

REFLEXÕES HETERODOXAS SOBRE CULTURA, PATRIMÔNIO E TOMBAMENTO

Arthur Soffiati*

O objetivo do conhecimento não é descobrir o segredo do mundo numa palavra-chave. É dialogar com o mistério do mundo.

Edgar Morin.

Natureza X cultura, natureza e cultura

Estas reflexões pretendem empreender uma crítica radical aos paradigmas da Modernidade, também ela vista como um grande paradigma. Impossível compreendê-las sem recorrer aos sistemas filosóficos que lhe dão suporte e que, por falta de expressão melhor, podem ser denominados de paradigma mecanicista. Da mesma forma, elas nos escapam se não tomarmos a Modernidade como ponto de referência inicial, quer a Modernidade como ponto de partida quer o ponto de partida da Modernidade. É preciso voltar ao século XVII, frequentá-lo e, num breve bosquejo, tentar apreendê-lo na sua ambição de dar conta da totalidade para transformá-la num gigantesco mecanismo manipulável.

Aos olhos dos fundadores da Modernidade, o sujeito exclusivo e soberano do conhecimento – o “Homem” –, além de absolutamente separado do objeto, é neutro e isento de inteiro teor. Ele “descobre” o caminho que lhe franqueia o verdadeiro conhecimento da realidade sem qualquer influência de ordem econômica, social, política e cultural. Quer empirista, como Francis Bacon, quer idealista, como René Descartes, o observador constrói o seu método de maneira isenta, de forma que ele seja válido tanto para o ocidental quanto para qualquer outro povo, desde que as regras para uma verdadeira condução do pensamento sejam observadas com rigor, visto que elas afugentam o erro.

Assim distinto do objeto, o sujeito percebe também que existe uma separação absoluta entre o mundo da natureza e o mundo do pensamento. À natureza pertencem os instintos e as paixões. Ao pensamento pertence a faculdade superior da razão, exclusiva do “Homem”. Como corolário, o “Homem” difere

* Pesquisador do Núcleo de Estudos Socioambientais do Instituto de Ciências da Sociedade e Desenvolvimento Regional da Universidade Federal Fluminense/Campos.

dos animais por um traço impar: conquanto, pelo seu corpo, esteja vinculado à natureza, por sua alma desvencilha-se dela. Descartes proclama que “... a alma, pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo...”, [sendo] “...mais fácil de conhecer do que ele, e, ainda que este nada fosse, ela não deixaria de ser tudo o que é.”¹ Cabe observar que alma, aqui, é empregada não no sentido de anima, também encontrada nos animais, porém no sentido de mens, monopólio do ser humano. Não estivesse ligada ao corpo pelo delgado e sutil laço da glândula pineal e não dependesse dele como suporte material para manifestar-se, a alma como que ganharia independência absoluta.

Mas o intento de separar o que antes estava unido ainda não está contente. O método analítico acredita ser possível atingir o âmago da realidade desmembrando-a em partes cada vez menores. É ainda Descartes que enuncia quatro preceitos capazes de conduzir ao conhecimento perfeito do objeto. O segundo deles,

... o de dividir cada uma das dificuldades que eu examinasse em tantas parcelas quantas possíveis e quantas necessárias fossem para melhor resolvê-las. (...) O terceiro, o de conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir, pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos, e supondo mesmo uma ordem entre os que não se precedem naturalmente uns aos outros.”²

Prosseguindo o processo de separação, chega a vez dos sentidos. Se, entre os animais e os povos simples, os cinco sentidos são mobilizados no ato de conhecer o mundo exterior, o mecanicismo privilegia a visão. Em *O Tratado do Homem*, Descartes enfatiza: “Devemos ainda referirmos ao sentido da vista, que é necessário explicar com maior minúcia que os outros sentidos, pois está relacionado com o tema principal.”³ Em *A Dióptrica*, ele justifica a valorização deste sentido, dizendo que “... é o mais universal e o mais nobre de todos os sentidos e não existe dúvida alguma de que as invenções que possam contribuir a dilatar seu poder hão de ser as mais úteis.”⁴

¹ DESCARTES, René. Discurso do Método. *Obra Escolhida*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1973.

² Id. *ibid.*, pág. 54.

³ DESCARTES, René. *El Tratado del Hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1990.

⁴ Id. *ibid.* Nota de rodapé de QUINTAS, Guillermo, pág. 56.

Um aspecto importante da visão de natureza forjada pelos patriarcas da Modernidade é o mecanicismo. Em seus escritos, o mundo aparece como um grande engenho, ora duro, como em Descartes e La Mettrie, ora sutil, como em Newton. La Mettrie chega mesmo a escrever uma obra que intitula de *O Homem-Máquina*. Dos astros aos animais, concebe-se um universo semelhante a um grande relógio, povoado de autômatos. Os astros movimentam-se harmoniosamente⁵ em torno de seus eixos e em torno de outros astros a partir de sempre e para sempre, concepção que desistoriciza o universo. Tanto a natureza viva quanto a não-viva tornam-se autômatos. Os peixes são autômatos cobertos de escamas; os anfíbios e répteis, autômatos cobertos de couro; as aves, autômatos revestidos de penas; os mamíferos, autômatos sob pêlos; os seres humanos, autômatos protegidos por pele e pêlos em algumas partes do corpo.

Há, porém, uma diferença fundamental entre autômatos animais e autômatos humanos que Umberto Eco soube expressar com bastante propriedade em *A Ilha do Dia Anterior*, romance ambientado no século XVII. Roberto de la Grive, personagem central, pergunta a Saint-Savin, um de seus mestres: “Os animais não amam?”. E obtém como resposta: “Não, as máquinas simples não amam. Que fazem as rodas de um carro ao longo de um declive? Rolam para baixo. A máquina é um peso, e o peso pende, e depende da cega necessidade que o empurra na descida. Da mesma forma o animal: pende ao concúbito e não se aquieta enquanto não o obtém.” Insiste Roberto: “Mas não me disseses ontem mesmo que os homens também são máquinas?” E Saint-Savin conclusivo: “Sim, mas a máquina humana é mais complexa do que a mineral ou animal, e se regozija com um movimento oscilatório.”⁶

Descartes diria que a máquina humana tem o que falta a todas as outras, a mente, que lhe permite, por mais embrutecida que seja, articular palavras para compor discursos lógicos. “E isso não testemunha apenas que os animais possuem menos razão do que os homens, mas que não possuem nenhuma razão.”⁷

A concepção mecanicista retirada da natureza aos últimos resíduos de organicismo que a tradição judaico-cristã já vinha combatendo havia dois milênios. Ao fim, resta um espaço inanimado, inerte. A nova imagem de natureza desenhada por Galileu, Francis Bacon, Descartes, Newton, Mersenne, Kepler, La Mettrie subtrai-

⁵ Harmonia é um conceito nitidamente pertencente à mecânica clássica, pois pressupõe ajuste ou entrosamento perfeito entre as partes. A ecologia nos ensina que a natureza é regida por equilíbrio, conceito que admite desajustes em graus variados.

⁶ ECO, Umberto. *A Ilha do Dia Anterior*. Rio de Janeiro: Record, 1995.

⁷ DESCARTES, René. Discurso do Método. Op. cit., pág. 88.

Ihe os derradeiros resquícios de sacralidade, reduzindo-a potencialmente a coisa. Trata-se de uma imagem que interessa ao capitalismo ascendente, vez que uma natureza dessacralizada pode ser manipulada sem nenhum sentimento de culpa e temor. Os mecanicistas concebem o mundo em consonância com o contexto histórico em que estavam inseridos, captando, com suas antenas aguçadas, os múltiplos elementos então em efervescência. Seja como for, os patriarcas da Modernidade produzem uma imagem utilitarista e antropocêntrica da natureza.

Para assegurar infalibilidade a este discurso, seus autores recorrem à matemática e o tornam indiscutível, arrogante. Doravante, os filósofos devem ser, antes de tudo, bons matemáticos e geômetras a fim de alicerçarem seus argumentos em bases inquestionáveis. Constrói-se uma razão monológica, que passa a ser a Razão, única e verdadeira. Agressiva, ela não hesita em investir contra os sistemas de pensamento que se contentam com o discurso argumentativo, dialógico. Comentando esta transformação, José Américo Motta Pessanha explica que “Descartes propõe um caminho que é o abandono da retórica e das humanidades e a eleição do more geométrico, da intuição, da dedutividade, do matematismo como modelo para todo o conhecimento.”⁸

No século XVIII, a razão monológica torna-se mais complexa e intolerante. Por um lado, o mecanicismo duro, atomista, turbilhonar e fricativo de Descartes é suplantado pelo mecanicismo sutil e atrativo de Newton. Por outro, a grande Razão assume cada vez mais um caráter teleológico, herança do judaísmo-cristianismo, contexto intelectual em que se forma. Aos poucos, Deus deixa de ser o grande motor do mundo para ser substituído pela Razão (Kant), pelo Espírito (Hegel), pela História (Marx) e pela Natureza (Darwin). É bem verdade que críticas ao automatismo de Descartes serão formuladas por Voltaire e Diderot, só para mencionar dois pensadores que não abrem mão da razão monológica. Kant representa a expressão máxima da razão monológica nos seguintes termos: 1- só o ser humano tem capacidade de pensar e de alcançar a Razão; 2- só existe uma razão – a Razão –, descontextualizada e universal; 3- Apenas alguns iluminados alcançam a Razão universal, empenhando-se no ato de pensar; 4- Esta razão é incontestada e válida para todos os povos; 5- ela deve ser ensinada ou imposta aos ocidentais e a outros povos. Confundindo razão com cultura, Kant exclui animais, sociedades não-ocidentais (mesmo os seus pensadores) e ocidentais não pensantes. Assim, cultura se divorcia da natureza, dos povos não ocidentais e das camadas

⁸ PESSANHA, José Américo Motta. Razão dialógica. HÜHNE, Leda Miranda (org.). *Razões*. Rio de Janeiro: Uapê, 1994.

não pensantes do mundo ocidental. Segundo Umberto Eco, em livro recheado de humor, o ornitorrinco desmoronaria todo o sistema kantiano de pensamento.⁹

A crise do paradigma clássico inicia-se no momento mesmo de sua culminância, quando Laplace, um dos maiores expoentes do determinismo, faz, em 1814, seu célebre enunciado sobre o demônio do Universo:

Devemos encarar o estado presente do Universo como o efeito de seu estado anterior e como a causa daquele que se seguirá. Uma inteligência que, em dado momento, conhecesse todas as forças que animam a natureza e a situação respectiva dos seres que a compõem (...) abarcaria na mesma fórmula os movimentos dos maiores corpos do Universo e de seu menor átomo: nada seria incerto para essa inteligência, e o futuro, assim como o passado, estaria presente para ela.¹⁰

A bem dizer, a concepção mecanicista, com seu universo estável e estéril de história e de cultura, já começara a ser abalada quando Lavoisier descobriu o oxigênio e suas propriedades comburentes, em fins do século XVIII, e Fourier formulou sua lei sobre a difusão do calor, no princípio do século XIX. Começava a se esboçar a flecha do tempo dentro do universo fechado e harmônico do mecanicismo.

Entretanto, é só no decorrer do século XIX que as bases do determinismo são profundamente abaladas em todos os campos do conhecimento da natureza não-humana. Poincaré bombardeia a segurança milenar da matemática. Lobatchevski curva e recurva o espaço euclidiano. Boltzman, Carnot e outros descobrem e desenvolvem a termodinâmica, demonstrando, através de suas duas leis, que o quantum de energia do universo é fixo e que parte dela se dissipa no processo do trabalho. Na geologia, Lyell combate o catastrofismo com o atualismo. No que concerne à origem e às formas que assumem os seres vivos, a explicação de Cuvier desmorona ante o transformismo de Lamarck e o evolucionismo de Darwin e de Wallace. Quanto ao conhecimento humano das sociedades, Marx e Engels mostram quão ingênua era a idéia cartesiana de um sujeito do conhecimento neutro e infenso às influências econômicas, sociais, políticas e culturais do contexto em que opera. A introdução do tempo no paradigma clássico ameaça todo o seu

⁹ ECO, Umberto. *Kant e o Ornitorrinco*. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 1998.

¹⁰ Citado in PESSIS-PASTERNAK, Guita. Apresentação a *Do Caos à Inteligência Artificial (entrevistas)*. São Paulo: Unesp, 1993.

arcabouço. Seria precipitado, entretanto, julgar que o determinismo esboroa com fragor. Não se pode negligenciar a sua sólida tradição e a sua capacidade de resistência. Sua “astúcia” é tão grande que residuariamente permaneceu na cosmovisão de Einstein, tanto quanto a magia continuou alojada no espírito de Descartes e de Newton.

O século XX pôde assistir a pelo menos três grandes revoluções intelectuais que propiciaram a constituição de um novo paradigma organicista e propalaram a crise da Modernidade, da sua “Razão” única, arrogante, de sua tecnologia megalômana e estandardizada, de sua ciência determinista e inflexível, de seus sistemas econômicos impositivos e cruéis, de suas utopias sociais finalistas, de seus sistemas políticos intolerantes. A primeira delas ocorre no domínio da física, com a relatividade, com a mecânica quântica e com a teoria do caos. As três acabaram por absorver a física newtoniana não mais como explicação geral para o universo, mas como parte de um todo maior, ao mesmo tempo em que introduziam o princípio da incerteza e da imprevisibilidade. A segunda foi deflagrada no campo da biologia, com a biologia molecular, com a etologia e com a paleontologia. Estas três áreas do conhecimento humano produziram a re-
 < ligação de vivo e não-vivo bem como a de ser humano e natureza. Além do mais, substituíram a noção simplista de matéria viva pela de sistemas vivos, mostrando a complexidade destes. A tal propósito, Edgar Morin declara que “A fronteira que separa o *Homo* dos outros seres vivos não é natural: é uma fronteira cultural, que não anula a vida, mas a transforma e lhe permite novos desenvolvimentos”.¹¹ Ou ainda, “... não há matéria viva, mas sim sistemas vivos, isto é, uma organização específica da matéria físico-química.”¹²

A terceira revolução opera no âmbito da epistemologia, tendo como alvo a razão monológica erigida sobre uma matemática julgada infalível. Já nos *Principia Mathematica*, Russel e Whitehead concluem que a matemática é uma abstração humana sujeita a imprecisões. Gödel e Tarski demonstram que há proposições indecidíveis na racionalidade lógico-matemática. Na filosofia, Gaston Bachelard incorpora o novo espírito científico nascido das físicas contemporâneas e Chaïm Perelman mostra quão frágil é a verdade defendida pela razão monológica matematizada.

¹¹ MORIN, Edgar. *O Método II - A Vida da Vida*. Mira-Sintra: Europa-América, s/d.

¹² Id. *O Enigma do Homem*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

Nós não temos mais uma razão que possa se dizer razão absoluta – afirma José Américo Motta Pessanha –, no sentido de uma razão fundada no absoluto; para todos, para sempre, para qualquer coisa e para qualquer um. Nós não podemos mais dizer com Descartes que a nossa racionalidade de tipo matemático tem a garantia de um Bon Dieu, que a sustenta e faz com que eu tenha a evidência de conhecimentos claros, verdadeiros, porque ele não me engana, é bom e veraz. Eu não posso mais tomar o endosso de Deus para garantir a minha racionalidade.”¹³

Os tempos são outros. O método também é outro, conforme esclarece Morin:

O método da complexidade não tem por missão encontrar a certeza perdida e o princípio Uno da Verdade. Pelo contrário, deve constituir um pensamento que se nutre de incerteza, em vez de morrer dela. Deve evitar cortar os nós górdios entre objeto e sujeito, natureza e cultura, ciência e filosofia, vida e pensamento...¹⁴

A tão propalada crise da razão é, na verdade, a crise da razão calcada numa lógica matemática que se supunha neutra e inabalável, da razão monológica, autoritária e arrogante, da Razão absoluta, da qual as epifanias espaciais e temporais nada mais seriam do que seus avatares. Embora haja quem sustente esta razão, nota-se, no mundo contemporâneo, uma tendência ou para a desrazão ou para a constituição de razões apoiadas na argumentação, na retórica. Razão ou razões dialógicas, como as denominarão Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca¹⁵. Trata-se, na realidade, de desenvolver regras para a formulação de razões que se sustentem pela coerência interna e que abandonem a pretensão de exclusividade, admitindo com prazer a existência de outras razões e o diálogo democrático e profícuo entre elas. Inclusive, numa destas formas de razão – a razão complexa –, a desordem, a indeterminação, a incerteza e a própria desrazão acabam por ser incorporadas como elementos essenciais ao pensamento e à vida, expressando-se

¹³ PESSANHA, José Américo Motta. *Op. cit.*, pág. 78.

¹⁴ MORIN, Edgar. *O Método II - A Vida da Vida*. Mira-Sintra: Europa-América, s/d.

¹⁵ PERELMAN, Chaïm e Olbrechts-Tuyteca. *Tratado da Argumentação: A Nova Retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

pelo tetragrama ordem/desordem/interação/organização¹⁶. De acordo com este “novo espírito científico”, as oposições natureza X cultura, animal X ser humano, sujeito X objeto, corpo X espírito, razão X desrazão, visão X outros sentidos, todas elas tão caras à racionalidade clássica, acabam por ser ultrapassadas por uma razão complexa, inacabada, aberta, ou por uma constelação de razões que não advogam para si a explicação absoluta e definitiva da realidade, antes permitem até que a razão intolerante da modernidade conviva com elas, assim como a relatividade não descartou a física newtoniana, senão que a abrigou em sua estrutura.

Há, por fim, um corolário da mais alta significação. Ele diz respeito às ciências. Ao colocar em interação seres humanos e seres não-humanos, seres vivos e seres não-vivos, o paradigma naturalista organicista contemporâneo faz um exercício radical de relativização, de resto já esboçado pioneiramente por Montaigne¹⁷. A partir de agora, o conhecimento humano do mundo é apenas uma forma de conhecimento entre muitas desenvolvidas por outros seres. Por mais sofisticada que seja, a ciência é apenas uma forma de conhecimento da realidade desenvolvida por seres humanos. A intuição, a mística e a magia não podem mais ser desprezadas. Assim, as ciências sociais (ou humanas) e as ciências da natureza passam a ser ciências humanas sobre as antropossociedades e sobre a natureza não-humana. De carta maneira, refere-se aqui àquela intuição baixa de que fala Carlo Ginzburg, aquela intuição

...difundida no mundo todo, sem limites geográficos, históricos, étnicos, sexuais ou de classe – e [que] está, portanto, muito distante de qualquer forma de conhecimento superior, privilégio de poucos eleitos. É patrimônio dos bengaleses expropriados do seu saber por sir William Herschel, dos caçadores, dos marinheiros, das mulheres. Une estreitamente o animal homem às outras espécies animais¹⁸.

¹⁶ Acerca da razão complexa, ver MORIN, Edgar. *O Enigma do Homem*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975; e *O Problema Epistemológico da Complexidade*. Mira-Sintra: Europa-América, s/d. Ver também BARBOSA, Wilmar do Valle. *Razão complexa*. Hühne, Leda Miranda (org.). *Razões*. Rio de Janeiro, Uapê, 1994.

¹⁷ MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio*. São Paulo: Abril, 1972, principalmente capítulos XI (Da crueldade) e XII (Apologia de Raymond Sebond) do segundo livro.

¹⁸ GINZBURG, Carlo. *Sinais: raízes de um paradigma indiciário*. *Mitos, Emblemas e Sinais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

Antropossocioculturais ou socioculturais do Homo sapiens sapiens

Uma das últimas vozes abalizadas em defesa da cultura como monopólio humano foi a de Ernst Cassirer. Na tentativa de salvar a singularidade do ser humano como animal pensante, ele substitui a razão pelo simbólico. Em suas palavras, “Não podemos compreender a forma do pensamento mítico primitivo sem tomar em consideração as formas da sociedade primitiva.”¹⁹

Fundando o mito nas formas de organização social, o filósofo estabelece uma gênese por demais precisa para o processo. As análises que Claude Lévi-Strauss efetuou sobre o mito e a linguagem revelam estruturas universais subjacentes a sustentar ambos os epifenômenos.

Embora escrevendo na década de 1940, Cassirer revela notável atualidade, como na passagem a seguir.

O que caracteriza a mentalidade primitiva não é sua lógica mas seu sentimento geral da vida. O homem primitivo não olha a natureza com os olhos de um naturalista que deseja classificar as coisas para satisfazer uma curiosidade intelectual, nem se acerca dela com interesses meramente pragmáticos ou técnicos. Não é para ele nem um mero objeto de conhecimento nem o campo de suas necessidades práticas imediatas. Estamos acostumados a dividir nossa vida nas duas esferas da atividade prática e da teórica e ao fazer esta divisão facilmente olvidamos que existe, junto das duas, outra capa mais baixa. O homem primitivo não é vítima de tal olvido, seus pensamentos e seus sentimentos continuam calçados neste estrato original. Sua visão da natureza não é puramente teórica nem meramente prática; é simpatética; se descuidarmos deste ponto não podemos abordar o mundo mítico. O rasgo fundamental do mito não é uma direção especial da imaginação humana; brota da emoção e seu fundo emotivo tingem suas produções com sua própria cor específica. De modo algum falta ao homem primitivo capacidade para captar as diferenças empíricas das coisas, porém, em sua concepção da natureza e da vida todas estas diferenças se acham superadas por um sentimento mais

¹⁹ CASSIRER, Ernst. *Antropologia Filosófica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

forte: a convicção profunda de uma solidariedade fundamental e indelével da vida que salta por sobre a multiplicidade de suas formas singulares. Não se atribui a si mesmo um lugar único e privilegiado na hierarquia da natureza. A consanguinidade de todas as formas da vida parece ser um suposto geral do pensamento mítico, as crenças totêmicas representam um dos traços mais característicos da cultura primitiva²⁰.

E completando:

Para o sentir mítico e religioso a natureza se converte numa grande sociedade, a sociedade da vida. O homem não ocupa um lugar destacado nesta sociedade; forma parte dela mas em nenhum aspecto se acha situado mais alto que nenhum outro membro. A vida possui a mesma dignidade religiosa em suas formas mais humildes e mais elevadas; os homens e os animais, os animais e as plantas se acham no mesmo nível. Nas sociedades totêmicas encontramos plantas totem junto a animais totem e o mesmo princípio de solidariedade e unidade contínua da vida se passamos do espaço ao tempo²¹.

Pesquisas recentes e depoimentos de representantes de povos indígenas confirmam cada vez mais esta visão de natureza, que, de resto, foi exaustivamente analisada por Mircea Eliade em seus livros²². Todavia, tem-se a impressão de que Cassirer considera esta visão elementar e primária, quando comparada ao pensamento científico. Em momento nenhum, ele demonstra perceber que o dualismo ocidental é fruto do racionalismo mecanicista do século XVII. Aliás, ele não incorpora, em suas análises, as contribuições das revoluções científicas do século XX, como fez com riqueza Gaston Bachelard em *O Novo Espírito Científico*²³, obra publicada dez anos antes de *Antropologia Filosófica*. Mais uma vez, estamos diante do pensador da Aufklärung, tentando ordenar o mundo.

Ainda no que concerne à religião, Cassirer salienta a ruptura que o monoteísmo representou em relação às religiões mágicas. Sobre ele, observa que

²⁰ Id. *ibid.*, p. 127-128. (Grifos no original).

²¹ Id. *ibid.*, p. 129. (Grifos no original)

²² ELIADE, Mircea. Principalmente *O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões*. Lisboa: Livros do Brasil, s/d; e *História das Crenças e das Ideias Religiosas I*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

²³ BACHELARD, Gaston. *O Novo Espírito Científico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.

Nenhuma religião pode pensar jamais em cortar ou afrouxar o vínculo entre a natureza e o homem, contudo nas grandes religiões éticas este vínculo se acha travado e fixado com um novo sentido. Não se nega ou destrói a conexão simpatética que encontramos na magia e na mitologia primitiva, mas agora a natureza é abordada pelo lado racional e não pelo emotivo. Se a natureza contém um elemento divino não se reflete este na abundância de sua vida, mas na sensibilidade de sua obra. A natureza não é, como nas religiões politeístas, a grande e benigna mãe, o seio divino de onde procede toda vida. É concebida como a esfera da lei e da legitimidade, e só este traço demonstra sua origem divina²⁴.

Este aspecto será corroborado por Mircea Eliade e posteriormente por outros autores, dentre os quais destaca-se o nome de Kostas Papaioannou²⁵. Há, porém, uma diferença entre eles que pode passar despercebida a olhos desatentos. Cassirer toma como base o zoroastrismo para demonstrar esta descontinuidade entre as religiões mágicas e éticas. Paul du Breuil mostra que a reforma produzida por Zaratustra no masdeísmo não consegue ter o alcance e a radicalidade da revolução monoteísta do judaísmo²⁶, esta sim, perfeitamente sintonizada com as palavras de Cassirer.

O grande mérito de Cassirer, um iluminista tardio, foi o de estender a capacidade de produzir cultura a todas as sociedades humanas. Ele confere consistência filosófica a todo esforço que a antropologia vinha operando desde o século XIX. No início da expansão planetária da(s) cultura(s) europeia(s), a grande dúvida ou a grande certeza foi a de que os povos de outros continentes ou não tinham cultura ou a tinham em nível tão inferior que deveriam substituir seus costumes “selvagens” e “bárbaros” pelos valores cristãos. Repontam, nessa discussão, os clérigos Juan Ginés de Sepúlveda e Bartolomé de las Casas. O primeiro sustentava que os nativos da América não tinham alma, portanto não eram humanos e, não sendo humanos, não poderiam se tornar cristãos e se salvar. Las Casas defende a humanidade dos americanos e sua capacidade de salvação. A discussão, contudo, minimiza ou não aceita devidamente a alteridade. Só Montaigne, em sua dúvida filosófica, reconhece o caráter humano de povos não

²⁴ CASSIRER, E. *Op. cit.*, p. 153.

²⁵ PAPAIOANNOU, Kostas. *La Consécration de l'Histoire*. Paris: Champ Libre, 1983.

²⁶ DU BREUIL, Paul. *Zoroastro: Religião e Filosofia*. São Paulo: IBRASA, 1987.

européus e, por consequência, a diversidade de culturas.

Na prática, porém, os europeus impuseram seus valores culturais a outros povos valendo-se dos missionários, dos militares e dos negociantes. Será preciso aguardar o século XIX para que se constitua uma reflexão mais consistente e sistemática sobre a alteridade. Assim como Darwin e Wallace fundam o evolucionismo no campo natural, Morgan, Tylor e Frazer criam a antropologia como um novo campo de conhecimento. O objetivo deles não era estudar a alteridade em si mesma, mas ordenar a alteridade como fases da evolução da cultura europeia. Daí Morgan ter escalonado as diferenças culturais conhecidas em selvageria, barbárie e civilização. As duas primeiras eram degraus pelos quais a humanidade subiu até alcançar o mais alto deles, correspondente à cultura europeia. Franz Boas e Bronislaw Malinowski romperam com o esquematismo dos evolucionistas e passaram a considerar cada cultura em sua especificidade. Com Marcel Mauss e Claude Lévi-Strauss, a antropologia alcançou sua independência e proclamou a equivalência das culturas.

Mas este reconhecimento carecia de um mergulho mais profundo. Lévi-Strauss abriu o caminho para ele, e Eduardo Viveiros de Castro o vem trilhando com criatividade. Não apenas existem diferenças aparentes entre as culturas, mas concepções profundas a distingui-las. Valendo-se dos conceitos de multiculturalismo e multinaturalismo, ele comenta:

Enquanto estas (concepções ocidentais modernas) se apoiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas – a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e do significado –, a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade de corpos. A cultura ou o sujeito seria aqui a forma do universal; a natureza ou o objeto, a forma do particular (...) os animais são gente, ou se veem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à idéia de que a forma manifesta de cada espécie é um envoltório (uma “roupa”) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs (...) Teríamos, então, à primeira vista, uma distinção entre uma essência antropomorfa de

tipo espiritual, comum aos seres animados, e uma aparência corporal variável, característica de cada espécie, mas que não seria um atributo fixo, e sim uma roupa trocável e descartável (o que) não é sinônimo de fisiologia distintiva ou de anatomia característica; é um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um habitus. Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há esse plano central que é o corpo como feixe de afecções e capacidades, e que é a origem das perspectivas (...). Longe do essencialismo espiritual do relativismo é um maneirismo corporal (...). O perspectivismo não é um relativismo, mas um multinaturalismo. O relativismo cultural, um multiculturalismo, supõe uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, una e total, indiferente à representação; os ameríndios propõem o oposto: uma unidade representativa ou fenomenológica puramente pronominal, aplicada indiferentemente sobre uma diversidade real. Uma só "cultura", múltiplas "naturezas"; epistemologia constante, ontologia variável – o perspectivismo não é representação²⁷.

Assim, conseguimos compreender a dificuldade de relacionamento do ocidente com as culturas tradicionais de outros continentes.

Sociedade e cultura antes do *Homo sapiens sapiens*

Pesquisas recentes no campo da paleontologia, da antropologia evolucionista e da arqueologia vêm trazendo à tona uma questão inquietante: a sociedade e a cultura foram inventadas pelo *Homo sapiens sapiens* ou preexistem a ele? Já sabemos com certeza que, do ponto de vista orgânico, o ser humano na forma em que conhecemos atualmente deriva de espécies anteriores, reunidas numa família zoológica denominada Hominídea. Seu mais antigo representante conhecido até o momento foi batizado com o nome de *Sahelanthropus tchadensis*, com idade aproximada de 7 milhões de anos.

Para os estudiosos da evolução dos hominídeos, não há mais dúvida: o ser humano na forma atualmente conhecida não inventou a sociedade e a

²⁷ CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

cultura e sim nasceu e se desenvolveu num contexto sociocultural. Ferramentas para a produção da vida material estão associadas ao gênero *Australopithecus*, cuja origem data de quase 4 milhões de anos. As espécies deste gênero já eram bípedes. Todos os homínídeos têm origem africana. A adoção da postura ereta libera os braços da atividade de locomoção, permitindo a adaptação dos pés à marcha, a adaptação das mãos para o uso de objetos encontrados na natureza ou a fabricação de ferramentas e o desenvolvimento do cérebro.

Estima-se que as técnicas de produção do fogo foram criadas entre 2 milhões e 1,8 milhão de anos pelo *Homo habilis*. Ao *Homo neanderthalensis* é atribuída a sepultura, traço que indica a crença em outro mundo além desse.

As primeiras manifestações de arte ritual datam, seguramente, de 80 mil anos. Elas foram encontradas na África do Sul e são atribuídas ao *Homo sapiens sapiens*. A fabricação de instrumentos, os sepultamentos e a arte ritual pressupõem vida em sociedade e alguma forma de planeamento, ou seja, de cultura imaterial.

Sociedade e cultura antes dos Hominídeos

Num escrito clássico, Engels diz que

... o animal apenas utiliza a natureza exterior e provoca nela modificações apenas pela sua presença; por seu lado, o homem transforma-a para que ela sirva os seus fins; domina-a. E é nisto que consiste a última diferença entre o homem e os animais; tal diferença deve-a o homem mais uma vez ao trabalho²⁸.

Voltando ao iluminista e kantiano Ernst Cassirer, parece que o caráter simbólico do ser humano, mesmo estendido a outros homínídeos, todos extintos, não basta mais para traçar a fronteira entre simbólico e não simbólico, entre cultura e não cultura.

O empreendimento de Cassirer consiste em encontrar um novo elemento que assegure unidade à humanidade. As revelações da psicologia e da psicanálise, da antropologia e da história demoliram a concepção clássica do “Homem” como animal racional, entendida a razão como a faculdade de pensar logicamente, exclusiva do ser humano. Freud mostra a irracionalidade do inconsciente e a

²⁸ ENGELS, Friedrich. O papel do trabalho na transformação do macaco em homem. *Dialéctica da Natureza*. Lisboa: Presença, 1974 (data de colofon).

antropologia demonstra que o mito não é construído segundo as fórmulas do racionalismo ocidental. Para salvaguardar a superioridade do “Homem”, Cassirer vê no símbolo um traço comum a todas as culturas humanas, garantindo assim a todos os “Homens” o direito de pertencerem à humanidade e, ao mesmo tempo, conservando a distinção entre “Homem” e “animal”.

Aqui, três observações são pertinentes. Primeiramente, a concepção que Cassirer tem do ser humano não deixa de ser metafísica, pois que sua condição é algo de inteiramente novo na natureza. De fato, o universo simbólico da cultura em que o ser humano se move representa uma ruptura radical em relação à natureza. Em segundo lugar, ao afirmar que é impossível caracterizar a estrutura do mito como irracional, não estaria o pensador cometendo uma contradição em termos? Ora, o conceito de estrutura remete à idéia de ordem e nos leva a pensar numa certa sorte de racionalidade, ainda que inconsciente. Aliás, alguns anos mais tarde e por duas décadas, Claude Lévi-Strauss irá demonstrar, através do conjunto de sua monumental obra, a racionalidade que se esconde por trás do mito²⁹. Por fim, o símbolo não mais preserva a singularidade do ser humano, posto que foram identificadas formas de manifestação simbólica entre certas espécies animais.

Apoiado em Wolfe, Yerkes, Révész e Koehler, expoentes da etologia, ciência que então começava a nascer, Cassirer desenvolve uma investigação comparativa entre formas de comunicação animal e humana. Cauteloso ante as descobertas realizadas pelas pesquisas, ele adverte, acerca do comportamento animal, quanto à necessidade de se deixar o campo aberto para ulteriores estudos. A seu ver, “Não cabe dúvidas de que nem sempre os animais reagem ante os estímulos numa forma direta e que são capazes de uma reação indireta.”³⁰

A partir daí, seu intuito é mostrar as diferenças entre o mundo animal e o mundo humano. Segundo ele, os animais são capazes de se comunicar através de uma linguagem emotiva, mas não conseguem fazer uso de signos com referência objetiva ou sentido. Não são capazes, enfim, de desenvolver uma linguagem preposicional, que representa a fronteira entre o ser humano e o animal. Para fundamentar melhor sua tese, explica que

Sinais e símbolos correspondem a dois universos diferentes do discurso: um sinal é uma parte do mundo físico do ser; um

²⁹ Sobretudo na série *Mitológicas* e nos artigos e ensaios que constituíram os livros *Antropologia Estrutural Um e Dois* e *O Olhar Distanciado*.

³⁰ CASSIRER, E. *Op. cit.*, p. 51.

símbolo é uma parte do mundo humano do sentido. Os sinais são ‘operadores’; os símbolos são ‘designadores’. Os sinais, ainda sendo entendidos e utilizados como tais, possuem, não obstante, uma espécie de ser físico ou substancial; os símbolos possuem unicamente um valor funcional³¹.

Sem negar imaginação e inteligência aos animais, o filósofo demonstra que só o ser humano desenvolve inteligência e imaginação simbólicas. A partir da década de 1960, a etologia conheceu um avanço acelerado e mudou significativamente o conhecimento que acumulamos a respeito do comportamento animal. Rémy Chauvin, eminente etólogo francês, verificou em seus estudos que animais com cérebros complexos têm a faculdade de formar conceitos não-verbais, como os de par-ímpar, igual-desimal, após processo de aprendizagem orientado por educadores humanos. Não se trata mais do simples reflexo condicionado de Pavlov, pois que certos animais conseguem mesmo adquirir o conceito de “eu”, que, nas crianças humanas, só se desenvolve aos poucos. Chauvin esclarece:

Entende-se por “eu” aquilo que permanece uno e estável através dos acontecimentos e para o homem “aquilo que pensa”. Mas há um eu primário (a concepção verbal ou não do estável através do instável) e um eu secundário (a concepção do pensamento enquanto sujeito pensante). Para o animal só se pode tratar evidentemente do primeiro caso³².

Premack educou uma fêmea de chimpanzé, que batizou com o nome de Sarah, a ponto de ela chegar a possuir um vocabulário de 127 palavras, com as quais, em 75-80% dos casos, podia completar ou corrigir frases imperativas, declarativas ou interrogativas. Em alguns casos mais complexos, ela chegou a colocar várias palavras na ordem correta. Esta experiência levou Premack à conclusão de que pelo menos os chimpanzés compartilham com os humanos a capacidade de fracionar uma experiência visual global em coisas isoladas. Uma experiência espantosa de Premack com Sarah jogou por terra a teoria do reflexo condicionado de Pavlov e de Skinner e mostrou que os animais podem

³¹ Id. *ibid.* p. 57.

³² CHAUVIN, Rémy. *A Etologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

dar respostas criativas a questões que lhes são formuladas. Colocando um cartão vermelho sobre um cartão amarelo, o pesquisador perguntou ao símio: “O cartão vermelho está sobre o verde?” Em 65% dos casos, Sarah respondeu corretamente: “não”. Nos 35% dos casos restantes, ela retirou o cartão amarelo, colocou o verde e respondeu “sim”.

Poder-se-ia contestar a validade de tais experiências alegando-se duas razões. Primeira, em estado nativo, estes animais não seriam capazes de alcançar os desempenhos alcançados em laboratório. Segunda, estes animais não conseguem desenvolver, como o ser humano, conceitos através de signos verbais. Rémy Chauvin, escrevendo em 1975, conclui que

O problema das comunicações animais é hoje em dia estudado por um sem-número de métodos e por uma grande quantidade de biólogos. Aqui, o importante é o estudo aprofundado das comunicações entre os macacos no seio da natureza, as quais evocam, muitas vezes de modo desconcertante, as comunicações de tipo humano, e estabelecer o papel da tradição e da inovação nessas sociedades, a fim de compreender um dia talvez melhor o que foi a hominização. É obter dados mais precisos sobre o canto dos pássaros; é analisar os tipos de linguagem utilizados pelas abelhas e pelas formigas³³.

Para Cassirer, o “homem” é um animal simbólico não apenas pela capacidade de se utilizar amplamente da língua, senão também pela sua faculdade de antepor entre si e o mundo objetivo representações simbólicas. A este respeito, José Lino Oliveira Bueno, sintetizando a discussão atual acerca do assunto, informa que

Staddon procura mostrar que os animais desenvolvem uma representação interna de seu mundo que guia a sua ação. Os animais precisam ter habilidade para reconhecer quando comportamentos adaptativos particulares são apropriados. Isto implica a existência de processos que permitam ao animal comportar-se da mesma maneira – ou de maneiras que sejam as mesmas em aspectos essenciais – toda vez que eles estejam

³³Id. *Ibid.*, p. 81.

na mesma situação. Ou de comportar-se diferentemente numa situação em relação à outra³⁴.

Quanto à capacidade de expressar conceitos através de signos verbais, ouçamos o que Roger Penrose tem a dizer:

Há uma considerável controvérsia sobre a capacidade de verbalização autêntica de chimpanzés e gorilas, quando lhes é possível usar a linguagem de sinais em lugar de falar de maneira normal (o que não podem fazer devido à falta de cordas vocais adequadas). Parece claro, apesar da controvérsia, que eles são capazes de se comunicar pelo menos até em certo grau elementar, por esse meio. Na minha opinião, há uma incompreensão das pessoas ao não admitir que isso seja chamado “verbalização”. Talvez ao negar aos macacos o ingresso no clube dos verbalizadores, tenham a esperança de excluí-los do clube dos seres conscientes! (...) Surge uma questão interessante em relação aos golfinhos (e baleias). Podemos notar que os cérebros (telencéfalos) dos golfinhos são tão grandes (ou maiores) do que os nossos e que eles também podem enviar sinais sonoros muito complexos entre si. É bem possível que seus cérebros grandes sejam necessários para alguma outra finalidade que não a “inteligência” em escala humana ou quase humana. Além disso, por não terem mãos com que possam segurar, não podem construir uma “civilização” do tipo que apreciamos – e, embora não possam escrever livros pela mesma razão, poderiam ser filósofos e ponderar sobre o significado da vida e a razão de estar “ali”! Poderão transmitir seus sentimentos de “consciência” através de seus complexos sinais sonoros de submarinos?³⁵

Enfim, a faculdade de construir e empregar símbolos não depende da língua, muito embora esta facilite o desenvolvimento de operações simbólicas. Basta lembrar os casos de surdos-mudos-cegos, como os de Laura Brigdman e

³⁴ BUENO, José Lino Oliveira. O comportamento animal é mediado por representações. *Ciência e Cultura* v. 41, nº 7. São Paulo: Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, junho de 1989.

³⁵ PENROSE, Roger. *A Mente Nova do Rei: Computadores, Mentas e as Leis da Física*. Rio de Janeiro: Campus, 1991. (Grifo no original).

Hellen Keller, que aprenderam uma linguagem simbólica não verbal. Lembremos também a linguagem matemática, certamente a mais alta expressão de abstração, que não requer, necessariamente, o recurso à fala.

Se admitirmos, como nos leva a crer a etologia, que os animais – pelo menos certos animais – utilizam-se de símbolos *in situ* e/ou que são capazes de aprender o emprego de símbolos *ex-situ*, o derradeiro limite erguido pela filosofia clássica entre “Homem” e “animal” é rompido. No lugar da descontinuidade e da brecha, instalam-se a continuidade e a junção, ensejando Edgar Morin a afirmar que

... a questão da origem do homem e da cultura não diz respeito apenas a uma ignorância que deve ser reduzida, uma curiosidade que deve ser satisfeita. Trata-se de uma questão de alcance teórico imenso, múltiplo e geral. Trata-se do nó górdio que assegura a junção epistemológica entre natureza/cultura, animal/homem. Trata-se do próprio lugar onde devemos procurar o fundamento da antropologia³⁶.

Morin une, de forma dinâmica e complexa, os mundos físico, biológico e antropológico. Ele usa a expressão antropologia para designar o mundo humano. Assim, seria mais apropriado chamar de Etnologia o que se conhece por Antropologia. Etnologia, a ciência das culturas.

Morin escreveu um artigo, nos anos de 1970, intitulado “O complexo de Adão e o Adão complexo”, propondo uma nova junção epistemológica entre natureza e cultura, preocupação que acompanha sua vida intelectual até hoje. Ele explica que o antropocentrismo dos últimos 500 anos levou o pensamento ocidental a encerrar o ser humano (Adão) num pedaço de terra que julgava ilha para afastá-lo do continente da animalidade. A ilha, contudo, era pura ilusão. Ela continuava ligada ao continente na forma de península. Foram as brumas do dualismo que cobriram o istmo e deram a impressão de ilha. Dissipadas as brumas, a península passa novamente a ser vista, tanto quanto a ligação entre animal e ser humano³⁷.

A etologia, em seus estudos sobre comportamento animal, descobre que a sociedade é um fenômeno bastante comum na natureza. Assim, Morin propõe

³⁶ MORIN, Edgar. *O Enigma do Homem*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

³⁷ MORIN, Edgar. O complexo de Adão e o Adão complexo. MORIN, Edgar e PIATTELLI-PALMARINI, Massimo. *A Unidade do Homem: Invariantes Biológicas e Universais Culturais*. São Paulo: Cultrix e Edusp, 1978.

o conceito de antropossociedade para designar as sociedades humanas, que, juntamente com outras sociedades animais, serão estudadas por uma Sociologia Geral³⁸. A etologia também descobre manifestações culturais materiais entre os animais, como nos casos dos chimpanzés e golfinhos.

Em 2007, um grupo internacional de pesquisadores, numa floresta da Costa do Marfim, descobriu um conjunto de ferramentas rudimentares de pedra com 4.300 anos de idade, fabricadas por chimpanzés. Sabe-se que os grandes macacos valem-se de pedras para quebrar frutos. No caso da descoberta, porém, trata-se de pedras trabalhadas para funcionarem como ferramentas mais eficientes. Já está bem comprovada a transmissão cultural pelo ensino em grandes macacos como os chimpanzés³⁹.

Até mesmo o simples macaco-prego-galego (*Cebus flavius*) se vale de pedras para quebrar cocos. Em 2011, cientistas surpreenderam esta espécie de primata da América fabricando instrumentos para capturar cupins⁴⁰. Um estudo de 2005 mostrou que os golfinhos nariz-de-garrafa, apesar de carecerem de mãos, conseguem arrancar e colocar esponja do mar no focinho para sondar o ambiente em busca de alimento. E o mais notável é que esta prática só é passada de mãe para filha⁴¹.

Parece que é hora de repensar o conceito de cultura. Edgar Morin já propôs uma sociologia geral para estudar comparativamente as sociedades humanas e as sociedades de diversos animais. Cabe, agora, propor uma superetnologia com o mesmo propósito. Este novo campo do conhecimento é, por natureza, transdisciplinar, pois reúne biologia, etologia, etnologia e história.

O patrimônio imaterial ou intangível só foi reconhecido no Brasil como passível de proteção pelo instituto do registro recentemente. Contudo, antropólogos e folcloristas trabalham com ele desde a primeira metade do século XIX. Para patrimonialistas e museólogos parece mais fácil proteger apenas a cultura material, seja pelo tombamento, seja pelos museus.

Antes mesmo de ser considerado patrimônio emergente, a cultura imaterial já era divulgada em centros de proteção pelo registro sonoro e imagístico. Não é, pois, patrimônio emergente.

³⁸ MORIN, Edgar. *Sociologia: do Microsocial ao Macroplanetário*. Mem Martins: Europa-América, s/d.

³⁹ ANGELO, Cláudio. *Grupo descobre "Idade da Pedra" dos chimpanzés*. São Paulo: Folha de São Paulo, 13/02/2007.

⁴⁰ LOPES, Reinaldo José. *Macaco-prego pesca cupins com galho*. São Paulo: Folha de São Paulo, 09/03/2011.

⁴¹ NOGUEIRA, Salvador. *Golfinho também tem cultura, diz estudo internacional*. São Paulo: Folha de São Paulo, 07/06/2005.

Os museus guardam rochas, plantas, animais invertebrados e vertebrados não pelo seu valor intrínseco, mas pelo que representam em termos de conhecimento de e para humanos. Da mesma forma, não é estranho a proteção *ex-situ* e *in situ* de paisagens hipotéticas, ossos e criações materiais dos hominídeos anteriores ao *Homo sapiens sapiens*. O que parece difícil de admitir é que orangotangos, gorilas, chimpanzés, bonobos, macacos-prego e cetáceos possam ser criadores de cultura imaterial e material. Este é o grande patrimônio cultural emergente. A Unesco seria capaz de considerar a oficina de ferramentas dos chimpanzés na Costa do Marfim como patrimônio cultural, não dos humanos, mas de um parente próximo seu? Pode-se pensar em museus que protejam as criações culturais dos primatas não-hominídeos, dos cetáceos e de outros?

Cultura imaterial e material

Ainda acompanhando Morin, ele se vale do conceito de emergência para transitar do micro ao macro. As moléculas são emergências dos átomos. A célula é emergência das moléculas. O vivo é emergência do não-vivo. Os pluricelulares, emergência dos unicelulares. Os vertebrados emergem dos invertebrados, assim como os mamíferos emergem no filo cordado. Os primatas são uma emergência complexa dos mamíferos, enquanto os hominídeos emergem dos primatas. Por este prisma, a mente emerge do cérebro hipercomplexo do hominídeos, tanto quanto a consciência, o inconsciente, a memória e as representações.

O neurocientista António Damásio explica que a consciência central do ser humano, partilhada com outros animais, capta as informações do mundo exterior em seu sentido bruto e imediato, remetendo-as à consciência ampliada, que as trabalhará de modo a transformá-las em representações individuais. Estas, sendo aceitas pela coletividade, irão se transformar em representações sociais, vale dizer, em cultura imaterial. Mas cabe uma ressalva: uma representação individual trabalhada e adotada pelo coletivo sempre será apreendida como singular pelo indivíduo e, como tal, intransferível em sua particularidade⁴².

Cada vez mais, para neurocientistas como Jean-Pierre Changeux, Humberto Maturana e Francisco Varela, o inato recua em todos os animais para dar lugar ao adquirido. No ser humano, o espaço para o adquirido, isto é, para a cultura, alcança grande amplitude, a maior encontrada na natureza até o momento. No entanto,

⁴² DAMÁSIO, António. *O Mistério da Consciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

a etologia vem enfaticamente demonstrando que a sociedade e a cultura, antes consideradas criações exclusivas dos hominídeos, existem de forma complexa ou embrionária em outras espécies, principalmente nos primatas. Assim, inverte-se a explicação clássica: não foram os hominídeos que criaram a sociedade e a cultura, mas estas é que contribuíram para a emergência dos hominídeos, que, por sua vez, desenvolveram-nas e pluralizaram-nas. Eis a razão de Edgar Morin denominar as sociedades humanas de antropossociedades e o conjunto sociedade-cultura humano pelo adjetivo de antropossociocultural.

Com as descobertas efetuadas pela etologia e pela paleontologia humana, começa-se a repensar a capacidade de certos animais produzirem cultura imaterial e material.

Patrimônio e tombamento

A cultura material testemunha os passos do desenvolvimento anatômico-sociocultural de cada espécie hominídea ou de outras, enfim, de sua cultura imaterial. Dependendo da matéria empregada em sua produção, tais manifestações tangíveis podem desaparecer pela ação de vários fatores ou resistir ao tempo, chegando até nosso conhecimento. O conjunto inseparável das culturas imaterial e material constitui o patrimônio cultural de cada sociedade. De acordo com a importância que lhes conferirmos, certas manifestações intangíveis e certos bens materiais podem ser protegidos. Criou-se, assim, a figura do arquivo, da biblioteca, do museu e do tombamento para a proteção dos bens materiais móveis e imóveis. Dispor bens móveis em museus e tomar bens imóveis sempre constitui um ato de escolha e de seleção, já que não se pode encerrar todos os bens materiais móveis produzidos por uma cultura dentro de um prédio. Da mesma forma, não se pode proteger todo o acervo material imóvel pelo tombamento, embora este instrumento também possa ser aplicado aos bens imóveis.

Já no que concerne à cultura imaterial, a proteção se revela problemática. O historiador inglês Arnold Toynbee dizia que uma sociedade começa falando o sânscrito e termina falando o prácrito. Em outras palavras, as antropossociedades se transformam e com elas a sua cultura. Claro que os ritmos de transformação variam. As antropossociedades arcaicas, em isolamento, costumam apresentar um ritmo de tal maneira lento que chegaram a ser chamadas de sociedades sem história ou sociedades frias. Normalmente, a transformação, nelas, é imperceptível

por cada geração. Mudanças mais rápidas podem ocorrer quando se lhes colocam desafios internos ou externos a serem respondidos.

Conforme a magnitude deles, a antropossociedade pode sucumbir. Mas pode, também, responder positivamente ao desafio e situar-se em outro patamar. Assim, a cultura imaterial se modifica e, com ela, a cultura material. A diferença é que se pode colher amostras de cultura material de certo momento da história de uma antropossociedade e museificá-las ou tombá-las. Quanto à cultura imaterial, só é possível fazer o registro dela em vários momentos da sua trajetória.

Nenhuma antropossociedade, que se saiba, alcançou a velocidade de transformação da chamada civilização ocidental, sobretudo a partir do século XVI, quando se inicia mais incisivamente o seu processo de mundialização. Sob mudança constante, a cultura imaterial está sempre deixando de ser o que é, esvaziando-se por dentro, perdendo a significação para o conjunto social e adquirindo caráter de “sobrevivências” ou de “antiguidades populares”, que o arqueólogo inglês William John Thoms elegeu, em 1846, como objeto de estudo do Folclore.

Sempre sendo, numa fórmula heraclitiana, a civilização ocidental impôs este ritmo também às outras culturas do planeta. É natural, pois, a preocupação – inexistente nas antropossociedades tradicionais – de preservar manifestações materiais dos distintos momentos da história de cada antropossociedade tanto quanto de manifestações imateriais. As primeiras se desgastam lentamente, se forem adequadamente protegidas. As manifestações imateriais, por outro lado, são lábeis e nem sempre o significado conferido por quem as pratica coincide com o significado atribuído por quem as quer proteger. A preocupação com sua proteção mostra-se mais acentuada por quem as estuda do que por quem as vive.

Uma das propostas para preservá-las é o seu congelamento, o que equivaleria ao seu tombamento, assim como se tomba uma cidade, uma edificação ou um bem material móvel. As manifestações imateriais, contudo, são impalpáveis e brotam de pessoas inseridas em contextos sociais sempre sujeitos a mudanças. Ante esta realidade, a segunda tendência consiste em incentivar a proteção de tais manifestações com recursos financeiros públicos ou privados, na tentativa de motivar seus praticantes a manter vivo o seu espírito. Entretanto, por mais que eles se esforcem, a dinâmica social global acaba por lhes impor mudanças inconscientes de visão de mundo.

Por fim, a terceira tendência é representada por aqueles que, derrotados

pelos ritmos históricos do ocidente ou impostos pelo ocidente a outras culturas, contentam-se em promover o registro do bem imaterial para conferir-lhe a condição de importante. Este é o espírito do Decreto Federal Brasileiro nº. 3.551, de 4 de agosto de 2000.

Pela perspectiva adotada ao longo deste estudo, a preservação de um bem cultural deve incluir o contexto em que se insere para que tenha significação. Para ilustrar, o tombamento de uma fábrica de farinha de mandioca, por exemplo, deve incluir as casas dos trabalhadores, as bolandeiras e as ferramentas de produção. Deve incluir também, agora na condição de registro, as técnicas de fabricação e as manifestações intangíveis. Formula-se, assim, o conceito de sítio. Embora a concepção de preservação do patrimônio cultural tenha avançado bastante a partir da década de 1930, os tombamentos continuam beneficiando bens imóveis isolados. Quando muito, seu entorno, com edificações que valorizam o bem original. Com a aplicação do conceito de sítio, não apenas o bem principal é preservado, mas todos os bens que se relacionam a ele.

Referências

ANGELO, Cláudio. Grupo descobre "Idade da Pedra" dos chimpanzés. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 13 fev. 2007.

BACHELARD, Gaston. *O Novo Espírito Científico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.

BARBOSA, Wilmar do Valle. Razão complexa. In: HUNHE, Leda Miranda (Org.). *Razões*. Rio de Janeiro: Uapê, 1994.

BUENO, José Lino Oliveira. *O comportamento animal é mediado por representações*. *Ciência e Cultura*, São Paulo, Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, v. 41, n 7, jun. 1989.

CASSIRER, Ernst. *Antropologia Filosófica*. México: Fondo de Cultura Economica, 1887.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac

& Naify, 2002.

CHAUVIN, Rémy. *A Etologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

DAMÁSIO, Antônio. *O Mistério da Consciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

DESCARTES, René. *Discurso do Método. Obra Escolhida*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1973.

DESCARTES, René. *El Tratado del Hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1990.

DU BREUIL, Paul. *Zoroastro: Religião e Filosofia*. São Paulo: IBRASA, 1987.

ECO, Umberto. *A Ilha do Dia Anterior*. Rio de Janeiro: Record, 1995.

ECO, Umberto. *Kant e o Ornitorrinco*. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 1998.

ELIADE, Mircea. *História das Crenças e das Ideias Religiosas I*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões*. Lisboa: Livros do Brasil, s/d.

ENGELS, Friedrich. *O papel do trabalho na transformação do macaco em homem. Dialéctica da Natureza*. Lisboa: Presença, 1974.

GINZBURG, Carlo. *Sinais: raízes de um paradigma indiciário. Mitos, Emblemas e Sinais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

LOPES, Reinaldo José. *Macaco-prego pesca cupins com galho. Folha de São Paulo*, São Paulo, 9 mar.2011.

MONTAIGNE, Michel de. *Ensaaios*. São Paulo: Abril, 1972.

MORIN, Edgar *O Enigma do Homem*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

MORIN, Edgar. O complexo de Adão e o Adão complexo. In: MORIN, Edgar; PIATTELLI-PALMARINI, Massimo. *A Unidade do Homem: Invariantes Biológicas e Universais Culturais*. São Paulo: Cultrix e Edusp, 1978.

MORIN, Edgar. *O Método II - A Vida da Vida*. Mira-Sintra: Europa-América, s/d.

MORIN, Edgar. *O Problema Epistemológico da Complexidade*. Mira-Sintra: Europa-América, s/d.

MORIN, Edgar. *Sociologia: do Microssocial ao Macroplanetário*. Mem Martins: Europa-América, s/d.

NOGUEIRA, Salvador. Golfinho também tem cultura, diz estudo internacional. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 7 jun. 2005.

PAPAIOANNOU, Kostas. *La Consécration de l'Histoire*. Paris: Champ Libre, 1983.

PENROSE, Roger. *A Mente Nova do Rei: Computadores, Mentes e as Leis da Física*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

PERELMAN, Chaïm; Olbrechts-Tuyteca. *Tratado da Argumentação: A Nova Retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

PESSANHA, José Américo Motta. Razão dialógica. HÜHNE, Leda Miranda (Org.). *Razões*. Rio de Janeiro: Uapê, 1994.

PESSIS-PASTERNAK, Guita. Apresentação a *Do Caos à Inteligência Artificial (entrevistas)*. São Paulo: Unesp, 1993.