apropriado. A puberdade em si não é assinalada por reconhecimento social algum nem mudança de atitude ou de expectativa. Supõe-se que a timidez da pré-adolescência persiste sem mudar por alguns anos. As considerações que delineiam a vida das moças em Samoa não são as da maturidade sexual fisiológica, e a puberdade faz parte de um período especialmente calmo e sem destaque em que nenhum conflito da adolescência se manifesta. Portanto, a adolescência não só pode transcorrer sem cerimonial do ponto de vista cultural como pode ser desimportante na vida emocional da criança e na atitude da aldeia para com ela.

A guerra é outra questão social que pode ou não ser utilizada em uma determinada cultura. Quando se dá muita importância à guerra, os objetivos visados podem ser contrastantes, com contrastantes formas de organização em relação ao estado e sanções contrastantes. A guerra pode ser – como no caso dos astecas – um meio de obter prisioneiros para os sacrifícios religiosos. Os espanhóis lutavam para matar, o que implicava quebrar as regras do jogo de acordo com as normas astecas. Amedrontados, os astecas recuaram e Cortez, vitorioso, entrou na capital.

Há em diversos lugares do mundo noções ainda mais curiosas, do nosso ponto de vista, no que se refere à guerra. Para nossos fins, basta observar as regiões onde o recurso organizado ao assassinio mútuo nunca se dá entre grupos sociais. Só nossa familiaridade com a guerra torna compreensível que um estado de luta armada deva alternar-se com um estado de paz no trato de uma tribo com outra. Por certo, a ideia é muito comum no mundo todo. Mas, por um lado, para certos povos é impossível conceber a possibilidade de um estado de paz, que no entender deles equivaleria a atribuir aos membros de tribos inimigas a qualidade de seres humanos, o que por definição eles não são nem mesmo se pertencerem à mesma raça e cultura.

Por outro lado, pode ser igualmente impossível para um povo conceber a possibilidade de um estado de guerra. Rasmussen menciona a perplexidade com que os esquimós reagiram à sua explicação do nosso costume. Os esquimós entendem perfeitamente o ato de matar um homem. Se ele atravessa no seu caminho, você avalia a sua própria força e, se está disposto a assumir a responsabilidade, você o mata. Se você é forte, não há retribuição social alguma. Eles não concebem que uma aldeia ou tribo esquimó possa partir em formação de batalha contra outra aldeia ou tribo esquimó, ou mesmo que outra aldeia seja alvo legítimo em guerra de emboscada. Todos os homicídios são equivalentes e não divididos em categorias, como nós fazemos ao considerar uns louváveis e outros, crime capital.

Eu mesma tentei explicar a guerra aos índios das Missões da Califórnia, mas foi impossível. A incompreensão deles quanto à guerra era abissal. Não havia em //32// sua cultura uma base para sustentar essa ideia e, na tentativa de raciocinar a esse respeito, eles reduziam as grandes guerras, a que nós éramos capazes de dedicar-nos com fervor moral, em nível de meras brigas de rua. Não tinham um padrão cultural que distinguisse umas das outras.

Mesmo considerando a imensa presença da guerra em nossa civilização, temos sido forçados a reconhecer que ela é um traço de insociabilidade. No caos que se seguiu à Guerra Mundial, todas as argumentações belicistas de que ela fomenta a coragem, o altruísmo e os valores espirituais têm um tom falso e ofensivo. A guerra é, em nossa civilização, o melhor exemplo possível dos extremos destrutivos que o desenvolvimento de um traço culturalmente escolhido pode alcançar. Se justificamos a guerra é porque todos os povos justificam os traços que sabem possuir, não porque a guerra vá resistir a uma análise objetiva de seus méritos.

A luta armada não é um caso isolado. Em todos os cantos do mundo e todos os níveis de complexidade cultural há exemplos de elaboração arrogante e frequentemente insocial de um traço cultural. Tais casos são mais evidentes quando, como ocorre com as regras dietéticas ou de acasalamento, o costume tradicional vai de encontro aos impulsos biológicos. O termo “organização social” tem,

em antropologia, um significado bastante especializado porque todas as sociedades humanas são unânimes em apontar grupos de relacionamento nos quais o casamento é proibido. Não há povo conhecido que considere toda mulher como possível cônjuge. Ao contrário do que muitas vezes se supõe, isto não visa evitar a procriação endogâmica como nós a entendemos, pois em muitos lugares do mundo o cônjuge predestinado é uma prima, com frequência a filha de um irmão da mãe. As proibições de distintos povos diferem totalmente quanto aos parentes a que se referem, mas todas as sociedades humanas coincidem em impor alguma restrição. Nenhum conceito humano tem sido elaborado mais constantemente e de forma mais complexa na cultura do que este do incesto. Os grupos de incesto são muitas vezes as unidades atuantes mais importantes da tribo, e as obrigações de cada indivíduo em relação a outro qualquer dependem das posições relativas de ambos nesses grupos. Estes atuam como unidades em cerimoniais religiosos e em ciclos de trocas econômicas, sendo impossível exagerar a importância do papel que eles têm desempenhado na história social.

Alguns povos lidam com o tabu do incesto com moderação. Em que pesem as restrições, pode haver um número considerável de mulheres disponíveis para um homem se casar. Em outros casos, o grupo que é tabu foi ampliado por uma ficção social para abranger grande quantidade de pessoas que não têm antepassados verificáveis em comum, o que limita excessivamente a escolha de um consorte. Esta ficção social recebe inequívoca expressão nos termos de relacionamento que se utilizam. Em lugar de distinguir o parentesco linear do colateral, como nós fazemos na distinção entre pai e tio, irmão e primo, um termo significa //33// literalmente “homem do grupo do meu pai (relação, localidade etc.) da sua geração”, sem diferenciar a linha direta da colateral, mas fazendo outras distinções que nos são estranhas. Certas tribos do leste da Austrália aplicam uma forma extrema deste sistema de parentesco denominado classificatório, chamando de irmãos e irmãs todos os membros da mesma geração com os quais se reconhece ter alguma relação. Não existe a categoria de primo nem nada equivalente; todos os parentes da geração da pessoa são seus irmãos e irmãs.

Esta maneira de se considerar a relação não é incomum no mundo, mas na Austrália há também um horror sem paralelo pelo casamento com irmã e um grau incomparável de desenvolvimento das restrições exogâmicas. Assim, os *kurnai*, com seu radical sistema classificatório das relações, experimentam o horror australiano pelo relacionamento sexual com todas as suas “irmãs”, isto é, todas as mulheres da sua geração de alguma maneira relacionadas com eles. Além disto, eles têm rigorosas regras de localidade para a escolha de um consorte. Às vezes, duas localidades das quinze ou dezesseis que compõem a tribo têm de intercambiar mulheres e pode não haver consortes em nenhum outro grupo. Às vezes há um grupo de duas ou três localidades que podem fazer intercâmbio com outras duas ou três. De mais a mais, como na Austrália em geral, os homens de idade formam um grupo privilegiado e uma de suas prerrogativas é a de casarem com moças jovens e atraentes. Em decorrência destas regras, obviamente, ocorre que no grupo local que por categórica prescrição deve fornecer a um jovem sua esposa não há moça alguma fora do alcance de todos estes tabus. Ou ela é uma daquelas que são “irmãs” do jovem devido à relação com a mãe dele ou já há um velho de olho nela ou, por alguma razão menos importante, ela é proibida para ele.

Isso não leva os *kurnai* a reformularem suas regras de exogamia. Eles insistem nelas com toda violência. Sendo assim, o único jeito de eles conseguirem se casar é fugir com a namorada, desafiando violentamente essas normas. Eles fogem para casar. Nem bem se sabe que houve uma fuga para casamento, a aldeia sai em perseguição e, se o casal é pego, os dois são mortos. Não importa que muito provavelmente todos os perseguidores tenham fugido para se casar da mesma maneira. A indignação moral é muito intensa. Contudo, há uma ilha tradicionalmente considerada refúgio seguro e, se o casal consegue chegar lá e ficar até o nascimento de um filho, pode voltar e é recebido com golpes, é bem verdade, mas tendo condições de defender-se. Depois de passarem pelo corredor polonês e tomarem uma surra, os cônjuges assumem a condição de casados na tribo.

Os *kurnai* deparam-se com seu dilema cultural com muita frequência. Eles ampliaram e complicaram um aspecto do comportamento até transformá-lo numa obrigação social. Portanto, devem modificá-lo ou dar um jeito com um subterfúgio. Então, recorrem a esse subterfúgio. Assim eles evitam a extinção e preservam a sua ética sem revisão formal. Esta forma de lidar com o *mores* não //34// perdeu nada no progresso da civilização. A geração mais antiga da nossa civilização também manteve a monogamia e apoiou a prostituição, e os panegíricos à monogamia nunca foram mais ferventes do que na época de auge das zonas de meretrício. As sociedades sempre têm justificado suas formas tradicionais preferidas. Quando estes traços ficam fora de controle e se recorre a algum tipo de comportamento suplementar, a forma tradicional passa a ser exaltada imediatamente, como se o comportamento suplementar não existisse.

Este panorama geral das formas culturais humanas esclarece diversos equívocos habituais. Em primeiro lugar, as instituições que as culturas humanas constroem com base nos caracteres apresentados pelo ambiente ou pelas necessidades físicas do homem não ficam tão próximas ao impulso original como tendemos a imaginar. Estes caracteres são, na verdade, apenas esboços, uma lista de simples fatos. São potencialidades específicas e a elaboração feita em torno delas é determinada por muitas considerações alheias. A guerra não é a expressão do instinto de belicosidade. A belicosidade é um caráter tão pequeno na bagagem intelectual humana que pode não ter expressão alguma nas relações intertribais. Quando institucionalizada, a forma que ela assume segue linhas de pensamento diferentes daquelas implícitas no impulso original. A belicosidade nada mais é que o toque dado na bola do costume, um toque que também pode ser refreado.

Este tipo de visão dos processos culturais demanda uma reelaboração de muitas das argumentações que hoje sustentam nossas instituições tradicionais. Estas argumentações baseiam-se geralmente na impossibilidade de o homem funcionar sem tais formas tradicionais. Até traços muito especiais entram neste tipo de validação, como a forma característica de impulso econômico que surge em nosso sistema de propriedade imobiliária. Esta é uma

motivação sumamente especial e há evidências de que mesmo em nossa geração ela está passando por grandes modificações. De qualquer maneira, não se deve confundir a questão abordando-a como se envolvesse valores de sobrevivência biológica. Nossa civilização conferiu importância maiúscula à causa do sustento próprio. Se a nossa estrutura econômica mudar de maneira que esta causa não mais seja um impulso tão poderoso como foi na época do avanço da fronteira e da industrialização, muitas outras causas seriam adequadas a uma organização econômica diferente. Cada cultura e cada época exploram apenas algumas das muitas possibilidades. As mudanças podem ocasionar muita inquietação e acarretar grandes perdas porque mudar é intrinsecamente difícil, não porque nossa época e nosso país tenham descoberto a única motivação com a qual a vida humana pode se desenvolver. É bom lembrar que, apesar de todas as suas dificuldades, a mudança é inevitável. Em geral, nossos receios até diante de mínimas modificações de hábitos são improcedentes. As civilizações podem mudar de modo bem mais drástico do que qualquer autoridade humana já pretendeu ou imaginou mudá-las, e ainda assim //35// ser totalmente viáveis. As pequenas mudanças que hoje despertam tantas críticas, como o aumento do número de divórcios, a crescente secularização em nossas cidades, a popularização das festas de agarrão e muitas mais, poderiam ser adotadas com bastante facilidade num padrão de cultura ligeiramente diferente. Ao se tornarem tradicionais, elas ganhariam conteúdo tão rico e teriam tanta importância e tanto valor quanto os velhos padrões em gerações anteriores.

A verdade é que as instituições e motivações humanas são inúmeras, em todos os planos de simplicidade ou complexidade cultural, e que a atitude sensata consiste em uma muito maior tolerância para com as diferenças. Ninguém pode participar integralmente de cultura alguma se não tiver sido criado e não tiver vivido conforme as práticas dessa cultura, mas pode admitir que outras culturas tenham para seus participantes a mesma significação que ele atribui à sua.

A diversidade da cultura decorre não só da facilidade com que as sociedades elaboram ou rejeitam possíveis faces da existência. Ela se deve em maior medida a um complexo entrelaçamento de traços culturais. Como temos dito, a forma final de qualquer instituição tradicional vai muito além do impulso humano original. Esta forma final depende em grande parte de como o traço se fundiu com outros traços provenientes de diferentes campos de experiência.

É possível que um traço generalizado esteja impregnado de crenças religiosas em um determinado povo e seja um aspecto importante da sua religião. Em outro lugar esse traço talvez seja exclusivamente uma questão de transferências econômicas, isto é, um aspecto dos procedimentos monetários locais. Há infindáveis possibilidades, com adaptações às vezes esquisitas. O traço terá índole completamente diferente em distintos lugares, dependendo dos elementos com que estiver combinado em cada um.

É importante que este processo fique claro para nós porque do contrário é fácil cairmos na tentação de generalizar os resultados de uma combinação local de traços, fazendo deles uma lei sociológica ou supondo que a união desses traços é um fenômeno universal. O período grandioso das artes plásticas europeias teve motivação religiosa. A arte representou e tornou propriedade comum cenas e dogmas religiosos que foram fundamentais no contexto daquele período. A estética europeia moderna seria muito diferente se a arte medieval tivesse sido puramente decorativa e não tivesse feito causa comum com a religião.

A história registra muitos casos em que os grandes avanços das artes estiveram notavelmente desvinculados de motivações e usos religiosos. É possível separar a arte da religião completamente, mesmo quando ambas são muito desenvolvidas. Entre os *pueblos* do sudoeste dos Estados Unidos, as obras de arte em cerâmica e tecelagem têm o respeito dos artistas de qualquer cultura, mas as tigelas sagradas levadas pelos sacerdotes ou expostas nos altares são de má qualidade //36//, com adornos toscos e sem estilo. Sabe-se que museus até jogaram fora objetos religiosos do sudoeste porque se tratava de peças de acabamento muito aquém do nível tradicional. “Temos de pôr uma rã ali”, dizem os índios zunhis,

indicando que as exigências religiosas tornam desnecessário o talento artístico. Separar arte e religião não é um traço exclusivo da cultura dos *pueblos*. Há tribos da América do Sul e da Sibéria que fazem a mesma distinção, mas a induzem de diferentes maneiras. Não usam sua habilidade artística a serviço da religião. Portanto, em lugar de acharmos as fontes da arte numa questão de importância local como a religião, como os críticos de arte têm feito algumas vezes, temos de estudar em que medida uma e outra podem interpenetrar-se mutuamente, bem como as consequências dessa interação para cada uma delas.

A interpenetração de diferentes campos de experiências com a consequente modificação dos dois pode observar-se em todos os âmbitos da existência: economia, relações sexuais, folclore, cultura material e religião. Podemos ver um exemplo deste processo num dos traços religiosos generalizados entre os índios norte-americanos. De um extremo a outro do continente, nas regiões de todas as culturas, exceto a dos *pueblos* do sudeste, o poder sobrenatural era obtido num sonho ou numa visão. Segundo essas crenças, o sucesso na vida era o resultado do contato pessoal com o sobrenatural. Todo homem recebia de sua visão o poder para sua vida inteira, e em algumas tribos ele renovava constantemente seu relacionamento pessoal com os espíritos mediante a busca de mais visões. O que quer que ele visse – um animal ou uma estrela, uma planta ou um ser sobrenatural –, essa visão o adotava e ele ficava sob sua proteção pessoal e podia recorrer a ela em caso de necessidade. O homem tinha tarefas a realizar para seu patrão visionário e devia oferecer-lhe presentes e cumprir obrigações de todo tipo. Em compensação, o espírito conferia-lhe os poderes que lhe prometera na visão.

Este conceito do espírito da guarda tomava diferentes formas em todas as grandes regiões da América do Norte, de acordo com os outros traços da cultura aos quais ele estava mais estreitamente ligado. Nos planaltos da Colúmbia Britânica ele se combinava com as cerimônias de adolescência que acabamos de mencionar. Nestas tribos, rapazes e moças na adolescência iam fazer uma instrução mágica nas montanhas. As cerimônias de puberdade estão amplamente disseminadas em toda a Costa do Pacífico, sendo bem

diferentes das práticas de espírito da guarda na maior parte desta região. Na Colúmbia Britânica, porém, elas foram fusionadas. A instrução mágica de adolescência para os rapazes culminava com a aquisição de um espírito da guarda que por meio de seus dons determinava a profissão do jovem para a vida toda. Dependendo do visitante sobrenatural, o moço tornava-se guerreiro, xamã, caçador ou jogador. As moças também recebiam espíritos da guarda que representavam seus deveres domésticos. A experiência do espírito da guarda destes povos é tão influenciada por sua associação com o cerimonial da adolescência //37// que, na opinião de antropólogos que conhecem essa região, todo o conceito de visão dos índios americanos teve origem nos ritos de puberdade. Mas não há ligação genética entre estes e aquele. Eles estão fusionados localmente, e nessa fusão ambos os traços assumem formas especiais e características.

Em outras partes do continente, o espírito da guarda não é procurado na puberdade nem por todos os jovens da tribo. Por consequência, em tais culturas esse conceito não tem relação alguma com os ritos de puberdade, mesmo nos casos em que eles existem. Nas planícies do sul, o homem adulto é quem deve obter aprovações místicas. O conceito da visão fundiu-se com um traço muito diferente dos ritos de puberdade. Os *osage* estão organizados em grupos de parentesco, levando em conta a descendência somente pela via paterna e desconsiderando a linhagem materna. Estes grupos clânicos têm uma herança comum de graça sobrenatural. A lenda de cada clã narra de que maneira seu ancestre procurou uma visão e foi abençoado pelo animal cujo nome o clã herdou. O ancestre do clã do mexilhão procurou uma graça sobrenatural por sete vezes, com lágrimas a escorrer pelo rosto. Por fim, ele encontrou o mexilhão e falou com ele, dizendo:

Oh avô,
Os pequenos nada têm do que fazer seus corpos.

Em seguida, o mexilhão respondeu-lhe:
Dizes que os pequenos nada têm do que fazerem seus corpos.
Que os pequenos façam seus corpos de mim.
Quando os pequenos fizerem seus corpos de mim,

Eles viverão sempre até a velhice.
Vê as rugas na minha pele [casca]
Que eu providenciei como meio de alcançar a velhice.
Quando os pequenos fizerem seus corpos de mim
Eles hão de viver sempre para ver os sinais da velhice em sua pele.
Pelas sete curvas do rio [da vida]
Eu consigo passar.
E em minhas viagens os próprios deuses não têm o poder de ver a trilha
que eu faço.
Quando os pequenos fizerem seus corpos de mim
Ninguém, nem mesmo os deuses conseguirão ver a trilha que eles fazem.

Neste povo, todos os elementos habituais da busca da visão estão presentes, mas ela foi alcançada por um primeiro ancestral do clã e um grupo consaguíneo é o herdeiro de suas graças.

Esta situação dos *osage* apresenta um dos quadros mais completos no mundo do totemismo, essa estreita mistura de organização social e veneração religiosa do ancestral. Há exemplos de totemismo descritos no mundo inteiro e alguns antropólogos sustentam que o totem do clã originou-se no “totem pessoal”, isto é, no espírito da guarda. Mas a situação é exatamente análoga à dos planaltos da //38// Colúmbia Britânica, onde a busca da visão se fusionou com os ritos da adolescência, com a diferença de que aqui ela se juntou com privilégios hereditários do clã. Esta nova associação tornou-se tão forte que este povo não acredita mais que uma visão dê poder a um homem automaticamente. Só por herança é possível alcançar as graças da visão, e os *osage* elaboraram extensos cânticos que descrevem os encontros do ancestral e detalham as graças que seus descendentes podem reivindicar em consequência.

Nestes dois casos não é apenas o conceito da visão que se reveste de diferente caráter em diferentes regiões ao combinar-se com ritos de puberdade ou organizações de clã. O entrelaçamento com a busca da visão também matiza as cerimônias de adolescência e a organização social. A interação é mútua. O conceito da visão, os ritos de puberdade, a organização do clã e muitos outros traços que também ficam em estreita relação com a visão são fios que se entretecem em muitas combinações. As consequências das diversas combinações resultantes desta mistura

de traços podem ser enormes. Em ambas as regiões de que acabamos de falar, tanto onde a experiência religiosa se combinou com ritos de puberdade quanto onde ela foi combinada com a organização do clã, como corolário natural das práticas associadas todos os indivíduos da tribo podiam receber da visão o poder para o sucesso em qualquer empreendimento. O avanço em qualquer atividade era creditado à reivindicação da pessoa com base numa experiência de visão. O jogador e o caçador bem-sucedidos tiravam seu poder dela, do mesmo modo que o xamã bem-sucedidos o fazia. Segundo o dogma desses povos, todas as sendas de progresso estavam fechadas para aqueles que não conseguissem obter um benfeitor sobrenatural.

Na Califórnia, contudo, a visão era a atribuição profissional do xamã. Ela o marcava como uma pessoa à parte. Portanto, foi nesta região onde foram desenvolvidos os aspectos mais anômalos desta experiência. A visão já não era uma leve alucinação para a qual se podia criar o ambiente mediante jejum, tortura e isolamento; era uma experiência de transe que surpreendia aos membros mais instáveis da comunidade e em especial às mulheres. Entre os *shasta*, a convenção era que só mulheres recebiam essa bênção. A experiência necessária era claramente cataléptica e acometia à noviça depois que um sonho preparava o terreno. Ela desmaiava e caía rígida no chão. Quando recuperava os sentidos, ela estava sangrando pela boca. Nos anos seguintes, todas as cerimônias com que a mulher validava a sua convocação para ser um xamã eram demonstrações adicionais da sua propensão a ataques catalépticos e consideradas a cura que lhe salvara a vida. Em tribos como a dos *shasta* não só a experiência da visão mudara seu caráter, tornando-se um violento ataque que diferenciava os praticantes religiosos de todos os demais, como o caráter dos xamãs fora igualmente modificado pela índole da experiência de transe. Eles eram certamente os membros instáveis da comunidade. Nesta região, as competições entre xamãs consistiam em dançarem até o //39// outro cair, isto é, ver qual deles suportava mais tempo em uma dança o ataque cataléptico que inevitavelmente haveriam de sofrer. A experiência de visão e o xamanismo tinham sido profundamente afetados pela estreita relação estabelecida entre eles. Com a

combinação dos dois traços, na mesma medida que com a fusão da experiência de visão com os ritos de puberdade ou a organização do clã, ambos os campos de comportamento haviam sofrido uma drástica modificação.

Do mesmo modo, em nossa civilização a separação entre a Igreja e a aprovação do casamento é historicamente clara, mas por muitos séculos o sacramento religioso do matrimônio ditou modificações no comportamento sexual e na Igreja. O caráter peculiar do casamento ao longo desses séculos resultou da combinação de dois traços culturais não relacionados entre si. Por outro lado, o casamento tem sido em muitos casos o meio tradicional de transferência de riqueza. Nas culturas onde isto acontece, a estreita associação entre casamento e transferência econômica pode fazer com que se esqueça que o casamento consiste principalmente em acordos sobre questões sexuais e de criação de filhos. Devemos entender o casamento em cada caso em relação a outros traços aos quais ele acabou por se assimilar, sem cairmos no erro de pensar que é possível entender o “casamento” nos dois casos mediante o mesmo conjunto de ideias. Devemos levar em conta os diversos componentes reunidos para gerar o traço resultante.

Precisamos ser capazes de analisar traços da nossa cultura considerando suas diversas partes. Nossa análise da ordem social ganharia clareza se aprendêssemos a compreender dessa maneira a complexidade dos nossos comportamentos, até mesmo do mais simples deles. As diferenças raciais e as prerrogativas de prestígio ficaram tão entrelaçadas na conduta dos povos anglo-saxões que nós não conseguimos separar as questões raciais biológicas dos nossos preconceitos mais condicionados por fatores sociais. Mesmo em povos como os latinos, tão estreitamente relacionados com os anglo-saxões, esses preconceitos se apresentam de diferentes maneiras, de sorte que as diferenças raciais não têm a mesma relevância social nos países colonizados pela Espanha e nas colônias britânicas. Assim, também o cristianismo e a posição das mulheres são traços historicamente inter-relacionados e que interagiram de formas muito diferentes em distintas épocas. A elevada posição hoje ocupada pelas mulheres nos países cristãos não “resultou” do cristianismo em maior medida do que a ligação

que Orígenes fez entre elas e as tentações mortais. Estas interpenetrações de traços acontecem e desaparecem e a história da cultura é, em grande parte, uma história da natureza, do destino e das associações desses traços. Todavia, o vínculo genético que vemos com facilidade num traço complexo e nossa aversão a qualquer alteração de suas inter-relações são em grande medida ilusórios. A diversidade das possíveis combinações é infinita e é possível construir ordens sociais adequadas indiscriminadamente sobre uma grande variedade destas bases. //40//

VIII

O indivíduo e o padrão de cultura

O comportamento coletivo que temos discutido é, contudo, o comportamento de indivíduos. É o mundo que se apresenta em separado a cada pessoa, o mundo com base no qual ela deve construir a sua vida individual. A descrição de qualquer civilização resumida em poucas dezenas de páginas deve necessariamente pôr em relevo as normas do grupo e expor o comportamento individual porque ele exemplifica as motivações dessa cultura. As exigências da situação só levam a equívoco quando se interpreta esta necessidade como indicação de que o indivíduo está imerso num oceano dominador.

Não existe antagonismo propriamente dito entre o papel da sociedade e o do indivíduo. Um dos equívocos mais enganosos decorrentes deste dualismo do século XIX foi a ideia de que o que se subtraía da sociedade era acrescentado ao indivíduo e o que se subtraía do indivíduo era acrescentado à sociedade. Filosofias de liberdade, doutrinas políticas de *laissez-faire* e revoluções que depuseram dinastias foram alicerçadas neste dualismo. A controvérsia existente na teoria antropológica entre a importância do padrão de cultura e a do indivíduo é apenas um pequeno estremecimento resultante dessa concepção da natureza da sociedade.

Na realidade, a sociedade e o indivíduo não são antagonistas. A cultura fornece a matéria-prima com a qual o indivíduo faz a sua vida. Se ela é escassa, o indivíduo fica em desvantagem; se ela é rica, o indivíduo tem a possibilidade de se mostrar à altura de sua oportunidade. Todos os interesses particulares dos homens e das mulheres beneficiam-se do enriquecimento da bagagem tradicional da sua civilização. A sensibilidade musical mais apurada só pode atuar dentro da bagagem intelectual e dos critérios da sua tradição.

Ela contribuirá para essa tradição, talvez de forma significativa, mas se a sua realização corresponder aos instrumentos e à teoria musical que a cultura lhe forneceu. Do mesmo modo, o talento para a observação se consome em alguma tribo melanésia nas fronteiras insignificantes do campo mágico-religioso. Para que suas potencialidades se realizem, ele depende do desenvolvimento de metodologia científica, e não haverá resultados se a cultura não tiver elaborado os conceitos e instrumentos necessários. //171//

O homem comum ainda raciocina com base num necessário antagonismo entre sociedade e indivíduo. Em grande parte isto acontece porque em nossa civilização as atividades regulatórias da sociedade são selecionadas e nós tendemos a identificar a sociedade com as restrições que a lei nos impõe. A lei estipula a quantos quilômetros por hora eu posso dirigir um carro. Se ela suprime esta restrição, eu fico muito mais livre. Esta base para um antagonismo básico entre sociedade e indivíduo é ingênua de fato quando passa a ser aplicada como noção filosófica e política fundamental. A sociedade só é regulatória eventualmente e em certas situações e a lei não é equivalente à ordem social. Nas culturas homogêneas mais simples o hábito ou costume coletivo pode suplantam a necessidade de algum desenvolvimento de autoridade legal formal. Os índios norte-americanos dizem por vezes: “Nos tempos antigos não havia brigas por causa de áreas de caça ou territórios de pesca. Como não havia lei alguma, todo mundo fazia o que era certo”. Fica claro nestas palavras que na vida dos velhos tempos eles não se concebiam submetidos a um controle social imposto de fora. Mesmo em nossa civilização a lei nunca é nada além de uma rústica ferramenta da sociedade, uma ferramenta cujo avanço presunçoso precisa ser refreado com muita frequência. Não deve ser jamais considerada o equivalente da ordem social.

A sociedade no sentido integral em que a temos examinado neste livro é uma entidade inseparável dos indivíduos que a compõem. Nenhum indivíduo pode chegar sequer ao limiar de suas potencialidades sem uma cultura da qual ele faça parte. Inversamente, em nenhuma civilização há elemento algum que em última análise não seja contribuição de um indivíduo. Qual poderia

ser a origem de um traço cultural senão o comportamento de um homem, uma mulher ou uma criança?

A tradicional aceitação de um conflito entre sociedade e indivíduo tem sido em grande parte a razão de a ênfase no comportamento cultural ser interpretada com muita frequência como negação da autonomia do indivíduo. A leitura de *Folkways* de Sumner gera habitualmente uma reação contra as limitações que essa interpretação impõe ao campo de ação e à iniciativa do indivíduo. Acredita-se com frequência que a antropologia é uma admissão de desesperança que torna insustentável uma ilusão humana benfazeja. Mas nenhum antropólogo com experiência em outras culturas acreditou jamais que os indivíduos fossem autômatos que cumprem mecanicamente os mandatos de sua civilização. Nenhuma cultura já observada conseguiu erradicar as diferenças de temperamento entre as pessoas que a compõem. Há sempre concessões mútuas. Não se esclarece o problema do indivíduo ressaltando o antagonismo entre ele e a cultura, mas salientando seu reforço recíproco. Este relacionamento é tão estreito que não se pode analisar o padrão de cultura sem levar em consideração especificamente a sua relação com a psicologia individual.

Temos visto que toda sociedade escolhe algum segmento do arco de possíveis comportamentos humanos e que, na medida em que ela atinge a integração, suas //172// instituições tendem a promover a expressão de seu segmento escolhido e inibir expressões opostas. Mas estas expressões opostas são as respostas próprias de certa parte daqueles que vivem nessa cultura. Já examinamos as razões para acreditar que esta escolha é principalmente cultural e não biológica. Não podemos, portanto, mesmo que teoricamente imaginar que todas as respostas próprias de todo o seu povo serão igualmente atendidas pelas instituições de qualquer cultura. Para a compreensão do comportamento do indivíduo não basta relacionar a sua história de vida pessoal aos seus dons naturais e avaliar estes últimos conforme uma normalidade arbitrariamente escolhida. É preciso também relacionar suas respostas próprias com o comportamento que é selecionado nas instituições de sua cultura.

Como temos visto, a imensa maioria dos indivíduos nascidos numa sociedade adota o comportamento prescrito por essa sociedade, sejam quais forem as idiossincrasias de suas instituições. Os participantes dessa cultura sempre interpretam que isto se deve ao fato de suas instituições refletirem uma sanidade definitiva e universal. A verdadeira razão é bem diferente. A maioria das pessoas é moldada conforme a sua cultura porque sua bagagem intelectual original é extremamente maleável. Elas são plásticas à força moldadora da sociedade onde nasceram. Não importa se isso demanda ilusões de autorreferência na Costa Noroeste ou acumulação de posses em nossa civilização. Em todo caso a grande massa de indivíduos adota com muita facilidade a forma que lhe é apresentada.

Contudo, nem todos eles a acham igualmente adequada, sendo favorecidos e afortunados aqueles cujas potencialidades condizem melhor com o tipo de comportamento escolhido por sua sociedade. Na cultura *pueblo*, aqueles que numa situação de frustração tendem naturalmente a procurar maneiras de fazer a ocasião desaparecer tão rápido quanto possível são bem-atendidos. Temos visto que as instituições do Sudoeste minimizam as situações que podem resultar em grave frustração e, em caso de situações inevitáveis, como a morte, elas oferecem meios para deixá-las para trás com suma rapidez.

Por outro lado, aqueles que reagem à frustração como a um insulto e pensam de imediato em retaliar têm pleno apoio na Costa Noroeste. Eles podem estender a sua reação natural a situações como a quebra do remo, o emborco da canoa ou a morte de parentes. Eles passam da reação inicial de mau humor para a retaliação, a “luta” com propriedade ou com armas. Quem consegue aplacar o desespero humilhando outrem pode integrar-se voluntariamente e sem conflito a esta sociedade, uma vez que suas propensões estão profundamente enraizadas na sua cultura. Igualmente afortunados são os dobuanos cujo primeiro impulso é escolher uma vítima e projetar sua desgraça nela mediante formas de punição.

Acontece que nenhuma das três culturas que descrevemos enfrenta a frustração de maneira realista, pondo ênfase no recomeço a experiência original interrompida. Pode até parecer que isto é impossível no caso da morte, mas as //173// instituições de muitas culturas tentam mesmo assim. Às vezes o restabelecimento assume formas que nos repugnam, o que só torna mais evidente que nas culturas que lidam com a frustração dando rédeas a este comportamento em potencial as instituições da sociedade levam este proceder a extremos insólitos. Entre os esquimós, quando um homem mata outro, a família do homem assassinado pode apossar-se do assassino para repor a perda no seu grupo. Com isso, o assassino vira marido da mulher que ficou viúva por sua culpa. Esta ênfase no restabelecimento desconsidera todos os outros aspectos da situação, isto é, aqueles que para nós são os únicos importantes. Quando a tradição escolhe um objetivo dessa índole, é perfeitamente congruente que ela acabe por negligenciar todos os demais.

O restabelecimento pode ser realizado em situações de luto de modo menos compatível com as normas da civilização ocidental. Certos índios algonquinos da região ao sul dos Grandes Lagos recorriam à adoção. Quando uma criança morria, outra criança similar era posta no seu lugar. Esta semelhança era determinada de diversos modos: em muitos casos, um cativo trazido de um ataque era integralmente incorporado à família, com os mesmos privilégios e o mesmo afeto de que gozara a criança falecida. Se não, com quase a mesma frequência, era o companheiro de jogos da criança falecida ou uma criança de outro assentamento vinculado, de estatura e feições similares. Em tais casos se supunha que a família da criança escolhida ficava satisfeita, e de fato, na maioria dos casos, a troca de família não era o grande passo que seria conforme nossas instituições. A criança sempre reconheceria muitas “mães” e muitos lares onde se encontrava em ambiente familiar. Com a nova vinculação, ela passava a estar completamente à vontade com mais uma família. Do ponto de vista dos pais enlutados, a situação tinha sido resolvida por meio do restabelecimento do *status quo* que existia antes da morte do filho.

Estas culturas dão apoio às pessoas que pranteiam a situação mais do que o indivíduo morto, em grau inimaginável no contexto de nossas instituições. Nós admitimos a possibilidade desse conforto, mas tomamos o cuidado de minimizar a sua relação com a perda original. Não o utilizamos como técnica de luto, e as pessoas que achariam muito satisfatória uma solução desse tipo ficam privadas de apoio até a crise passar.

Há ainda outra atitude possível ante a frustração. Ela é diametralmente oposta à atitude dos *pueblos* e nós já a descrevemos entre as outras reações dionisíacas dos índios das planícies. Em lugar de deixar para trás a experiência com o mínimo transtorno possível, trata-se de achar alívio na mais esdrúxula expressão de pesar. Os índios das planícies habitualmente capitalizavam os excessos mais extremos e exigiam violentas demonstrações de emoção.

Em qualquer grupo de indivíduos podemos reconhecer aqueles para os quais estas diferentes reações à frustração e à dor são adequadas: desconsiderá-la, dar-lhe vazão mediante expressão desinibida, retaliar, punir uma vítima e procurar //174// o restabelecimento da situação original. Nos registros psiquiátricos da nossa civilização, alguns destes impulsos são considerados maneiras ruins e outros como maneiras boas de se lidar com a situação. Entende-se que os ruins resultam em desajustamento e insanidade, ao passo que os bons levam a um adequado funcionamento social. Mas é claro que essa correlação não se dá entre nenhuma tendência “má” e a anormalidade em algum sentido absoluto. O desejo de fugir do pesar e deixá-lo para trás a qualquer custo não favorece o comportamento psicótico onde, como ocorre com os *pueblos*, ele é detalhadamente planejado por instituições e apoiado por todas as atitudes do grupo. Os *pueblos* não são gente neurótica. A cultura deles dá a impressão de promover a saúde mental. Similarmente, a teoria psiquiátrica baseada em nossa civilização considera absolutamente “más” as atitudes paranoicas que os *kwakiutl* exprimem com tamanha violência, entendendo que elas levam de diversas formas ao colapso da personalidade. Mas são precisamente os *kwakiutl* que acham adequado dar a mais livre

expressão a essas atitudes os que exercem a liderança da sua sociedade e encontram maior satisfação pessoal na sua cultura.

Por certo, a correta adaptação pessoal não depende de seguir certas motivações e evitar outras. A correlação existe em outro sentido. Enquanto aqueles que têm respostas próprias mais próximas do comportamento que caracteriza a sua sociedade são favorecidos, aqueles cujas respostas próprias caem na área de comportamento não capitalizada pela sua cultura ficam desnorteados. Estes anormais são aqueles que não contam com o apoio das instituições de sua civilização. São as exceções que não adotaram facilmente as formas tradicionais de sua cultura.

Para uma psiquiatria comparativa válida, estas pessoas desnorteadas que não conseguiram se adaptar adequadamente às suas culturas são da maior importância. O problema tem sido confundido com demasiada frequência na psiquiatria, ao se começar por uma lista fixa de sintomas em vez de pelo estudo daqueles a cujas reações características se nega validade em sua sociedade.

Todas as tribos que descrevemos têm seus indivíduos “anormais”, aqueles que não participam. Em Dobu, o indivíduo completamente desnorteado era o homem naturalmente amigável para quem a atividade era um fim em si. Era um sujeito cordial que não buscava derrotar nem punir seus semelhantes. Ele trabalhava para quem quer que lhe pedisse e era incansável no cumprimento de suas ordens. Não era dominado pelo terror da escuridão como seus companheiros e, à diferença deles, não se abstinha de simples gestos públicos de amizade para com mulheres de sua estreita relação, como uma esposa ou irmã. Muitas vezes ele fazia um afago nelas em público, com jeito brincalhão. Este comportamento seria considerado escandaloso em qualquer outro dobuano, mas era visto como simples tolice no caso dele. A aldeia tratava-o com bastante afabilidade, sem tirar vantagem nem zombar dele, mas certamente o considerava alguém que estava fora do jogo. //175//

O comportamento próprio para o simplório dobuano foi tido como o ideal em certos períodos da nossa civilização e ainda há ocupações nas quais suas respostas são aceitas pela maioria das sociedades ocidentais. Especialmente quando se trata de uma

mulher, ela está em boa situação mesmo hoje nos nossos costumes e atua honrosamente em sua família e sua comunidade. A razão pela qual o dobuano não podia atuar na sua cultura não residia nas respostas peculiares que lhe eram próprias, mas no abismo entre elas e o padrão cultural.

A maioria dos etnólogos teve experiências similares ao perceber que as pessoas que uma sociedade exclui com desprezo não teriam o mesmo destino em outra cultura. Lowie encontrou entre os índios *crow* das planícies um homem que tinha excepcional conhecimento de suas práticas culturais, interessado em analisá-las objetivamente e em correlacionar diversas facetas. Ele interessava-se nos fatos genealógicos e sua contribuição era inestimável em assuntos de história. Em suma, era um intérprete ideal da vida dos *crow*. No entanto, estes traços pessoais não eram os que inspiravam respeito entre os *crow*. Ele tinha uma clara aversão ao perigo físico, numa tribo em que a bravata era virtude. Ainda por cima, ele tentara conquistar reconhecimento reivindicando uma honraria de guerra que era indevida. Ficou provado que ele mentia ao afirmar que pegara um cavalo amarrado a uma estaca no acampamento do inimigo. Uma vez que mentir para reivindicar honrarias de guerra era um pecado supremo entre os *crow*, a opinião geral e constantemente reiterada considerava este homem irresponsável e incompetente.

Situações como essa são comparáveis à atitude da nossa civilização com relação a quem não consegue atribuir suprema importância às posses pessoais. Nossos sem-teto são alimentados por pessoas que não acham motivação suficiente na acumulação de propriedade. Se estas pessoas se aliam aos sem-teto, a opinião pública passa a considerá-las potencialmente más, o que de fato elas se tornam com facilidade devido à situação antissocial em que se veem imersas. Mas se em compensação estes homens derem ênfase a seu temperamento artístico e virarem membros de grupos exilados de pequenos artistas, a opinião pública não os considera maus, mas bobos. De qualquer maneira, eles não têm o apoio das estruturas de sua sociedade e o esforço que devem fazer para expressar-se satisfatoriamente é em geral maior do que eles podem realizar.

Com frequência, esse tipo de pessoa consegue resolver melhor seu dilema forçando-se a conter seus impulsos naturais mais fortes e aceitando o papel que a cultura preza. Quando se trata de uma pessoa que precisa de reconhecimento social, geralmente essa é a única saída possível. Um dos indivíduos mais notáveis em Zunhi tinha admitido essa necessidade. Numa sociedade que desconfia de todo tipo de autoridade, ele tinha um magnetismo pessoal inato pelo qual se destacava em qualquer grupo. Numa sociedade que exalta a moderação e o jeito mais dócil, ele era irrequieto e capaz de agir violentamente em certas ocasiões. //176// Numa sociedade que elogia a personalidade flexível que “fala muito” – isto é, que conversa amigavelmente – ele era desdenhoso e altivo. A única reação de Zunhi a tais personalidades é estigmatizá-las como bruxas. Disseram que ele tinha sido visto bisbilhotando de fora através de uma janela, o que é prova certa de bruxaria. De qualquer maneira, um dia ele se embabadou e jactou-se de que não poderiam matá-lo. Foi levado perante os sacerdotes de guerra, que o penduraram dos caibros do telhado pelos polegares até que confessasse a sua bruxaria. Este é o procedimento habitual em acusações deste tipo. Contudo, ele enviou um mensageiro para informar as tropas do governo. Quando os soldados chegaram, os ombros dele já tinham ficado aleijados e o chefe de polícia não teve outro recurso a não ser prender os sacerdotes de guerra responsáveis por aquela atrocidade. Um dos sacerdotes de guerra era provavelmente a pessoa mais respeitada e importante na história recente do povo zunhi. Ao voltar depois do encarceramento na penitenciária do estado, ele não reassumiu suas funções sacerdotais, considerando que seu poder tinha sido violado. Essa vingança foi provavelmente única na história zunhi. Por certo, ela envolveu um desafio ao sacerdócio, contra o qual o bruxo se posicionou abertamente com seu proceder.

O curso da vida deste homem nos quarenta anos que se seguiram a seu ato de rebeldia não foi o que poderíamos prever. Não se exclui um bruxo dos grupos de culto por ter sido condenado, e essa atividade é o modo de se alcançar o reconhecimento. Ele tinha notável memória oral e uma voz doce e melodiosa. Adquiriu uma incrível quantidade de conhecimento de mitologia, ritual

esotérico, canções de culto. Antes de morrer, ele ditou muitas centenas de páginas de narrações e poesia ritual, e considerava suas canções bem mais extensas. Tornou-se imprescindível na atividade cerimonial e foi governador de Zunhi no fim da vida. Posto em irreconciliável conflito com sua sociedade pelo pendor próprio de sua personalidade, ele resolveu seu dilema tirando proveito de um talento eventual. Como era de se esperar, não foi um homem feliz. Como governador de Zunhi, de elevada posição em seus grupos de culto e homem marcado na sua comunidade, ele vivia atormentado pela morte. Foi um homem enganado em meio a um populacho mais ou menos feliz.

É fácil imaginar a vida que ele teria vivido entre os índios das planícies, cujas instituições favoreciam seus traços inatos. A autoridade pessoal, a agitação, o desdém teriam sido motivo de honra na carreira que ele poderia ter tido. A infelicidade que era inseparável de seu temperamento como sacerdote e governador bem-sucedido de Zunhi não teria lugar como chefe guerreiro dos *cheyennes*; ela não era uma função dos traços de seu feitio, mas sim dos padrões da cultura na qual ele não achou escoadouro para suas reações inatas.

Os indivíduos a que nos referimos até agora não são psicopatas, de modo algum. Eles são exemplos do dilema das pessoas que têm propensões inatas não //177// previstas nas instituições da sua cultura. Este dilema passa a ter importância psiquiátrica quando o comportamento em questão é considerado categoricamente anormal numa sociedade. A civilização ocidental tende a considerar anormal até um homossexual moderado. O quadro clínico da homossexualidade salienta as neuroses e psicoses que ela enseja, enfatizando quase por igual a inadequada ação do invertido e seu comportamento. No entanto, basta observar outras culturas para perceber que os homossexuais não têm sido sempre uniformemente inadequados à situação social. Nem sempre foram incapazes de agir. Aliás, em algumas sociedades eles têm sido até especialmente aclamados. A *República* de Platão é por certo a mais convincente afirmação da respeitabilidade do homossexualismo. Este é apresentado como um meio importante para a boa vida, e a elevada

avaliação ética que Platão faz desta resposta sustentava-se no comportamento habitual da Grécia naquela época.

Os índios norte-americanos não fazem alto conceito moral do homossexualismo, como Platão, mas com frequência os homossexuais são considerados excepcionalmente capazes. Na maior parte da América do Norte existe a instituição do *berdache*, na denominação francesa. Estes homens-mulheres eram homens que na puberdade ou depois adotavam os trajes e as ocupações das mulheres. Às vezes eles se casavam com outros homens e viviam com eles. Às vezes eram homens sem inversão, pessoas de escasso vigor sexual inato que escolhiam esse papel para evitar a chacota das mulheres. Os *berdaches* nunca eram considerados donos de poder sobrenatural de primeira ordem, como ocorria com homens-mulheres semelhantes na Sibéria, mas sim como líderes nas ocupações femininas, bons curandeiros de certas doenças ou, em certas tribos, como geniais organizadores de acontecimentos sociais. Em geral, apesar de serem aceitos dessa maneira, eles eram vistos com certo constrangimento. Soava um tanto ridículo chamar de “ela” uma pessoa que era sabidamente um homem e que, como em Zunhi, seria enterrada no lado destinado aos homens no cemitério. Mas eles tinham reconhecimento social. Na maioria das tribos salientava-se o fato de que os homens que assumiam ocupações das mulheres sobressaíam por sua força e iniciativa e por isso eram líderes em técnicas femininas e na acumulação de propriedade dos tipos feitos pelas mulheres. Um dos zunhis mais conhecidos de uma geração atrás foi o homem-mulher We-wha, que, nas palavras da Sra. Stevenson, sua amiga, foi “certamente a pessoa mais vigorosa em Zunhi, tanto mental como fisicamente”. A sua notável memória para o ritual fez dele um personagem central nas ocasiões cerimoniais, ao passo que sua força e sua inteligência o tornaram líder em todo tipo de ofício.

Nem todos os homens-mulheres de Zunhi são personagens fortes e autoconfiantes. Alguns deles refugiam-se nesta condição com o intuito de proteger-se contra sua incapacidade de participar nas atividades dos homens. Um é quase um palerma e outro, pouco mais do que um garoto, tem feições delicadas como as de //178// uma moça. É claro que há muitas razões para uma pessoa virar

berdache em Zunhi, mas, seja qual for a razão, os homens que optaram abertamente por adotar o traje feminino têm a mesma chance que qualquer outra pessoa de ser membros atuantes da sociedade. A resposta deles é socialmente reconhecida. Se tiverem capacidade inata, eles podem dar-lhe campo de ação; se forem pessoas fracas, eles falham em razão de sua fraqueza de caráter, não de seu homossexualismo.

A instituição do *berdache* foi desenvolvida com maior vigor pelos índios das planícies. Os *dacotas* tinham uma expressão: “posses finas como as de um *berdache*”, que era o epítome do elogio para as posses domésticas de qualquer mulher. O *berdache* tinha diversas habilidades, era excelente em técnicas femininas e também podia sustentar seu lar mediante a caça, uma atividade masculina. Portanto, ninguém era mais rico. Quando se desejava contar com bordados ou couros curtidos especialmente finos para ocasiões cerimoniais, preferia-se o trabalho do *berdache* a qualquer outro. O que se enfatizava acima de tudo era a sua adequação social. Como em Zunhi, a atitude para com ele é ambivalente e marcada pelo mal-estar em face de uma incongruência evidente. Entretanto, o desdém social não recaía no *berdache* e sim no homem que vivia com ele. Este era considerado um homem fraco que escolhera uma situação fácil em lugar das metas aceitas da sua cultura; ele não contribuía para o lar, que já era um modelo para todos os lares graças ao esforço exclusivo do *berdache*. O juízo que se fazia dele não questionava a sua opção sexual, mas no que dizia respeito a seu papel econômico ele era um pária.

Quando a resposta homossexual é vista como perversão, no entanto, o invertido fica imediatamente exposto a todos os conflitos a que os anormais sempre estão expostos. Sua culpa, seu senso de inadequação, seus fracassos são consequências da má reputação que a tradição social lhe atribui, e poucas pessoas conseguem levar uma vida satisfatória sem contar com sustentação nos critérios de sua sociedade. As adaptações que a sociedade exige delas exaurem a sua vitalidade e as consequências deste conflito são identificadas com a homossexualidade.

O transe é uma anormalidade similar em nossa sociedade. Até os místicos mais moderados são anormais na civilização ocidental. Para estudar o transe ou a catalepsia em nossos grupos sociais nós precisamos recorrer às histórias de casos de anormais. Logo, a correlação entre experiência de transe e o neurótico e psicótico parece perfeita. Mas, como no caso do homossexualismo, é uma correlação local característica do nosso século. Mesmo em nosso contexto cultural, outras épocas dão resultados diferentes. Na Idade Média, quando o catolicismo tomou a experiência de êxtase como sinal de santidade, a experiência de transe foi sumamente valorizada e as pessoas que a tinham como resposta inata contavam com a confiança da sociedade para desenvolver sua vocação, em lugar de serem esmagadas por uma catástrofe como em nosso século. Tratava-se de uma validação de ambições, não de um estigma de insanidade. Assim, os indivíduos suscetíveis //179// ao transe tinham êxito ou fracassavam dependendo de suas capacidades inatas e, sendo a experiência de transe sumamente valorizada, era bem provável que um grande líder fosse capaz de concretizá-la.

Os povos primitivos têm reverenciado imensamente o transe e a catalepsia. Algumas das tribos indígenas da Califórnia conferiam prestígio sobretudo a quem passava por certas experiências de transe. Nem todas estas tribos acreditavam que somente mulheres fossem abençoadas desta maneira, mas os *shasta* tinham esta convenção. Seus xamãs eram mulheres às quais se conferia o máximo prestígio na comunidade. Eram escolhidas em razão de sua propensão constitucional ao transe e manifestações afins. Um belo dia a mulher assim predestinada caía ao chão de repente enquanto fazia seu trabalho habitual. Ela ouvira uma voz a lhe falar com tons de grande intensidade. Ao se virar, ela se deparara com um homem apontando com arco e flecha. Ele ordenava que ela cantasse, sob pena de ter o coração atravessado pela flecha, mas ela perdia os sentidos sob a tensão da experiência. A família acudia. Ela jazia enrijecida, quase sem respirar. Eles sabiam que ela levava algum tempo tendo sonhos de um tipo especial que indicavam uma tendência xamanística, sonhos de escapar de ursos-cinzentos, cair de penhascos ou árvores ou ser cercada por enxames de vespas.

Sendo assim, a comunidade sabia o que era de se esperar. Depois de algumas horas, a mulher começava a gemer com suavidade e a rolar no chão, tremendo violentamente. Supostamente ela repetia a canção que o homem lhe ordenara cantar e que o espírito lhe ensinara durante o transe. Conforme ela recobrava os sentidos, seu gemido reproduzia cada vez mais claramente a canção do espírito até que, por fim, ela pronunciava o nome do próprio espírito e logo botava sangue pela boca.

Ao voltar a si depois do primeiro encontro com o espírito, a mulher dançava naquela noite a sua primeira dança iniciatória de xamã. Dançava durante três noites, segurando-se com uma corda que pendia do teto. Na terceira noite ela tinha de receber no corpo o poder conferido pelo seu espírito. Ela dançava e, ao sentir que o momento se aproximava, gritava: “Ele vai atirar em mim, ele vai atirar em mim”. Seus amigos permaneciam por perto, porque quando ela girava numa espécie de ataque cataléptico era preciso que eles a segurassem antes que caísse, pois do contrário ela morreria. A partir desse momento ela tinha no corpo uma materialização visível do poder de seu espírito, um objeto parecido com um pingente de gelo que ela exibiria em suas danças dali em diante, extraíndo-o de uma parte do corpo e devolvendo-o noutra parte. Depois ela continuava a confirmar seu poder sobrenatural com mais demonstrações catalépticas e era convocada em grandes emergências de vida e morte, para curas, adivinhações e conselhos. Isto é, com este processo ela passava a ser uma mulher de grande poder e importância.

É evidente que, longe de considerar os ataques catalépticos como máculas na reputação da família e sinais de doença medonha, a aprovação cultural se apossara //180// deles transformando-os em via de acesso à autoridade sobre os semelhantes. Eles eram a característica mais importante do tipo de pessoa social mais respeitado, aquele que atuava recebendo mais honraria e retribuição na comunidade. Nesta cultura eram justamente os indivíduos catalépticos os escolhidos para exercer autoridade e liderança.

A possível utilidade de pessoas de tipos “anormais” numa estrutura social, desde que se trate de culturalmente escolhidos por esse grupo, é demonstrada por exemplos do mundo inteiro. Os xamãs da Sibéria dominam suas comunidades. Segundo as ideias destes povos, eles são pessoas que ao se submeterem à vontade dos espíritos foram curadas de uma doença atroz – o início dos ataques – e com isso adquiriram grande poder sobrenatural e vigor e saúde incomparáveis. Alguns deles padecem de grave loucura por vários anos, durante o período da vocação; outros se tornam irresponsáveis a ponto de precisarem de constante vigilância para não sair perambulando na neve e morrer congelados; outros ainda ficam doentes e definham até quase morrer, às vezes suando sangue. A prática xamanística é que constitui a cura dessas pessoas e o extremo esforço de uma sessão espírita siberiana deixa-as – segundo elas afirmam – descansadas e prontas para iniciarem de imediato outra atividade similar. Os ataques catalépticos são considerados um elemento essencial de qualquer atividade xamanística.

Um antigo texto de Canon Callaway traz uma boa descrição da condição neurótica do xamã e da atenção que sua sociedade lhe dedica, nas palavras de um velho zulu da África do Sul:

O estado de um homem prestes a virar adivinho é este: no início ele parece robusto, mas com o passar do tempo começa a ficar fraco, sem ter nenhuma doença real, mas estando fraco. Geralmente ele evita certos tipos de comida, escolhe o que lhe agrada e não come muito disso; queixa-se continuamente de dores em diversas partes do corpo. E conta que sonhou ter sido arrastado por um rio. Ele sonha muitas coisas, seu corpo está enlameado (como um rio) e ele vira uma casa de sonhos. Sonha constantemente com muitas coisas e ao acordar diz a seus amigos: “Hoje meu corpo está enlameado; sonhei que muitos homens estavam me matando, mas eu escapava não sei como. Ao caminhar eu sentia uma parte do corpo diferente das outras; ele já não era todo igual”. Finalmente esse homem está muito doente e eles vão consultar os adivinhos.

Os adivinhadores não notam de imediato que ele está a ponto de ficar tonto [isto é, com a sensibilidade associada ao xamanismo]. Para eles é difícil perceber a verdade; não param de falar bobagens e fazer afirmações falsas, até que todo o gado do homem é devorado por ordem deles, enquanto eles dizem que o espírito de seu povo exige gado, para poder alimentar-se. Por fim, toda a propriedade do homem é consumida e ele ainda está doente; e eles não sabem mais o que fazer, porque ele não tem mais gado e seus

amigos ajudam no que ele precisa. //181//

Finalmente chega um adivinhador e diz que todos os outros estão equivocados. Ele diz: “Ele está possuído pelos espíritos. É só isso. Eles se movimentam nele, divididos em dois grupos; alguns dizem: ‘Não, não queremos que nosso filho se machuque. Não queremos isso’. É por essa razão que ele não melhora. Se vós fechares o caminho contra os espíritos, acabareis por matá-lo. Porque ele não será um adivinhador nem voltará jamais a ser um homem”.

Então, o homem pode ficar doente dois anos sem melhorar; talvez até mais do que isso. Ele fica confinado na sua casa. Isto segue até seu cabelo cair. E o corpo dele fica seco e escamoso; ele não gosta de ungir-se. Ele mostra que está prestes a ser um adivinho bocejando repetidas vezes e espirrando continuamente. Isto é evidente também porque ele gosta muito de usar rapé, não deixando passar muito tempo sem pegar um pouco. E todos começam a ver que ele tem sido provido do que é bom.

Depois disso ele está doente; ele tem convulsões que cessam por um tempo quando se despeja água em cima dele. Ele chora habitualmente, primeiro em silêncio, depois acaba chorando em alto e bom som, e quando há pessoas dormindo elas o ouvem fazer um barulho e acordam com seu canto; ele compôs uma canção, e homens e mulheres acordam e vão cantar com ele. Todo mundo na aldeia está incomodado com a falta de sono; é que um homem que está virando adivinho causa muito incômodo, porque não dorme e trabalha sem parar com seu cérebro; seu sono é só intermitente, e ele acorda cantando muitas canções; e as pessoas que estão perto deixam suas aldeias de noite quando o ouvem cantar em voz alta e vão cantar com ele. Às vezes ele canta até de manhã, sem ninguém ter dormido. E então ele pula pela casa feito uma rã; e a casa fica pequena demais para ele, que sai pulando e cantando e estremecendo-se como junco na água, e pingando suor.

Neste estado de coisas, eles esperam a morte dele todos os dias; agora ele é só pele e ossos, e eles acham que o sol de amanhã não o deixará vivo. Nesse momento todos comem muito gado, para encorajar a transformação dele num adivinho. Por fim [num sonho] ele vê indicado um antigo espírito ancestral. Este espírito lhe diz: “Vai ver Fulano de Tal e ele misturará um emético [remédio que é bebido na iniciação xamanística] para ti, para que possas ser um adivinho completamente”. Depois ele passa alguns dias em silêncio, tendo ido pedir ao adivinho que misturasse o remédio para ele; e ele volta sendo outro homem, agora purificado e adivinho de fato.

Dali em diante e pelo resto da vida, quando possuído por seus espíritos, ele prediz acontecimentos e acha objetos perdidos.

É evidente que a cultura pode valorizar e tornar socialmente disponíveis até mesmo tipos humanos sumamente instáveis. Se ela opta por tratar as peculiaridades deles como as variantes mais valiosas do comportamento humano, os indivíduos em questão estarão à altura das circunstâncias e desempenharão seus //182//

papéis sociais independentemente de nossas ideias habituais sobre quem pode e quem não pode fazer adaptações sociais. Os que atuam inadequadamente em qualquer sociedade não são aqueles com certos traços fixos “anormais”, mas bem podem ser aqueles cujas respostas não receberam apoio algum nas instituições da sua cultura. A deficiência de tais anormais é em grande parte ilusória. Ela não decorre do fato de eles não terem o vigor necessário, mas de serem indivíduos cujas respostas inatas não têm o respaldo da sociedade. Eles são, nas palavras de Sapir, “alienados de um mundo impossível”.

A pessoa que não tem sustentação nas normas de seu tempo e lugar e fica exposta aos ventos do ridículo foi memoravelmente retratada na literatura europeia na figura de Dom Quixote. Cervantes abordou uma tradição ainda prezada em teoria à luz de um conjunto modificado de normas práticas, e com isso seu coitado personagem, o velho defensor ortodoxo da cavalaria romântica de outra geração, virou um néscio. Os moinhos de vento que ele enfrentava à lança eram importantes adversários de um mundo mal desvanecido, mas combater a lança com eles quando o mundo não mais os levava a sério era puro delírio. Ele amava a sua Dulcineia à melhor maneira tradicional da cavalaria, mas esse tipo de amor já não era moda na época e, portanto, a paixão dele era vista como loucura.

Estes mundos contrastantes estavam separados uns de outros no espaço nas culturas primitivas aqui examinadas, ao passo que na história ocidental moderna eles geralmente se sucedem no tempo. O problema principal é o mesmo em ambos os casos, mas é muito mais importante compreender o fenômeno no mundo moderno, onde não podemos fugir à sucessão de configurações no tempo, mesmo que queiramos. Quando cada cultura é um mundo em si, relativamente estável como a cultura esquimó, por exemplo, e geograficamente isolado de todos os demais, o problema é acadêmico. Mas a nossa civilização tem de lidar com padrões culturais que declinam diante de nossos olhos e outros novos que surgem das sombras no horizonte. Tempos de estar dispostos a levar em consideração a mudança das normalidades, ainda que a questão seja da moralidade em que fomos educados. Assim como temos dificuldade em lidar com problemas éticos se sustentamos

uma definição absoluta de moralidade, também teremos dificuldade em lidar com a sociedade humana enquanto identificarmos nossas normalidades locais com as necessidades inevitáveis da existência.

Nenhuma sociedade tentou ainda controlar de maneira autoconsciente o processo de criação de suas novas normalidades na seguinte geração. Dewey mostrou que a engenharia social para esse fim seria possível, embora drástica. No que tange a alguns arranjos tradicionais é óbvio que os custos humanos são muito altos, em termos de sofrimento e frustração. Se esses arranjos se apresentam a nós simplesmente como arranjos e não como categorias compulsórias, seria razoável que optássemos por adaptá-los de alguma maneira a metas racionalmente //183// escolhidas. Em lugar disso, o que fazemos é ridicularizar os nossos Quixotes, risíveis personificações de uma tradição fora de moda, teimando em considerar a nossa como definitiva e prescrita na natureza das coisas.

Enquanto isso, o problema terapêutico de lidar com nossos psicopatas deste tipo é mal-interpretado com muita frequência. Em muitos casos é possível tratar a alienação deles com relação ao mundo real de uma maneira mais inteligente do que insistir em que eles adotem os hábitos que lhes são alheios. Há sempre dois outros métodos possíveis. Em primeiro lugar, o indivíduo desajustado pode nutrir maior interesse objetivo nas suas preferências e aprender a manejar com maior equanimidade o seu desvio com relação ao modelo. Se ele souber avaliar em que medida seu sofrimento decorreu de sua carência de apoio num *ethos* tradicional, talvez possa aprender aos poucos a aceitar seu grau de diferença com menos sofrimento. Tanto os exagerados distúrbios emocionais do maníaco-depressivo como o isolamento do esquizofrênico agregam à existência certos valores que não são acessíveis para as pessoas de diferente constituição. O indivíduo sem apoio que aceita corajosamente suas virtudes inatas prediletas pode chegar a ter um tipo de comportamento viável de modo a não precisar buscar refúgio num mundo privado que ele constrói para si. Ele pode ir adotando, aos poucos, uma atitude mais independente e menos atormentada quanto a seu desvio e, com base nesta atitude, talvez consiga estruturar uma vida adequadamente funcional.

Em segundo lugar, a autoeducação do paciente deve ser acompanhada de uma maior tolerância da sociedade para com seus membros de tipo menos usual. Neste sentido, as possibilidades são infindáveis. A tradição é tão neurótica quanto qualquer paciente; seu excessivo medo do desvio com relação a seus padrões eventuais condiz com todas as definições habituais da conduta psicopática. Este medo não depende da observação dos limites dentro dos quais a conformidade é necessária ao bem social. Algumas culturas permitem ao indivíduo um desvio muito maior do que outras, e nada indica que aquelas que permitem mais sofram com essa peculiaridade. É provável que as ordens sociais do futuro avancem com esta tolerância e estímulo à diferença individual muito além do que quaisquer culturas de que tenhamos experiência.

A tendência atual nos Estados Unidos inclina-se de tal forma para o extremo oposto que não é fácil imaginar as mudanças que uma atitude como essa vai provocar. Middletown é um exemplo típico do nosso habitual medo urbano de parecer até mesmo minimamente diferentes dos nossos vizinhos. Teme-se mais a excentricidade do que o parasitismo. Não há sacrifício de tempo e tranquilidade que não se faça para ninguém da família ter sinal algum de inconformismo associado à sua pessoa. As crianças na escola fazem grande tragédia pelo fato de não usarem certo tipo de meias, não entrarem para certa academia de dança, não dirigirem certo carro. O medo de ser diferente é a motivação prevalente registrada em Middletown. //184//

O efeito psicopatológico acarretado por uma motivação como essa é evidente em todas as instituições para o tratamento de doenças mentais no nosso país. Numa sociedade onde ela fosse apenas uma motivação de menor importância entre muitas outras, o panorama da saúde mental seria bem diferente. Em qualquer caso, não há dúvida razoável de que uma das formas mais eficazes de se lidar com o terrível fardo das tragédias causadas pela psicopatia nos Estados Unidos na atualidade é aplicar um programa educacional que promova a tolerância na sociedade e um tipo de amor-próprio e independência que é desconhecido em Middletown e em nossas tradições urbanas.

Obviamente, nem todos os psicopatas são pessoas cujas respostas inatas diferem daquelas da sua civilização. Outro grande grupo é o dos indivíduos simplesmente inadequados cuja motivação é forte o bastante para eles não suportarem o fracasso. Numa sociedade onde a vontade de poder é sumamente recompensada, os que fracassam podem não ser aqueles de diferente constituição, mas simplesmente aqueles cujos dons naturais são insuficientes. O complexo de inferioridade acarreta grande sofrimento em nossa sociedade. Não é preciso as pessoas que assim padecem terem um histórico de frustração, no sentido de propensões inatas que tenham sido inibidas; com bastante frequência, a frustração dessas pessoas resulta apenas da sua incapacidade de atingir certa meta. Aqui há também uma consequência cultural, pois a meta tradicional pode estar ao alcance de muita gente ou de bem pouca e, uma vez que o sucesso é obsessivo e limitado a poucos, cada vez mais pessoas estarão expostas às extremas penas que punem o desajustamento.

Em certa medida, portanto, a civilização pode aumentar o número de anormais ao estabelecer metas mais altas e talvez de maior valor. Mas a influência deste fator pode ser facilmente superestimada, já que pequenas mudanças de atitudes sociais podem pesar bem mais do que esta correlação. Em geral, posto que as possibilidades sociais de tolerância e reconhecimento das diferenças individuais são pouco aproveitadas na prática, o pessimismo parece prematuro. Sem dúvida, outros fatores sociais muito diferentes que nós acabamos de abordar são causa mais direta do nosso grande número de neuróticos e psicóticos, sendo possível que as civilizações lidem com esses outros fatores – se quiserem – sem sofrer perdas inevitáveis.

Temos considerado as pessoas do ponto de vista da sua capacidade de participarem adequadamente em sua respectiva sociedade. Esta participação adequada é uma das definições clínicas da normalidade, também definida em função de sintomas fixos, havendo a tendência a identificá-la com a média estatística. Na prática, esta média é obtida no laboratório e os desvios com relação a ela são definidos como anormais.

Do ponto de vista de uma única cultura, este procedimento é muito útil. Ele mostra o quadro clínico da civilização e dá considerável informação sobre o comportamento //185// social aprovado nela. Entretanto, generalizar este comportamento como um normal absoluto é algo bem diferente. Como temos visto, a faixa de normalidade difere de uma cultura para outra. Algumas, como a dos zunhis e dos *kwakiutl*, são tão distantes uma da outra que há apenas mínimas coincidências entre elas. O normal estatisticamente determinado na Costa Noroeste cairia bem fora dos limites extremos de anormalidade nos *pueblos*. A competição de rivalidade normal entre os *kwakiutl* só poderia ser interpretada como loucura em Zunhi, bem como a tradicional indiferença zunhi à dominação e à humilhação de outrem seria a estultícia de um tolo num homem de família nobre da Costa Noroeste. O comportamento anormal em uma ou outra cultura não poderia ser determinado com base em nenhum mínimo denominador comum. Qualquer sociedade pode, de acordo com suas principais preocupações, aumentar e intensificar até sintomas de histeria, epilepsia ou paranoia ao mesmo tempo em que conta socialmente – e cada vez em maior grau – com os indivíduos que apresentam tais sintomas.

Isto é importante em psiquiatria porque expõe outro grupo de anormais que provavelmente existe em toda cultura: o dos anormais que representam o desenvolvimento extremo do tipo cultural local. Este grupo está socialmente na situação oposta à do grupo que temos analisado, o daqueles cujas respostas diferem de seus padrões culturais. A sociedade não só não expõe o primeiro grupo em todo sentido como o apoia em suas anormalidades mais graves. Os integrantes deste grupo gozam de uma permissão que podem explorar quase interminavelmente. É por isso que estas pessoas quase nunca caem dentro do campo de ação de nenhum ramo da psiquiatria contemporânea. Elas dificilmente são descritas, nem mesmo nos manuais mais minuciosos da geração que as encoraja. Todavia, do ponto de vista de outra geração ou cultura, elas costumam ser os casos psicopatológicos mais bizarros do período.

Os clérigos puritanos da Nova Inglaterra no século XVIII eram as últimas pessoas que a opinião contemporânea nas colônias podia considerar psicopatas. Poucos grupos de prestígio em qualquer

cultura puderam exercer uma ditadura intelectual e emocional tão completa quanto a deles. Eles eram a voz de Deus. Para um observador moderno, entretanto, eles e não as mulheres confusas e atormentadas a quem executavam como bruxas é que eram os psiconeuróticos da Nova Inglaterra puritana. Em uma civilização um pouco mais sã, só nas instituições para doenças mentais se pode encontrar um sentimento de culpa tão extremo como o que eles representavam e exigiam em suas próprias experiências de conversão e nas de seus conversos. Não admitiam salvação alguma sem uma convicção de pecado que deixasse a vítima prostrada, às vezes por anos, sob o peso do remorso e de terrível angústia. Era dever do ministro infundir o medo do inferno no coração até das crianças mais novas, e arrancar de todo converso a aceitação emocional de sua condenação eterna se Deus julgasse apropriado //186// condená-lo. Não importa onde formos procurar entre os registros de igrejas da Nova Inglaterra puritana do período, se naqueles que tratam de bruxas ou de crianças não salvas ainda impúberes ou de temas como a danação e predestinação, o fato é que sempre nos deparamos com que o grupo de pessoas que punham em prática a doutrina cultural do momento da forma mais extrema e com pleno acatamento era, pelos critérios ligeiramente modificados da nossa geração, vítima de intoleráveis anomalias. Do ponto de vista da psiquiatria comparada eles caem na categoria do anormal.

Em nossa geração há formas extremas de gratificação do ego que gozam de similar apoio cultural. Romancistas e dramaturgos têm retratado com frequência homens egoístas arrogantes e descontrolados como chefes de família, policiais e empresários, pois são figuras conhecidas em toda comunidade. Como o comportamento dos clérigos puritanos, os modos de ação dessas pessoas são muitas vezes mais antissociais que os dos presidiários. Quanto ao sofrimento e à frustração que elas provocam, provavelmente não há comparação, e é muito possível que o grau de perversão mental não seja menor. No entanto, estes homens ocupam cargos muito influentes e importantes e por via de regra são pais de família. A marca que eles deixam em seus filhos e na estrutura da nossa sociedade é indelével. Nossos textos de

psiquiatria não os descrevem porque eles têm o apoio de todos os princípios da nossa civilização. Na vida real eles são autoconfiantes de um modo que só é possível àqueles que se orientam para os pontos do círculo estabelecido em sua cultura. Todavia, a psiquiatria do futuro bem poderá esquadrinhar nossos romances, cartas e registros públicos buscando esclarecimento sobre um tipo de anormalidade que de outro modo lhe pareceria inacreditável. É justamente neste grupo de pessoas encorajadas e respaldadas que em todas as sociedades se fomentam os mais imoderados tipos de comportamento humano.

O pensamento social não tem tarefa mais importante no momento do que considerar adequadamente a relatividade cultural. As implicações são fundamentais tanto na sociologia como na psicologia e o pensamento moderno sobre os contatos entre povos e a constante mudança em nossos modelos tem grande necessidade de uma orientação científica equilibrada. O temperamento moderno sofisticado fez da relatividade social uma causa perdida, mesmo na pequena área em que ela é reconhecida, assinalando sua incongruência com os sonhos ortodoxos de permanência e idealidade e com as ilusões de autonomia do indivíduo. Argumenta-se que se a experiência humana tiver de abrir mão de tais sonhos e ilusões, a casa de noz da existência ficará vazia. Mas interpretar este dilema em tais termos é incorrer num anacronismo. Só o inevitável atraso cultural é que nos faz insistir em que se deve redescobrir o velho no novo, que a única solução é achar a certeza e a estabilidade dos velhos tempos na nova plasticidade. O reconhecimento da relatividade cultural traz consigo seus próprios valores, valores //187// estes que não precisam ser os das filosofias absolutistas. Ele desafia as opiniões costumeiras e incomoda muito àqueles que nelas foram educados. Inspira pessimismo porque gera confusão quanto às antigas fórmulas, não porque contenha nada intrinsecamente difícil. Assim que a nova opinião for adotada como crença habitual, ela será outro bastião fidedigno da boa vida. Alcançaremos então uma fé social mais realista, aceitando como motivos de esperança e bases para a tolerância os padrões de vida coexistentes e igualmente válidos que

a humanidade criou para si com as matérias-primas da existência.
//188//

Referências

I. A ciência do costume

20 ITARD, J.-M.-G. *The Wild Boy of Aveyron*. Trad. de George e Muriel Humphrey. Nova York, 1932. É provável que algumas destas crianças fossem subnormais e abandonadas por essa causa, mas é improvável que todas elas o fossem, embora todas parecessem imbecis aos olhos dos observadores.

21 Cf. BOAS, F. *Anthropology and Modern Life*. Nova York, 1932, p. 18-100.

II. A diversidade de culturas

28s. Para uma análise dos ritos de puberdade e do cerimonialismo de crise, cf. GENNEP, A. *Les rites de passage*. Paris, 1909.

31 MEAD, M. *Coming of Age in Samoa*. Nova York, 1928.

34 HOWITT, A.W. *The Native Tribes of South-East Australia*. Nova York, 1904.

37 BENEDICT, R. "The Concept of the Guardian Spirit in North America". *Memoirs of the American Anthropological Association*, 29, 1923.

III. A integração da cultura

44 MALINOWSKI, B. *The Sexual Life of Savages*. Londres, 1929. • *Argonauts of the Western Pacific*. Londres, 1922. • *Crime and Custom in Savage Society*. Londres, 1926. • *Sex and Repression in Savage Society*. Londres, 1927. • *Myth in Primitive Psychology*. Nova York, 1926. • STERN, W. *Die differentielle Psychologie in ihren Grundlagen*. Leipzig, 1921.

44s. WORRINGER, W. *Form in Gothic*. Londres, 1927. • KOFFKA, K. *The Growth of the Mind*. Nova York, 1927. • KÖHLER, W. *Gestalt Psychology*. Nova York, 1929. Pode-se ver um resumo do trabalho da escola gestáltica em MURPHY, G. *Approaches to Personality*. Nova York, 1932, p. 3-36.

45 DILTHEY, W. *Gesammelte Schriften*. Grupo 2. 8. ed. Leipzig, 1914-1931. • SPENGLER, O. *The Decline of the West*. Nova York, 1927-1928.

IV. Os pueblos do Novo México

49 A grafia original – Zuñi – não corresponde à realidade, pois o *n* é pronunciado como em qualquer palavra inglesa. A seguir, uma bibliografia escolhida sobre Zuñi. As referências neste capítulo estão numeradas como nesta lista: BENEDICT, R. 1) “Zuñi Mythology”. *Columbia University Contributions to Anthropology*. 2 vol. Nova York, 1934, p. XXI. 2) “Psychological Types in the Cultures of the Southwest”. *Proceedings of the Twenty-Third International Congress of Americanists*. Nova York, 1928, p. 572-581. BUNZEL, R.L. 1) “Introduction to Zuñi Ceremonialism”. *Forty-Seventh Annual Report of the Bureau of American Ethnology*. Washington, 1932, p. 467-544. 2) “Zuñi Ritual Poetry”. *Ibid.*, p. 611-835. 3) “Zuñi Katchinas”. *Ibid.*, p. 837-1.086. 4) “Zuñi Texts”. *Publications of the American Ethnological Society*. Nova York, 1933, p. XV. CUSHING, F.H. 1) “Outlines of Zuñi Creation Myths”. *Thirteenth Annual Report of the Bureau of American Ethnology*. Washington, 1926. 2) “Zuñi Folk Tales”. Nova York, 1901. 3) “My Experiences in Zuñi”. *The Century Magazine*, n. 3, 4, 1888. 4) “Zuni Breadstuff’s”. *Publications of the Museum of the American Indian, Heye Foundation*. Nova York, 1920, p. VIII. 5) “Zuñi Fetishes”. *Second Annual Report of the Bureau of American Ethnology*. Washington, 1883. KROEBER, A.L. “Zuñi Kin and Clan”. *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*. Vol. XVIII. Part 2. Nova York, 1917. PARSONS, E.C. “Notes on Zuñi”, I e II. *Memoirs of the American Anthropological Association*, vol. 4, n. 3, 1927. STEVENSON, M.C. 1) “The Zuñi Indians”. *Twenty-Third Annual Report of the Bureau of American Ethnology*.

Washington, 1904. 2) "The Religious Life of the Zuñi Child". Ibid. Washington, 1887, p. V.

49s. KIDDER, A.V. *Southwest Archaeology*. New Haven: Yale University Press, 1934.

52 Há orações rituais zunhis registradas em Bunzel 3.

52 Bunzel 2, p. 626.

53 Ibid., p. 689.

54 Ibid., p. 645, 716.

54 Ibid., 666-667. Cf. Bunzel, 1 e 3.

60 Quanto à mansidão do comportamento dos zunhis na separação conjugal, porém, cf. p. **80**, sobre a briga de socos que duas mulheres podem travar.

62 NIETZSCHE, F. *The Birth of Tragedy*. Nova York, 1924.

63 "Medida no sentido helênico". Ibid., 40. • "E mantém seu título cívico". Ibid., 68.

64 BENEDICT, R. "The Vision in Plains Culture". *American Anthropologist*, n. 24, 1922, p. 1-23.

66 FORTUNE, R.F. "Secret Societies of the Omaha". *Columbia University Contributions to Anthropology*. Nova York, 1932, p. XII. • Benedict 1.

67 LEWIN, L. "Weber Anhalonium Lewinii und andere Cacteen. Zweite Mitteilung". *Separatdruck aus dem Archiv für experimentelle Pathologie und Pharmakologie*. Bd. XXXIV. Leipzig, 1894. • GÜNTHER, W. "Entwicklung und Verbreitung des Peyote- Kultes". *Baessler Archiv.*, 15, 1931, p. 59-144.

67s. Benedict 2. • Citação, Bunzel 1, p. 482.

68 STEVENSON. *Thirtieth Report of the Bureau of American Ethnology*, 89.

70 Sobre a iniciação em Cacto, cf. Cushing 3, vol. 4, p. 31-32. Sobre a iniciação em Fogo, cf. ibid., p. 30-31. • Stevenson, 1, p. 526.

71 LAWRENCE, D.H. *Mornings in Mexico*. Nova York, 1928, p. 109-110.

72 Sobre a dança dos *cora* no altar, cf. PREUSS, K.T. *Die Nayarit Expedition*. Leipzig, 1912, p. 55. Sobre a dança dos *hopi*, cf. ORAIBI, H.R. "Summer Snake Ceremony". *Field Columbian Museum Publication*, n. 83, 1903, p. 299. Chicago.

75 Citações, Bunzel 1, p. 48c.

76 MALINOWSKI, B. *Sex and Repression in Primitive Society*. Nova York, 1927, p. 74-82.

76s. JUNOD, H.A. *Story of a South African Tribe*, I. Neuchâtel, 1912, p. 73-92. A descrição é dos *batongas*.

78 Esta lenda popular – Benedict 1, vol. II – baseia-se num fato ocorrido por volta de 1850 e relatado pela filha da família; cf. Bunzel 4, p. 35-38.

80 Para uma análise cultural do ciúme, cf. MEAD, M. "Jealousy, Primitive and Modern". In: SCHMALHAUSEN, S.D. & CALVERTON, V.F. *Woman's Coming of Age*. Nova York, 1931.

81-82 PARSONS, E.C. Isleta, Novo México. *Forty-Seventh Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, 248-250. • GOLDFRANK, E. *Schiff*. MS.

82 Oração à esposa morta. Cf. Bunzel 2, p. 632. Sobre o luto nas planícies, cf. GRINNELL, G.B. *The Cheyenne Indians*, II. Yale University Press, 1923, p. 62.

83 Sobre a relutância da pessoa enlutada em se afastar do túmulo, cf. *ibid.*, II, p. 162. Sobre a contínua visita ao túmulo, cf. DONALDSON, T. "The George Catlin Indian Gallery in the U.S. National Museum". (*Smithsonian Institution*), *Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution to July, 1885*. Part V. Washington, 1886, p. 277. Sobre o luto dos *dacotas*, cf. Deloria, E. MS. A citação é de DENIG, E.T. "The Assiniboine". *Forty-Sixth Annual Report of the Bureau of American Ethnology*. Washington, 1930, p. 573.

83s. Para uma análise do anormal, cf. cap. VII.

84 Bunzel 2, p. 679-683.

85s. GRINNELL, G.B. *The Cheyenne Indians*, 11. New Haven, 1923, p. 8-22. Sobre apresentações de palhaços na dança do escalpo, cf. *ibid.*, p. 39-44.

87 Benedict 1.

89 BOURKE, J.J. "Notes on the Cosmology and Theogony of the Mojave Indians of the Rio Grande". Arizona, p. 175. In: *Journal of American Folklore*, II, 1889, p. 169-189.

90 Sobre exemplos do simbolismo de fecundidade dos *hopis*, cf. HAEBERLIN, H.K. "The Idea of Fertilization in the Culture of the Pueblo Indians". *Memoirs of the American Anthropological Association*, III, n. 1, 1916, p. 37-46.

91 Sobre a corrida entre homens e mulheres no Peru, cf. ARRIAGA, P.J. *Extirpación de la idolatría del Perú*. Lima, 1621, p. 36.

91 Há um exemplo extremo de interpretação errada dos zunhis em PARSONS, E.C. "Winter and Summer Dance Series in Zuni in 1918". *University of California Publications in American Archeology and Ethnology*, 17, n. 3, 1922, p. 199. Cushing, 1, p. 379-381.

92 "Amáveis meios disciplinares" é a frase da Dra. Bunzel. Cf. Bunzel 3, p. 846.

92s. As citações são de Bunzel 1, p. 486, 497.

93 A citação relativa à ausência de resignação nos zunhis é de Bunzel 1, p. 486. Os excertos do ritual encontram-se em Bunzel 2: p. 646, 784, 807-808.

V. Dobu

95 Este capítulo baseia-se neste estudo de campo: FORTUNE, R.F. *The Sorcerers of Bobu*. Nova York, 1932. O presente capítulo só pode ser uma sinopse da descrição completa do Dr. Fortune e, com o intuito de facilitar a consulta, forneço referências a páginas em determinados pontos.

- 99** Sobre totens dobuanos, cf. Fortune, p. 30-36.
- 100s.** Sobre o casamento em Manus, cf. MEAD, M. *Growing up in New Guinea*. Nova York, 1930.
- 104** A citação é de Fortune, p. 16.
- 105** Sobre o ritual da horta, cf. Fortune, p. 106-131.
- 107** A versão aqui apresentada está resumida. Cf. Fortune, p. 139-140.
- 109** Há descrições de *vada* em Fortune, p. 158-164, bem como dados comparativos nas p. 284-287.
- 110** MALINOWSKI, B. *Argonauts of the Western Pacific*. Londres, 1922. Sobre o contexto econômico do Kula, cf. Fortune, p. 200-210.
- 113** Fortune, p. 216-217.
- 114** Sobre a observância de luto pela morte de um cônjuge, cf. Fortune, p. 11, 57, 194.
- 115s.** Fortune 11, para a citação.
- 116-117** Fortune, p. 197-200.
- 117s.** Fortune p. 23. Sobre a afirmação de sombria suspeita na interação do luto, cf. Fortune, p. 170.
- 118** Sobre este comportamento em relação a inhames, cf. Fortune, p. 222.
- 119** Fortune, p. 78.
- 120** Ibid., p. 85.
- 120s.** Ibid., p. 109.

VI. A costa noroeste da América do Norte

- 122** A seguir, uma bibliografia escolhida de Franz Boas sobre os *kwakiutl*: 1) "The Social Organization and Secret Societies of the Kwakiutl Indians". *Report of the U.S. National Museum for 1895*. Washington, 1897, p. 311-738. 2) BOAS, F. & HUNT, G. "Kwakiutl

Texts". *The Jesup North Pacific Expedition – III: Memoir of the American Museum of Natural History*. Nova York, 1905. 3) "Ethnology of the Kwakiutl". 2 vols. *Thirty-Fifth Annual Report of the Bureau of American Ethnology*. Washington, 1921. 4) "Contributions to the Ethnology of the Kwakiutl". *Columbia University Contributions to Anthropology*, III. Nova York, 1925. 5) "The Religion of the Kwakiutl Indians". Vol. II. *Columbia University Contributions to Anthropology*. Nova York, 1930, p. X.

123 As representações cerimoniais das sociedades secretas estão descritas em Boas 1.

124 Citação, Boas 1, p. 466, 513, 467.

124s. Ibid., p. 459.

125 Sobre a dança do canibal, cf. *ibid.*, p. 437-462, 500-544.

127 Exorcismo, cf. Boas 3, p. 1.173.

131 Sobre a endogamia dos Bella Coola, cf. BOAS, F. "The Mythology of the Bella Coola Indians", p. 125. *Publications of the Jesup North Pacific Expedition I*, p. 25-127. • *Memoirs of the American Museum of Natural History*. Nova York, 1898.

132 "Lutamos com propriedade". Cf. Boas 1, p. 571.

132-133 Boas 3, p. 848, 857, 1.281, 1.290, 1.291.

134s. Ibid., p. 1.288; 1.290; 1.283; 1.291.

135s. Boas 1, p. 622.

136-138 Ibid., p. 346-353.

137-139 Hunt, G. "The Rival Chiefs". *Boas Anniversary Volume*. Nova York, 1906, p. 108-136.

139 Boas 3, p. 744. Boas 1, p. 581.

140 Boas 4, p. 165-229.

141 Boas 1, p. 359ss., 421ss.

142 Ibid., p. 422.

142s. Citação, *ibid.*, p. 424. Sobre a competição de casamento, cf. *ibid.*, p. 473.

143 Boas 3, p. 1.030.

144 Boas 1, p. 366.

144s. Boas 3, p. 1.075, 1.110-1.117.

145 Boas 2, p. 441.

145s. “Da ordem de espíritos”. Cf. Boas 3, p. 740. Demonstrando os privilégios de um xamã, cf. Boas 5, p. 18, 30.

146 Matar um concorrente xamanístico, cf. Boas 5, p. 31-33.

146s. Espiões xamanísticos, cf. Boas 5, p. 15, 270, 277-288.

147s. *Ibid.*, p. 271.

148 A canoa emborcada, cf. Boas 4, p. 133. A máscara de canibal quebrada, cf. Boas 1, p. 600. O jogador falido, cf. Boas 2, p. 104.

148s. “A loucura acomete”, cf. Boas 3, 709. Sobre esta caça de cabeças, cf. Boas 3, p. 1.385, 1.363.

149 Boas, MS.

150s. Boas 3, p. 1.093-1.104.

155s. Citado de Mayne. BOAS, F. “Tsimshian Mythology”. *Thirty-Fifth Annual Report of the Bureau of American Ethnology*. Washington, 1916, p. 545. Boas 1, p. 394.

VII. A natureza da sociedade

157s. DURKHEIM, É. *Les règles de la méthode sociologique*. 6. ed. Paris, 1912. • KROEBER, A.L. “The Superorganic”. *American Anthropologist*, XIX, 1917, p. 163-213. Para uma análise, cf. FOLSOM, J.R. *Social Psychology*. Nova York, 1931, p. 296ss. Sobre a condenação da falácia do grupo, cf. ALLPORT, F.H. *Social Psychology*. Boston, 1924.

158s. RIVERS, W.H.R. “Sociology and Psychology”. *Psychology and Ethnology*. Londres, 1926.

161 MURPHY, G. *Experimental Psychology*, 375.

162-164 Boas 5, p. 202. Boas 3, p. 1.309. Cf. títulos completos no capítulo anterior.

164s. WESTERMARCK, E.A. *History of Human Marriage*. 3 vols. 5. ed. Londres, 1921.

VIII. O indivíduo e o padrão de cultura

172 SUMNER, W.G. *Folkways*. Boston, 1907.

174 JONES, W. "Mortuary Observances and the Adoption Rites of the Algonkin Foxes of Iowa". *Quinzième Congrès International des Américanistes*. Québec, 1907, p. 273-277.

174s. Sobre as práticas de luto das Planícies, cf. a Referência da página **82** (cap. IV).

175 FORTUNE, R.F. *Sorcerers of Dobu*. Nova York, 1932, p. 54.

177 Pode-se ler um relato de nativos sobre este incidente de bruxaria em Zunhi em BUNZEL, R.L. *Publications of the American Ethnological Society*, XV. Nova York, 1933, p. 44-52.

178 Há uma descrição de diversos homens/mulheres zuñis em Parsons: CLEWS, E. "The Zuni Lamana". *American Anthropologist*, 18, 1916, p. 521-528. Pode-se ler a descrição de We-wha pela Sra. Stevenson em STEVENSON, M.C. "The Zuni Indians". *Twenty-Third Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, 37, p. 310-331, 374.

178s. Deloria, Ella, MS.

179-183 DE BENEDICT, R. "Culture and the Abnormal". *Journal of General Psychology*, I, 1934, p. 60-64.

180 DIXON, R.B. "The Shasta". *Bulletin of the American Museum of Natural History*, XVII. Nova York, 1907, p. 1.381-1.498.

180s. Há um resumo prático em CZAPLICKA, M.A. *Aboriginal Siberia*. Oxford, 1914.

181 CALLAWAY, C.H. "Religious System of the Amazulu". *Publications of the Folklore Society*, XV. Londres, 1884, p. 1.259ss.

182s. SAPIR, E. In: *Journal of Abnormal and Social Psychology*, XXVII, 1932, p. 241.

183 DEWEY, J. *Human Nature and Conduct*. Nova York, 1922.

184s. LYND, R. & LYND, H. *Middletown*. Nova York, 1929.

187 Indivíduos deste tipo são assuntos prediletos nos romances e contos de May Sinclair e Tchekhov.