

## O PODER DO DOCE E A DOÇURA DO PODER\*

SIDNEY W. MINTZ\*\*

É preciso colocar ao crédito eterno do Professor H.C.J. Duijker o fato de nunca ter menosprezado a importância do conceito de cultura, na sua visão teórica do comportamento humano. Ao insistir sobre a relevância dos contextos social e cultural para nossa compreensão de como o comportamento humano manifesta-se na sua forma característica, uma forma inseparável da natureza concreta de certo ambiente cultural que pode ser especificado, o Professor Duijker situou seu próprio campo, a Psicologia, decididamente entre as ciências sociais. Sua visão da relação entre cultura e personalidade está claramente revelada no ensaio intitulado "De problematische psychologie" (Duijker 1979:191-220). Nele, Duijker debate as múltiplas interpretações que caracterizam tipicamente nossas tentativas de explicação em todos os domínios, inclusive o científico; parece uma advertência velada, mas inequivocadamente dirigida àqueles impacientes estudiosos do comportamento entre nós que insistem em atribuir explicações monocausais, desprovidas de ambiguidade e, sobretudo, simples ao comportamento humano. Espero poder apoiar as opiniões do Professor Duijker. Nas páginas a seguir, tentarei fazê-lo a partir do ponto de vista da história da Antropologia Cultural americana. Se conseguir mostrar a relação entre esta história e o ponto de vista de Duijker, espero então aproveitar algo do meu trabalho para acrescentar fundamentação adicional de outra proveniência. Pode-se dizer que a Antropologia tornou-se uma ciência consciente de si mesma no momento em que aqueles que a praticavam propuseram, pela primeira vez, a idéia de que os comportamentos dos povos não-europeus deveriam ser julgados segundo seus próprios termos, em vez de parâmetros externos impostos por observadores alheios. No caso da Antropologia americana, tal momento pode ser facilmente identificado. Em 1883, Franz Boas, um físico alemão que tinha se tornado antropólogo, estava efetuando um trabalho de pesquisa geográfica entre os esquimós no Grande Norte. Boas, seu criado Wilhelm e o esquimó chamado Signa, que os acompanhava e guiava, haviam viajado em condições inverniais extremas até Anarnitung, na região noroeste do Cumberland Sound. Avançando no gelo por 26 horas, durante muitas das quais estavam perdidos, sob temperaturas de - 45° C., sua horrível provação terminou somente quando

alcançaram um acampamento esquimó, onde puderam finalmente descansar. Conseguiram, enfim, aquecer-se, comer e dormir. Sempre dedicado a tomar notas, Boas registrou suas observações no decorrer dos dois dias seguintes; algumas das mais interessantes podem ser encontradas nas cartas a sua noiva, Marie Krackowizer. Ao escrever, Boas estava provavelmente vivenciando um alívio verdadeiro por ter sido salvo de morte iminente pela hospitalidade de seus anfitriões esquimós:

*“É um costume admirável que estes “selvagens” sofram privações em comum, mas em tempos felizes quando alguém traz presas da caça, todos bebem e comem em conjunto. Muitas vezes me pergunto quais as vantagens da nossa “boa sociedade” em relação à destes “selvagens”. Quanto mais observo seus costumes, mais entendo que não temos nenhum direito de olhá-los de cima para baixo. Onde, entre os nossos, poder-se-ia encontrar uma hospitalidade tão verdadeira? Aqui, sem a menor queixa, as pessoas concordam em efetuar qualquer tarefa que lhes é pedida. Não temos direito algum em censurá-los em razão de sua maneira de viver e superstições que possam nos parecer ridículas. Nós, pessoas “altamente educadas”, somos muito piores, relativamente falando. O medo de tradições e velhos costumes está implantado profundamente na humanidade e, da mesma forma que regula a vida aqui, ele pára todo progresso para nós. Acredito que é uma luta difícil para cada indivíduo e cada povo abandonar a tradição e seguir caminho em direção à verdade. Os esquimós estão sentados ao meu redor, suas bocas cheias de fígado de foca cru (a mancha de sangue no avesso deste papel mostra-lhe como eu os acompanho). Enquanto pessoa que pensa, para mim o resultado mais importante desta viagem está no fortalecimento de meu ponto de vista segundo o qual a noção de indivíduo “enculturado” é apenas relativa e o valor de uma pessoa deveria ser julgado pela sua “Herzensbildung”. Esta qualidade está presente ou ausente tanto entre os esquimós, quanto entre nós.” (Cole 1993:31)*

Numerosos autores invocaram essa passagem da correspondência de Boas porque ela revela muito claramente sua percepção de que comparações entre culturas inteiras segundo critérios tecnológicos ignoram, a seus riscos, medidas muito mais fundamentais da nossa humanidade comum; essas comparações tendem assim a gerar julgamentos morais errôneos a partir da presença ou ausência de dados níveis de realizações técnicas, como a escrita, a metalurgia do ferro ou o motor a combustão interna. Ao longo de sua carreira subsequente, enquanto pai e pioneiro da Antropologia americana, Franz Boas sublinhou constantemente que os atributos universais do *Homo sapiens* transcendem diferenças em proezas técnicas, mesmo quando concentrava sua própria pesquisa no estudo intensivo não comparativo de grupos humanos específicos. Abjurando comparações entre tais grupos, ele lançou apelos para pesquisas cada vez mais específicas sobre suas maneiras de viver. Fundamentalmente oposto aos esquemas evolucionistas unilineares, bem como à correlação, nestes esquemas, de traços sociais com traços técnicos, Boas foi levado a considerar cada sociedade como uma experiência distinta, única, não suscetível de repetição, para a solução dos problemas da vida humana. Se ele via uma destas soluções como moralmente superior a qualquer outra, ele nunca deixou perceber esta inclinação a nenhum dos seus discípulos.

Talvez mais do que qualquer um dos seus contemporâneos, europeus ou americanos, Boas desenvolveu e fortaleceu o conceito de cultura enquanto dispositivo explicativo para a variabilidade do comportamento humano, ao mesmo tempo em que trabalhava cientificamente contra a tendência então comum, de fundamentar tais explicações em variações físicas entre grupos humanos. Ele levou a cabo vários estudos de Antropologia Física. Mas o efeito agregado destas pesquisas cuidadosas e volumosas foi a firme conclusão de que diferenças físicas entre grupos não tinham significação em matéria de diferenças no comportamento dos grupos. Em vez disto, Boas baseava-se cada vez mais nas diferenças que derivam da tradição social coletiva de um povo como fundamento para explicar sua variabilidade comportamental; ao mesmo tempo tomava em cuidadosa consideração sua história e as condições físicas com as quais se deparavam. O meio no qual um povo desenvolvia sua maneira distinta de viver era claramente visto como afetando os detalhes deste modo de viver; as sociedades vizinhas, das quais e para as quais elementos particulares de práticas cotidianas - crenças, preconceitos, capacidades técnicas e praticamente tudo o mais - podiam difundir-se, eram também reconhecidas como imensamente importantes para a forma característica adotada por cada cultura. Obviamente, as sociedades poderiam também inventar ou improvisar individualmente soluções particulares, tanto do ponto de vista ideológico quanto técnico, para os problemas

que enfrentavam. Mas crenças, hábitos e costumes chegaram a ser vistos não como herdados geneticamente, no sentido em que a cor da pele ou o jeito do cabelo eram herdados, nem como virtualmente imutáveis - apesar da sua persistência -, como o são os componentes genéticos da dotação física humana. Em vez disto, as crenças, hábitos e costumes típicos de um povo foram vistos como compondo uma tradição coletiva, ou cultura. Enunciada deste modo, a teoria da cultura iniciava-se com a assunção de que a própria cultura é uma qualidade ou capacidade humana genérica; cada “selvagem nu” é tão ‘enculturado’<sup>3</sup> quanto qualquer outro ser humano, em virtude da universal dotação da nossa espécie e da sua habilidade própria em manipular simbolicamente os mundos que habitamos, tanto real quanto o “irreal”.

Após Boas, bem como antes dele, a Antropologia enfrentava o desafio de distinguir, nas suas observações, ao menos três tipos diferentes de comportamento humano. Havia aqueles comportamentos que podiam ser designados como pan-humanos - típicos da espécie. Havia aqueles comportamentos que pareciam ser normativos para grupos humanos particulares, sejam estes grupos definidos de acordo com critérios físicos ou sociais. E, finalmente, havia comportamentos que variavam de indivíduo para indivíduo. No nível de atributo universal, por exemplo, havia a forma mais característica de comunicação humana, a fala. Nunca existiu algum grupo humano conhecido da ciência ao qual tenha faltado o poder de comunicação simbólica sistemática, nem ser humano normal o qual carecesse do poder de falar; e a fala é a mais elevada forma sistemática de comunicação. Ainda mais, parece que não há absolutamente base científica convincente sobre a qual se possa defender que qualquer linguagem é mais evoluída, mais complexa do que outra qualquer. No nível de atributo de grupo, existem os idiomas particulares falados pelas comunidades de linguagem e os dialetos particulares, regionais ou outros, dentro dos idiomas. (Idiomas nacionais são invenções políticas, no sentido de que eles são apenas dialetos consagrados). No nível da variação individual, há os idioletas ou padrões de expressão verbal pertencendo a locutores individuais usando de linguagens particulares, cuja fala é singular. Não parece provável que as respostas a perguntas num dado nível - individual, cultural ou na dimensão da espécie - possam ser úteis e adequadas a perguntas em outro nível. Tampouco está claro que o mesmo argumento teórico explique muita coisa em níveis diferentes. No entanto, há de se esperar que argumentos teóricos em dado nível possam eventualmente provar sua consistência com outros em qualquer outro nível. Os seres humanos formam uma só espécie. A capacidade para a cultura e naturalmente a maneira como somos definidos como humanos, tornam a cultura uma propriedade genérica da nossa espécie.

Embora tais níveis de distinção possam parecer mais fáceis de serem esboçados no caso da linguagem do que no caso de fenômenos sociais, o problema para a Antropologia Social é o mesmo. Como Kluckhohn e Murray colocaram, cada um de nós é, de certa maneira, igual a qualquer outra pessoa, em certos aspectos parecido com algumas outras pessoas, e, ainda de outros modos, diferente de qualquer outra pessoa (Kluckhohn e Murray 1948:35). Mas desta afirmação decorre a pergunta indispensável de saber se os atributos universais de nossa espécie, as diferenças entre os grupos humanos e as diferenças entre os indivíduos podem ser todas explicadas nos mesmos termos. Parece certo de que a resposta é negativa; espero sugerir aqui algumas das razões de por que isto é assim. Ao fazer isto, chamo a atenção para aqueles comportamentos que chegaram a ser vistos como caracterizando dados grupos de seres humanos, e debato a natureza de tais grupos, bem como os tipos de comportamento para os quais foram notadas variações previsíveis de grupo a grupo. Para tanto, pode ser útil dedicar alguma atenção ao desenvolvimento do conceito antropológico de cultura.

Alfred Kroeber, o primeiro estudante de Boas, estava mais interessado no desenvolvimento de uma teoria geral da cultura que seu professor. Num artigo famoso (Kroeber 1917) - do qual ele repudiou mais tarde uma pequena parte - Kroeber tomou emprestado um termo de Herbert Spencer e utilizou-o de forma nova. “[Q]uando consideramos a cultura, estamos lidando como uma coisa orgânica [ou seja, produzida por organismos humanos], mas que deve também ser vista como algo que é mais do que orgânico se queremos que ele esteja totalmente inteligível para nós.” (Kroeber 1948:253). Para esta qualidade da cultura que transcende o orgânico, Kroeber aplicou o termo cunhado por Spencer de “superorgânico”.<sup>4</sup> Mas a cultura não era apenas superorgânica, era também superindividual:

*“existem algumas propriedades da cultura - tal a transmissibilidade, alta variabilidade, cumulatividade, padrões de valor, influência sobre os indivíduos - que são difíceis de serem explicadas ou a sua significância avaliada estritamente em termos da composição orgânica de personalidades ou indivíduos. Estas propriedades ou qualidades da cultura não participam evidentemente do homem orgânico individual enquanto tal, mas das ações e produtos de comportamentos das sociedades humanas - ou seja, da cultura.”* (Kroeber 1948:254).

Esta passagem pode parecer enigmática para alguns. Eu a leio como significando que o comportamento humano não pode ser completamente entendido por (ou reduzido a) um exame de indivíduos em situação isolada. O que são, bem como o que eles pensam e fazem, seus atos e as consequências desses atos são sempre sociais. E por ser este o caso, o comportamento social não pode ser reduzido a uma análise do comportamento individual.<sup>5</sup>

Certamente, isto não significa que análises de comportamento individual não possam ser levadas a cabo, ou que careçam de sentido. Mas propomos a idéia de que as análises de fenômenos ocorrem com resultados diferentes em níveis diferentes. O químico e o biológico, por exemplo, não lutam para serem a melhor das duas análises; mas seus métodos e seus resultados revelam coisas diferentes. Neste sentido devo confessar que nunca entendi ao certo por que as asserções de Kroeber provocaram não apenas cepticismo como calorosos debates.

Ao insistir na idéia que a cultura tinha propriedades extra-somáticas, transmitidas socialmente, portanto coletivas e cumulativas, Kroeber foi acusado de postular algum tipo de influência externa, impalpável mas poderosa, à qual os seres humanos seriam inconscientemente ou inelutavelmente sujeitos. Mas penso que Kroeber queria dizer, de fato, algo de muito mais simples. Se os humanos são por natureza, ao mesmo tempo sociais e extremamente dependentes durante uma longa infância característica dos primatas; se amplas quantidades de saber social são exigidas para ser “enculturado” na sua própria sociedade, independentemente do quanto “primitiva” esta sociedade supostamente seja; se, em resumo, “ser humano” deva significar absorver o bastante das formas culturais da sua própria sociedade, de maneira a ser considerado humano nos termos específicos da cultura; então acredito que as asserções de Kroeber são ao mesmo tempo excepcionais e não excepcionais. A analogia mais fácil e talvez a mais persuasiva é provavelmente a linguagem, e Kroeber a usa:

*“Novamente, o idioma inglês é um elemento de cultura. A faculdade de falar e entender um idioma qualquer é orgânica: é uma faculdade da espécie humana. Os sons das palavras são obviamente emitidos por indivíduos, não pela espécie. Mas a agregação total das palavras, formas, gramática e significados que constituem o idioma inglês, são o produto conjunto cumulativo de milhões de indivíduos durante vários séculos. Nenhum de nós cria ou inventa por si só o inglês que fala.*

*Falamos como o idioma nos foi transmitido, todo pronto, por milhões de predecessores, pelos mais velhos e pelos indivíduos da mesma faixa etária. Obviamente, o Inglês é supra-individual no sentido de que é muito maior e mais significante do que a fala de qualquer indivíduo, e também influencia sua fala muito mais do que sua fala pode esperar contribuir a ou influenciar o idioma inglês. E o inglês é supra-orgânico no sentido de que suas palavras e significados não são consequência direta do fato dos homens terem organismos humanos - porque neste caso todos os homens fariam espontaneamente de forma tão similar quanto eles andam. Em vez disto, a forma como eles falam depende preponderantemente de como as sociedades nas quais eles foram criados falavam antes.” (Kroeber 1948:255).<sup>6</sup>*

Ao colocar este exemplo, Kroeber afirma que *“um fato cultural é sempre um fato histórico; e sua compreensão mais imediata e geralmente a mais completa que se podemos atingir, é uma compreensão histórica. Em ampla medida, chamar a cultura de supra-orgânica e supra-individual significa inclinar para uma interpretação histórica mais do que para as explicações orgânicas ou psicossomáticas.”* (Kroeber, loc. cit.). Esta afirmação comedida (na minha opinião) não foi julgada assim nos anos 1940, quando os líderes da Antropologia Social britânica defendiam com auto-satisfação a idéia de que a história ou era irrelevante a nossa compreensão das sociedades sem escrita, ou então constituía apenas o último recurso do antropólogo desprovido de imaginação. Hoje a asserção de Kroeber parece menos controversa, na medida em que a História está sendo reabilitada pelos antropólogos americanos - ou melhor dito talvez, na medida em que os antropólogos americanos se mostram mais preparados a serem reabilitados pela história.

Dos três “níveis” de organização do comportamento aos quais me referi, a Antropologia Cultural sempre se interessou mais pelo nível - ou grupo - intermediário, ou seja o nível de “culturas” distintas. Praticamente todos os chamados “clássicos” em Antropologia estão ancorados neste nível: Malinowski sobre os habitantes das ilhas Trobriand (1950), Radcliffe-Brown sobre os da Ilha Andaman (1922), Evans-Pritchard sobre os Nuer (1940), Boas sobre os esquimós centrais (1888), Firth sobre os Tikopia (1936) e assim por diante. No trabalho de Benedict e Mead, embora a comparação domine para evidenciar fortes contrastes, a idéia de culturas individuais amplamente diferenciadas se

impõe. Todavia Boas e seus alunos também consideravam a cultura como sendo um atributo unicamente humano e defendiam uma democracia fundamental da espécie, como tentei sugerir. Cada cultura, então, é um caso que exemplifica as asserções gerais sobre a cultura como dotação humana universal.

Este contraste é útil para minha demonstração: devo agora deixar a Antropologia dos anos 20 e 30 para concentrar-me nos seus desenvolvimentos no período do pós-guerra. Durante a segunda guerra mundial, antropólogos americanos, de fato pela primeira vez, começaram a olhar para sociedades e culturas além das suas fronteiras nacionais. Esta mudança básica de perspectiva aconteceu, na minha opinião, ao mesmo tempo porque a guerra havia colocado tantos Americanos em contato estreito com o mundo lá fora, e porque os antropólogos haviam descoberto que seus 'insights' e métodos interessavam outros. Ruth Benedict, por exemplo, foi encarregada pelo *Office of Strategic Services*, durante a segunda guerra mundial, entre outros projetos similares, de estudar o caráter nacional japonês. Margaret Mead dirigiu equipes pesquisando hábitos alimentares, com propósitos que tinham a ver com a política do tempo de guerra e pós-guerra. Alexander Lesser trabalhou para o *Strategic Index of the Americas*, bem como Alfred Metraux. Todos estes estudiosos haviam realizado seu primeiro trabalho de campo - e com a exceção de Mead, a maior parte de seu trabalho etnográfico - com índios americanos. A guerra, então, abriu novos horizontes aos olhos dos Americanos. Pela primeira vez na história da Antropologia americana, a America indígena não ocupava mais o primeiro lugar entre as preocupações dos seus estudiosos.

Estas mudanças significavam uma ampliação da consciência do mundo; mas elas significavam também um alargamento de interesse ao incluir sociedades "não primitivas" assim como o estudo de processos de mudança social e cultural. Pouco depois da guerra, por exemplo, Julian Steward mandou um time de estudantes para efetuar um estudo coordenado de Porto Rico, uma sociedade vasta, complexa e moderna, e uma colônia norte-americana. Embora as aspirações teóricas deste projeto fossem repletas de inovações e mesmo ousadias, ele foi construído sobre outros trabalhos pioneiros, inclusive aquele de Robert e Helen Lynd, sociólogos, sobre as experiências da população de Muncie, Indiana, num contexto de expansão e depressão (Lynd e Lynd 1929; 1937); o primeiro estudo de Redfield sobre camponeses mexicanos (1930); a análise de Embree de um *buraku* japonês (1939); o trabalho maravilhosamente conciso de Fei sobre uma aldeia chinesa, sofrendo mudanças econômicas de origem externa (1939); e o trabalho de Arensberg e Kimball sobre populações na Irlanda (1940).

Desde então, e embora a invisível escala de prestígio da profissão ainda privilegie o estudo de povos sem escrita (de preferência com costumes estranhos e mesmo perigosos), conseguiu-se relutantemente abrir espaço para outros tipos de pesquisa. Em 1948, quando comecei o trabalho de campo num povoado de plantação em Porto Rico, meu objetivo era de etnografia descritiva, mais ou menos nos termos cunhados por Franz Boas. Mas as pessoas, cujas vidas tentei descrever e evocar, eram proletários rurais assalariados desprovidos de propriedade, nitidamente não “primitivos” em nenhum sentido, e sua sociedade tinha passado por mudanças profundas e rápidas durante o meio-século anterior. Enquanto colônia norte-americana, Porto Rico havia se revelado um lugar ideal para “desenvolvimento econômico” sob a forma de vastas e modernas plantações canavieiras estabelecidas por empresas norte-americanas nos anos seguindo a tomada da ilha da Espanha. Caso tentasse descrever a aldeia que estava estudando como se fosse alguma comunidade de camponeses isolada, teria violentado não apenas sua história, mas também o caráter fundamental de sua economia, que estava intimamente ligada ao mercado mundial por seu único produto, o açúcar. No meu trabalho, descrevi as pessoas de “Cañamelar” (Bairro Jauca, Sta Isabelle) como formando uma comunidade quase exclusivamente de assalariados rurais, estreitamente ligados ao mundo lá fora, em termos do que eles produziam e do que eles consumiam, bem como psicologicamente e politicamente dependente.

Mas não me detive a pensar sobre a natureza e história do mercado para seu produto, o açúcar. Talvez não seja surpreendente já que estava cercado pelos produtores, e era a sua vida que estava tentando entender. Mas do ponto de vista do presente, parece-me que era deveras obtuso não ter se perguntado aonde ia todo este açúcar - e o que seus consumidores faziam antes que ele se torne disponível para eles. Olhar antropologicamente a cultura de uma comunidade do mundo “menos desenvolvido”, uma comunidade inserida nos desígnios políticos e econômicos do Ocidente através da produção pioneira de uma mercadoria agrícola básica para os mercados consumidores europeus em expansão, é não apenas inconsistente com a Antropologia tradicional, mas poderia mesmo ser julgado como anti-anropológico por natureza, na época. Em vez de examinar ou imaginar povos “primitivos” isolados das correntes do mundo moderno, esta abordagem escolhe deliberadamente como seu assunto pessoas cuja própria comunidade foi definida em termos de sua integração em campos de força maiores. Açúcar, chá, algodão e bananas são expressões materiais daquilo que os trópicos significavam para o Ocidente; sua produção epitomiza a forma como os povos tropicais foram ajustados às intenções ocidentais. Mas é imediatamente aparente que isto não está muito longe, afinal

de contas, do mundo “primitivo” quando reconhecemos as marchas forçadas em direção à produção de bens comercializáveis para a exportação, impostas pelos Europeus aos chamados “primitivos” desde a época do descobrimento nos séculos XV e XVI até o presente. Nesta paisagem, uma mercadoria como o açúcar se encaixa com mais naturalidade que muitas outras.

A história do açúcar é longa e complexa demais para tentar resumí-la aqui. Mas é bom sublinhar *en passant*, que o uso da sacarose é relativamente recente na Europa como um todo - talvez um milênio, mas não mais - enquanto que seu uso comum e popular é muito mais recente ainda. Foi somente com o desenvolvimento das plantações no Novo Mundo, e particularmente na segunda metade do século XVII, que o açúcar começou a baixar de preço na Europa, tornando-se, assim, acessível a outros além de um pequeno segmento da sociedade européia, e mudando de produto medicinal e especiaria para conservante, meio de ostentação, adoçante e finalmente alimento. Tentei tratar da transformação de uma raridade reservada aos príncipes em um prosaico bem de primeira necessidade (Mintz 1985), mas quero me ater aqui a uma parte de meu argumento que, ao meu ver, leva-nos de volta ao antireduccionismo de Kroeber e, deste modo, aos ensinamentos do Professor H.C.J. Duijker.

Não iniciamos com o lugar do açúcar na vida moderna, mas com o que parece ser uma propensão estruturalmente determinada de nossa espécie a favor do doce, um gosto privilegiado, entre todos os outros, pela natureza humana. Estudos da sensação de doce mostram claramente que conhecemos ainda muito pouco a respeito, embora seja um assunto de grande interesse prático assim como científico. Mas a maioria dos estudiosos concordam que nossa espécie é tipificada por alguma predisposição subjacente a favor do gosto doce, talvez relacionado com os hábitos alimentares dos primeiros primatas. Se, como se supõe, o doce foi um sinal de comestibilidade para nossos ancestrais primatas, então nosso gosto por coisas doces tem fundamentos antigos e genéticos. A dificuldade nesta afirmação, no entanto, é a especificação daquilo que explica. De algum modo, em volta do começo da era cristã, o homem encontrou os meios de processar a sacarose líquida, que se encontrava na natureza, num sólido cristalino. Embora isto tenha ocorrido, sem dúvida, pela primeira vez com a cana-de-açúcar, outras plantas comportando sacarose (e fabricando sacarose), assim como a palmeira, o bordo sacarino, a beterraba sacarina, e o sorgo chinês, todos produzem um sumo convertível em xarope que pode ser processado e tornado cristalino. Na natureza, o único doce comparável em intensidade é o mel; este pode ser considerado como processado apenas na medida em que as abelhas o concentram. Sua produção sempre foi relativamente modesta. Em contraste, a produção de açúcares granulados a partir da sacarose líquida

continuou e cresceu de forma mais ou menos ininterrupta por milênios. Em torno de 250.000 toneladas foram postas no mercado mundial em 1800; por volta de 1880 este número alcançava 3.8 milhões de toneladas; na época da Primeira Guerra Mundial, talvez 16.000.000 toneladas; no fim da Segunda Guerra Mundial, 30.000.000 toneladas; e em 1985 perto de cem milhões de toneladas - e isto, embora outros adoçantes, como o xarope de milho com alto teor de frutose, e os adoçantes sem calorias tal a fenilalanina, estejam nitidamente minando a supremacia da sacarose. Em 1970, quase dez por cento de todas as calorias alimentícias no mundo estavam na forma de sacarose; a percentagem de calorias dos açúcares processados continuou a aumentar em relação às calorias provenientes de outros alimentos.

Deste modo, o açúcar processado na sua forma de sacarose cristalina constitui um produto especial, facilmente distinguido da sacarose que se encontra naturalmente em legumes, frutas e plantas tais como a cana-de-açúcar. O açúcar refinado é quimicamente a mais pura substância que comemos, com a possível exceção do sal; com efeito, um dos seus mais antigos nomes era "sal da Arábia", provavelmente por conta das similitudes de aparência e estrutura com o sal. Além da predisposição a favor do doce, aparentemente inata na nossa espécie, o doce nas suas formas de açúcar líquido e granular é de combinação particularmente fácil com outros alimentos, já que não tem gosto próprio, o que o torna diferente do doce de bordo ou açúcar parcialmente refinado. Ele pode servir a diversos propósitos na cozinha, inclusive disfarçar outros gostos, como na combinação com o vinagre; realçar outros gostos, como na combinação com mostarda ou catsup; o simples adoçar, como no caso de estimulantes amargos líquidos tais o chá, café, chocolate e refrigerantes como o "clássico" Coca Cola; a conservação, como na combinação com frutas cozidas para fazer doces, geléias e gelatinas; na cozinha e no fabrico de bolos e bolinhos, para aumentar o que os especialistas chamam de "desmanchar"<sup>7</sup>; em refrigerantes para fornecer o que os técnicos da alimentação chamam de sensação na boca<sup>8</sup>; no pão e outros produtos, para prolongar o tempo de validade; e assim por diante. Com certeza, nada sublinha melhor a utilidade dos açúcares processados do que o fato de que o primeiro nutriente que o bebê recebe nos hospitais norteamericanos, além do leite, é uma solução a 5% de glicose com água, empregada para avaliar o estado pós parto do recém nascido, porque "*ele tolera glicose melhor do que água*" (Jerome 1977:236).

Atualmente, a sacarose continua sendo uma das maiores fontes de doce para nossa espécie, embora nos últimos decênios sua posição tenha sido ameaçada por outras substâncias, particularmente os xaropes de milho com alto teor de frutose. A maior parte da sacarose é extraída da cana-de-açúcar e

da beterraba sacarina, com contribuições menores da palmeira, bordo sacarino etc. Padrões de consumo mudaram radicalmente durante os cinquenta últimos anos; uma das principais mudanças foi a passagem do uso doméstico direto do açúcar para o uso chamado indireto ou industrial. Para dizê-lo de modo um pouco diferente, uma quantidade cada vez maior do açúcar processado que comemos, no Ocidente, hoje está já na comida que compramos ou encomendamos, enquanto que cada vez menos açúcar está sendo acrescido por nós por escolha deliberada. Nos Estados Unidos, as proporções de 1980 eram de 36% para uso direto e 64% para o industrial; na Holanda, as percentagens eram respectivamente de 25% de uso direto e 75% de uso industrial. Estas estatísticas têm alguma importância na medida em que está evidente que nossa capacidade em influenciar diretamente nosso consumo de açúcar diminui, pois comemos cada vez mais comida pronta.

*Uma pergunta importante levantada por estes dados é a natureza da inclinação para o gosto doce. Pode parecer que esta inclinação se explica por si mesma, por assim dizer:*

*“... os ambientes menos naturais às vezes podem produzir o melhor testemunho sobre a natureza humana... Os povos ocidentais consomem, per capita, enormes quantidades de açúcar refinado porque, para a maioria das pessoas, alimentos muito doces são muito gostosos. A existência de uma inclinação humana para o doce pode ser explicada, em última instância, como uma adaptação das populações ancestrais no sentido de preferir os frutos mais maduros, portanto mais doces. Em outras palavras, as pressões seletivas do tempo antigo são reveladas de forma fortemente marcada pelo estímulo artificial e supranormal do açúcar refinado, a despeito do fato comprovado de que comer açúcar refinado é contrário à adaptação.” (Symons 1979:73).*

Mas esta explicação “final” não nos leva muito longe. Ela divide seu poder explicativo com um certo número de outras explicações “finais” segundo as quais: as guerras são feitas porque os humanos são inerentemente agressivos; o capitalismo deve ser explicado em última instância por nossa tendência inata para o comércio (e, mais tarde na nossa história, por nosso amor à liberdade); que o racismo e o chauvinismo étnico são resultados de algum tipo de sentimentos “naturais” de pertencer a um grupo; e assim por diante. O que estas explicações

compartilham, é seu movimento bastante escorregadio a partir do que pode ser descrito como um traço abarcando toda a espécie - algo posto como genético ou aparentemente inerente ou instintivo, supostamente comum a todos os indivíduos - em direção ao comportamento de grupos ou culturas particulares onde a expressão de um dado traço é normalmente vista como adotando formas algo exageradas. Nesta perspectiva, nossos traços "naturais", próprios à espécie, são bons - eles têm valor para a sobrevivência. Mas eles são "desviados", por assim dizer, por forças sobre as quais não temos controle. O que falta a essas formulações são indicações instrutivas sobre por que grupos humanos variam na sua condução de guerras, maneira de comer açúcar ou a amplitude de seu chauvinismo; ou ainda, como se passa da suposta constante estrutural ao comportamento concreto.

A dificuldade, em termos de lógica, deveria ser clara. Algum traço estruturalmente determinado do comportamento da espécie é identificado ou postulado. Ele pode então ser utilizado para "explicar" um grande elenco de comportamentos variáveis que ele suscita supostamente, e este comportamento pode por sua vez ser projetado sobre um continuum (como normal/anormal, masculino/feminino, branco/negro), de acordo com os critérios escolhidos pelo explanador. A presença supostamente universal de um traço é subjacente ao comportamento universal - mesmo quando o comportamento varia de quase zero a muito exagerado. Mas se esta abordagem for rejeitada, o que que acontece com esta construção cômoda, "a natureza humana"?

No decorrer dos séculos, autoridades diversas nos disseram que o homem é inerentemente ávido, inerentemente agressivo, dotado de uma propensão a fazer negócios, e Deus sabe lá o que mais - que tudo isto e mais ainda é simplesmente o resultado de sua "natureza humana". O problema está na assunção escondida de que o homem, assim dotado, venha a possuir e criar cultura, quer queira quer não, a partir de sua substância interior. No entanto, a Antropologia chegou cada vez mais firmemente à visão de que a própria cultura é constitutiva daquilo que o homem é, em vez do contrário. "*Homens sem cultura,*" diz Clifford Geertz:

*"não seriam os selvagens inteligentes de "Lord of the Flies", de Golding, atirados à sabedoria cruel de seus instintos animais; nem seriam eles os bons selvagens do primitivismo iluminista, ou até mesmo, como a antropologia insinua, os macacos intrinsecamente talentosos que, por algum motivo, deixaram de se encontrar. Eles seriam monstruosidades incontroláveis, com muito poucos instintos úteis, menos sentimentos*

*reconhecíveis ainda e nenhum intelecto: verdadeiros casos psiquiátricos. Como nosso sistema nervoso central(...) cresceu, em sua maior parte, em interação com a cultura, ele é incapaz de dirigir nosso comportamento ou organizar nossa experiência sem a orientação fornecida por sistemas de símbolos significantes(...) Tais símbolos são, portanto, não apenas simples expressões, instrumentalidades ou correlatos de nossa existência biológica, psicológica e social: eles são seus pré-requisitos. Sem os homens certamente não haveria cultura, mas, de forma semelhante e muito significativamente, sem cultura não haveria homens.”*  
(Geertz 1989:61).

Quando este ponto de vista não é entendido ou é rejeitado, então pode se dar campo livre à descrição da “natureza humana”. Mas o que a natureza humana é, não está claro. Duijker defendeu com sucesso a idéia de que interpretações da realidade social dependem da cultura; que as interpretações dessa realidade que não levam a cultura em consideração, são difíceis de serem imaginadas. Nesta medida, ao menos, podemos assumir que as tentativas de definir a natureza humana como algum inventário pré-cultural são influenciadas pela premissas culturais dos seus intérpretes. Já que aqueles que optam por inventar uma “natureza humana” não precisam sentir restrição alguma, suas descobertas pendem mais para revelar algo sobre a sociedade e a cultura do inventor, do que sobre a natureza humana. Com efeito, o que emerge como natureza humana muitas vezes parece, numa medida substancial, uma projeção distinta, mas, em certa medida, enviesada dos valores da sociedade do inventor - no entanto enunciada de forma a se conformar à teoria particular do seu inventor. Que a construção seja a do nobre selvagem, do selvagem obcecado pelo sexo, do selvagem supersticioso, do selvagem agressivo ou de qualquer outro, tais suposições sobre a natureza humana se tornam exercícios de projeção, algo como uma interpretação dada como evidente a partir do teste de Rorschach. O que carece de reconhecimento é o seguinte: não é nossa natureza humana que é universal, mas nossa capacidade de criar realidades culturais e depois agir nos termos que elas colocam. Reconhecer isto torna possível ver que o que nos dizem ser a natureza humana cairá provavelmente dentro de um campo determinado pela idéia louca que cada sociedade formula sobre o que nossa natureza humana intrínseca deva ser. Por certo, estas numerosas versões de nossa “real natureza” corresponderão, de algum modo, ao que nós somos em

dada cultura particular. Mas o que somos é tanto um produto de nossa cultura quanto qualquer coisa que inventemos para descrever a nos mesmos como suponhamos que tenhamos sido “antes da cultura”.

Mas o que isto tem a ver com açúcar? De fato, muita coisa, na minha opinião, pois o consumo de açúcar refinado não é um velho costume para a maior parte do mundo, e nem mesmo um costume muito antigo para os mais antigos consumidores de açúcar. O fabrico de açúcar cristalino, ou ao menos não-líquido, a partir do caldo exprimido da cana-de-açúcar, não tem mais do que 2.000 anos. A maioria dos Europeus não haviam provado açúcar (sacarose) antes do ano 1.000 da nossa era. No Ocidente, como já mencionei, a realeza consumiu a maior parte do açúcar até o século XVII - principalmente como especiaria e remédio, em seguida como decoração e conservante. O açúcar não se tornou um adoçante comum ou alimento corriqueiro até o século XIX. Até o presente momento, o mundo não-ocidental come relativamente pouco açúcar refinado. Daí o gosto inato pelo doce não foi satisfeito por muito tempo, em qualquer lugar, a não ser por frutas e mel; e pela maioria dos povos do mundo ainda não está sendo muito desfrutado. De qualquer modo, como vimos, o consumo mundial de adoçantes processados aumentou com uma velocidade assombrosa e pode continuar a crescer. Uma vez dito isto, o que explica a ampla expansão do consumo de sacarose no mundo moderno, e o espaço, cada vez maior, ocupado pelos adoçantes, inclusive agora o xarope de açúcar com alto teor de frutose, adoçantes químicos e outras fontes industrializadas de doce, ocupam na vida cotidiana?

É precisamente a este ponto que meus comentários se deslocam de uma discussão a respeito do inquestionável poder do doce, para uma discussão sobre a controvertida doçura do poder. Mas para justificar o que segue, devo me assegurar que coloquei claramente meu ponto de vista segundo o qual existe uma base biológica, abrangendo toda a espécie, que aponta para o gosto pelo doce. Sua presença parece inegável, embora não consigamos explicar de forma inteiramente satisfatória que efeito esta base tem. O que me interesse muito mais todavia, é o espaço entre esta “explicação” biológica da nossa natureza e nosso comportamento variável enquanto espécie - uma variabilidade que não se consegue classificar inteiramente, ao meu ver, em termos de orientações culturais diferentes.

A amplitude da variabilidade humana, ao que poderia ser chamado de nível biológico é, obviamente, vasta. Por muito tempo foi lugar comum dizer que tal variabilidade é realçada entre os animais domésticos, nos traços tais como o tamanho, a forma do corpo, a cor da pele e do cabelo, a aparência do cabelo, a forma e o tamanho da face, e assim por diante, isto, em relação aos

seus parentes não domesticados. Os seres humanos são, neste sentido, eles mesmos domesticados e, é claro, foram chamados de auto-domesticados.<sup>9</sup> O traço crítico que define a domesticação é o controle do processo reprodutivo; o controle humano da reprodução animal é o traço-chave de sua domesticação. Em nosso próprio caso, o controle dos processos reprodutivos ocorre através de mecanismos sociais, não biológicos; no longo prazo, suas consequências para nossa natureza física, expressas na nossa variabilidade física, equivalem àquelas observadas no caso de outros animais domesticados. Mas a nossa variabilidade genética, enquanto espécie, devem ser acrescidas as consequências da cultura sobre o elenco de comportamentos humanos. Num artigo pouco notado mas provocativo, publicado há quase meio século, o antropólogo norte americano John Gillin (Gillin 1944) oferece provas etnográficas impressionantes de tal variabilidade, inclusive alguns exercícios de yoga e costumes alimentares em muitas outras sociedades. Entre outros assuntos, Gillin debate o consumo de madeira, barro, poeira, alimentos podres, insetos, vérmina e répteis; canibalismo; e a natureza das dietas compostas por apenas carne ou leite de cavalo. O jejum e o uso de drogas para aumentar a resistência física estão também incluídos neste relatório. Estes são todos comportamentos aprendidos socialmente; ou seja, eles fazem parte da cultura, entram no elenco das respostas humanas normais. Aqueles que consistem na ingestão ou não-ingestão estão igualmente dentro do elenco normal do uso humano dos alimentos, na medida em que eles são comportamentos culturalmente condicionados, e não associados a alguma patologia individual. O uso de greve de fome, por exemplo, não é considerado geralmente como patológico, se o propósito político da greve goza da simpatia da maioria entre nós. É um artefato ou invenção cultural evidente. Terence McSwiney, o prefeito de Cork, morreu em 1920 após 74 dias de jejum; ele foi considerado um mártir - e não um psicopata - por todos aqueles que concordavam politicamente com ele, e até mesmo por alguns que discordavam.

Nosso comportamento enquanto seres humanos é, portanto, cultural por definição. Quando Kroeber escreveu que a cultura era “*todas as atividades e produtos não-fisiológicos das personalidades humanas que não são automaticamente reflexos ou instintivos*” (1948:253), ele apontava para o espaço mal definido entre elementos que são vistos como “determinantes” biológicos de um lado, e a força da cultura do outro. Mas falar da “força da cultura” é por demais difuso. Quais os motivos para comer certos alimentos, em vez de outros; ou por comer uma grande quantidade de um alimento, em vez de outro qualquer? O que determina a escolha de comidas, particularmente quando estas escolhas mudam, como a sociedade ela mesma muda rapidamente? Acho que decisões como essas, por mais triviais e prosaicas que possam parecer,

não são tomadas livremente, porque o elenco de possibilidades disponíveis é limitado pelas circunstâncias - tais como a falta real ou suposta de tempo - sobre as quais a pessoa que escolhe tem controle limitado. Nestas circunstâncias, o que é escolhido é influenciado até certo ponto por aqueles que tornam disponível o elenco de alimentos possíveis. Estes determinadores do elenco dos alimentos disponíveis exercem algum tipo de poder. O lugar de poder que afeta o comportamento social, inclusive o comportamento alimentar, é o que me interessa aqui.

Em "Sweetness and Power", tentei tratar este assunto ao fazer a crônica - de forma reconhecidamente esboçada e talvez às vezes inexata - de como o povo britânico tornou-se grande comedor de açúcar entre 1650 e 1850. No início, seu costume de consumir açúcar foi aprendido em conexão com o chá. O chá chegou à Grã Bretanha primeiro através de Catarina de Bragança, a noiva portuguesa de Carlos II, que reinou de 1649 a 1685. Mas ele não permaneceu um luxo para a realeza por muito tempo. Em 1700, a Inglaterra recebeu 20.000 libras de chá importado legalmente; em 1760, os impostos foram coletados sobre a quantidade de cinco milhões de libras. Em 1800, o total do chá importado legalmente ultrapassava os vinte milhões de libras. C.R. Fay, que não é o comentador mais gentil sobre a culinária de seu próprio país, escreve:

*"O chá, que refresca e acalma, é a bebida natural de um povo taciturno, e, sendo de preparo fácil, tornou-se um presente de Deus para os piores cozinheiros do mundo." (Fay 1948:147)*

Uma comida pouco atraente ou monótona, todavia, não explica o suficiente. O chá, ao que parece, pode ser adulterado mais facilmente do que o café ou chocolate. O chá é um estimulante amargo; ele era preparado e tomado quente; podia levar consigo uma carga agradável de calorias doces, saborosas na forma de açúcar, e essas calorias se tornaram cada vez mais baratas no decorrer do século XVIII. Jonas Hanway, o reformador do século XVIII, se opunha ao consumo de chá pelos pobres e vituperava contra ele. Mas John Burnett, o maior estudioso da nutrição no século XVIII, discorda de Hanway:

*"Os autores contemporâneos são unânimes ao criticar o trabalhador por causa de seu extravagante cardápio e nunca cansam de demonstrar que, com uma melhor gestão, ele poderia ter mais carne e refeições com mais variedade. Nenhum deles parece .... ter notado que o*

*pão branco e chá não eram mais objetos de luxo, mas o mínimo irredutível abaixo do qual só tinha fome... Duas onças de chá por semana, que custam 8d. ou 9 d., faziam com que mais de um jantar frio parecesse uma refeição quente.” (Burnett 1966:37-38).*

O clérigo David Davies, um observador da vida rural no final do século XVIII, identificava as circunstâncias combinadas que levavam a uma preferência crescente por chá e açúcar, em lugar de outros produtos do cardápio da época. Davies insistia no fato de que pobres rurais produziram e tomariam leite em vez de chá, caso pudessem manter uma vaca, mas eles não tinham os meios para tanto; e ele acrescenta relatos sobre orçamentos, cuidadosamente colecionados, para prová-lo. Ademais, já que o malte era taxado, ele se tornava caro demais para que os pobres pudessem usá-lo para fabricarem cerveja fraca:

*“Nestas duras circunstâncias, com a carestia do malte e a dificuldade em se conseguir leite, a única coisa que lhes sobrava para amolecer seu pão era o chá. Isto era seu último recurso. O chá (com pão) fornece uma refeição para toda a família a cada dia, e não custa mais do que um shilling por semana, em média. Se alguém puder me apontar um artigo que seja mais barato e melhor, arriscar-me-ei a responder pelos pobres em geral, que serão agradecidos pela descoberta.” (Davies 1795:37)*

Muito poderia ser acrescido a essas notas, mas antes de continuar, pode ser útil formular uma pergunta que colocaremos novamente. Por que os ingleses se tornaram grandes consumidores de açúcar neste ponto da sua história? Os ingleses pobres, que se tornaram rapidamente grandes consumidores de chá, podem ter agido assim por não terem condições de comprar leite nem malte para fazer cerveja fraca; além disto, o chá fazia com que uma refeição fria parecesse quente; ainda, sua dieta era monótona ou mal preparada; também, a substância estimulante do chá os fazia se sentirem melhor, ou ainda eles gostavam do gosto doce. Talvez tenham se tornado grandes consumidores de açúcar, como o creio, por causa de todas essas coisas - e, sem dúvida, outros fatores ainda. O que me parece assegurado é, no entanto, que eles não se tornaram grandes consumidores de açúcar porque nós descendemos de primatas arbóreos e comedores de frutas.

A história da sacarose na Inglaterra entre 1650 e 1850 pode ser dividida arbitrariamente em dois períodos iguais de um século cada. Dito de forma mais simples, em 1650, apenas a realeza consumia muito açúcar; em 1750, cada inglês já havia provado açúcar (no chá); em 1850, o açúcar estava se tornando um alimento, em vez de um adoçante, na medida da sua contribuição rapidamente crescente ao total de calorias consumidas. A carreira do açúcar durante este período de duzentos anos pode ser explicada observando que o preço caiu quase constantemente; e já que os seres humanos têm uma predisposição para os gostos doces, seu consumo crescente é simplesmente relacionado à queda do preço. Esta interpretação, embora comporte muito de recomendável, não está, ao meu ver, satisfatória - talvez porque eu goste de pensar que, para os seres humanos, as coisas são mais complicadas. Neste sentido, tentei sugerir, ao olhar rapidamente para a rivalidade do leite e cerveja com o chá - rivalidade ganha, obviamente, pelo chá. No mundo moderno, os refrigerantes, frios, pesadamente adoçados, gaseificados e comportando cafeína estão vencendo uma longa batalha internacional contra o chá. Ambas bebidas (chá e refrigerantes) podem ser igualmente doces; de fato, o chá pode ser adoçado mais do que os refrigerantes. Será que podemos explicar o resultado desta batalha na base do gosto humano pelo doce, dado o fato que ambos são doces? Ou na base da queda dos preços, já que os refrigerantes são mais caros? Ou na base da superioridade intrínseca de uma bebida sobre a outra? Dificilmente.

Durante a história da sacarose na Grã Bretanha, e quase desde o momento do início da sua importação das colônias da própria Grã Bretanha, ela tinha seus protagonistas e amigos. Sir Dalby Thomas, em dada época governador da Jamaica e plantador de cana também, anteviu o futuro do açúcar:

*“Há 500 anos, seu uso era perfeitamente estranho aos europeus, e eles mal sabiam seu nome... mas os médicos descobriram rapidamente que ele respondia às finalidades do mel, sem muitos dos seus efeitos negativos: desta forma, ele se tornou rapidamente um bem altamente estimado, e embora seu preço fosse ainda dez vezes o de hoje, seu uso prevaleceu com velocidade e seu consumo aumentou consideravelmente...”*

*As virtudes do melaço, antigamente vendido apenas na loja do apotecário com o nome de “Treacle”, hoje tão bem conhecido do destilador quanto do cervejeiro... não se podem imaginar quantas maneiras são inventadas a cada dia para divulgar e consumir os*

*diversos produtos úteis da plantação de açúcar: ele aparece em diversas formas em batizados, banquetes e na mesa de homens ricos, estão entre as menores de suas boas qualidades, embora forneçam prazer e decoração, e se por acaso a arte de fazê-lo fosse desencorajada a ponto de deslocar-se para a Holanda ou a França, da mesma forma que veio de Portugal até nós, a perda seria de grandes conseqüências, não menor do que o declínio do seu comércio marítimo e diminuição de suas rendas...” (Oldmixon 1708, I:17)*

Certamente elogios do açúcar deste tipo não podem ser creditados pelo surpreendente aumento do consumo. Mas o açúcar tornou-se a substância predileta da coroa para fins de taxaço; sua produção ligava mais estreitamente as colônias à metrópole e estimulava seu consumo de produtos metropolitanos; as rações obrigatórias de açúcar e ron na marinha da Sua Majestade davam apoio à produção colonial, ao comércio marítimo e aos negociantes; e o papel do açúcar na alimentação do homem pobre tornou-se ainda mais importante. É nesta esfera que, ao meu ver, pode-se discernir a doçura do poder. Daí, tratar todo este processo como se o exercício do poder fosse irrelevante, enquanto que o gosto pelo doce poderia explicar tudo, parece-me, no melhor dos casos, um raciocínio confinado.

Diversas modestas lições parecem emergir deste exercício. A primeira é a necessidade de ser extremamente cauteloso ao tentar explicar o comportamento humano, particularmente tamanha a parte dele que pertence ao mundo do social. A segunda é o risco implícito de arrumar sua própria explicação reduzindo a variabilidade induzida pelo social a algum denominador comum biológico, real ou imaginado. Em terceiro lugar, os fatos culturais são, como disse Kroeber, fatos históricos e a melhor explicação para eles é, provavelmente, histórica. Seria um erro supor que, ao dizer isto, declara-se guerra ao funcionalismo antropológico. Mas implica-se, sim, que a significação das coisas é sempre, em alguma medida, função do contexto; e os contextos mudam. Antes que os ingleses dispusessem de açúcar, este não significava nada para eles. Antes de lhe atribuírem algum significado, eles deviam dispor deste produto. Ele lhes foi fornecido por forças sobre as quais eles não tinham nenhum controle. Adquiriu significação entre eles na medida em que aprenderam a utilizá-lo e ele se tornou mais acessível; esta significação variou, em certa medida, de acordo com a posição de classe, os costumes alimentícios regionais etc. As significações que o açúcar adquiriu têm, portanto, uma história, e não eram intrínsecas à própria

substância. Elas foram ajustadas a outras significações na medida em que o açúcar incorporava-se ao cardápio. Neste sentido, qualquer boa explicação histórica é simultaneamente uma explicação funcionalista, como Alexander Lesser defendeu eloquentemente há muito tempo (Lesser 1935).

Ao formular este argumento, compreendido como um tributo à memória do Professor Duijker, tentei fazer três coisas: primeiro, queria comentar sobre a história da Antropologia americana e alguns de seus líderes, alguns dos quais são, talvez, menos familiares aos estudiosos europeus do que merecem. O conceito de cultura, tal como foi formulado e desenvolvido por Boas, Kroeber, Lesser, Benedict e Steward, permanece destacado na obra de muitos estudiosos, alguns dos quais podem nem ter consciência destes predecessores.

Em segundo lugar, embora a Antropologia americana tomasse muito tempo para se libertar de uma preocupação exclusiva com os povos não-ocidentais, ela conseguiu, e vale enfatizar isto. Aos assuntos tradicionalmente estudados pela Antropologia foi acrescentada a própria sociedade moderna, com preocupação autêntica pelos processos incomuns de mudança cultural pelos quais os povos não-ocidentais foram empurrados para a modernidade.

Minha terceira preocupação era de sugerir um caminho - a história do mercado mundial de bens e a história dos povos que tiveram que aprender a produzi-los em massa - permitindo desenvolver uma Antropologia do cotidiano. Para reunir este tema com as idéias de H.C.J. Duijker, procurei mostrar como fatores culturais e sociais, em vez de biológicos, permitem uma melhor compreensão da história do consumo de um desses bens: o açúcar. Ao argumentar que a doçura do poder teve um papel, não quero diminuir o poder do doce, mas apontar para a significância da vida cultural em modelar nossas percepções do mundo no qual vivemos. Confessar que não entendemos completamente o social e o simbólico nos assuntos humanos não é o mesmo que concluir que não sabemos nada a respeito. Aprender a fazer melhores perguntas, sempre respeitando nossa peculiar complexidade humana, é coerente com o empenho científico do homem cuja memória honramos.

### Referências Bibliográficas

- ARENSBERG, C., e KIMBALL, S., 1940 *Family and Community in Ireland*. Cambridge: Harvard University Press
- BOAS, F., 1883 *The Central Eskimos*. Sixth Annual Report of the Bureau of American Ethnology. Washington D.C.: GPO.
- BURNETT, J. 1966 *Plenty and Want*. London: Thomas Nelson.

- COLE, D. 1983 "The value of a personal lies in his Herzensbildung" in Stocking, G. (ed.), *Observers observed*. Madison: University of Wisconsin Press. Pp. 13-52.
- DAVIES, D. 1795 *The Case of Labourers in Husbandry*. London: G.G and J. Robinson.
- DUIJKER, H. 1979 "De problematische psychologie" in *De problematische psychologie en andere psychologische opstellen*. Amsterdam: Boom. Pp.191-220.
- EMBREE, J. 1939 *Suye Mura: A Japanese Village*. Chicago: University of Chicago Press.
- EVANS-PRITCHARD, E. 1940 *The Nuer*. Oxford: Oxford University Press.
- FAY, C.R. 1948 *English Economic History Mainly Since 1700*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FEL, HSIAO TUNG. 1939 *Peasant Life in China*. London: Kegan Paul Trench Trubner & Co.
- FIRTH, R. 1936 *We the Tikopia*. New York: American Book Company.
- GEERTZ, C. 1989, *A Interpretação das Culturas*, Rio de Janeiro, LTC.  
(1973 *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.)
- GILLIN, J. 1944 "Custom and range of human response". *Character and Personality* 13 (2): 101-134.

## Notas:

\* Título original: "The Power of Sweetness and the Sweetness of Power", publicado em 1988 in Eighth Duijker Lecture [ISBN 90 368 0089 7] por Van Lohum Slaterus, Amsterdam. Versão revisada pelo autor em 1995. Tradução: Christine Rufino Dabat. Revisão do Português: Maciel Henrique Carneiro da Silva.

\*\* O autor ocupa a cadeira "William L. Straus Jr" de Antropologia na Johns Hopkins University, Baltimore, Maryland, 21218 USA. Ele agradece aos Professores Rebecca J. Scott e Harmanus Hoetink pela sua ajuda crítica inestimável na preparação deste artigo. Naturalmente, a responsabilidade pelos argumentos permanece apenas sua.

1 O autor utiliza a palavra "cultured" e "enculturated", neologismos designando alguém imbuído de cultura. N.d.T.

2 A escolha, feita por Kroeber, do termo "superorganic" em lugar do de "cultura" pode ter algum interesse histórico. Em 1917, na época em que "The Superorganic" foi publicado, a Europa estava no meio de uma guerra terrível, na qual os Estados Unidos não tinham entrado ainda. O termo alemão de "Kultur" tinha adquirido conotações pejorativas nos Estados Unidos, onde o sentimento anti-germânico estava forte. Kroeber - junto com Boas, Lowie e diversos outros eminentes antropólogos americanos - era de origem alemã. Isto pode ajudar a explicar que ele tivesse escolhido este neologismo em vez do cognato inglês da palavra alemã "Kultur".

3 A escolha, feita por Kroeber, do termo "superorganic" em lugar do de "cultura"

pode ter algum interesse histórico. Em 1917, na época em que "The Superorganic" foi publicado, a Europa estava no meio de uma guerra terrível, na qual os Estados Unidos não tinham entrado ainda. O termo alemão de "Kultur" tinha adquirido conotações pejorativas nos Estados Unidos, onde o sentimento anti-germânico estava forte. Kroeber - junto com Boas, Lowie e diversos outros eminentes antropólogos americanos - era de origem alemã. Isto pode ajudar a explicar que ele tivesse escolhido este neologismo em vez do cognato inglês da palavra alemã "Kultur".

4 Utilizei citações referentes à maneira como Kroeber formulava seus argumentos em 1948, embora estejam já presentes no seu artigo de 1917. Os dados antropológicos devem ser, obviamente, coletados de indivíduos; embora observações de indivíduos em grupos sejam efetuadas o tempo todo, a maior parte do trabalho de campo é conduzido em diálogo com informantes individuais. Mas a ponte entre o material coletado de indivíduos e, em seguida, generalizado para ser aplicado a grupos, é um caminho difícil de percorrer, seja para antropólogos, psicólogos ou outros cientistas sociais. Não resta dúvida que esta ponte existe e não pode ser ignorada. Que seja possível "curar" um fanático do preconceito racial através da psicanálise não significa que a explicação do fanatismo possa a ser reduzida a um fenômeno psicológico individual, da mesma forma que o fato de certos indivíduos cometerem atos de agressão não explica inteiramente a guerra.

5 Embora não possa ser tratada aqui, uma questão interessante na história da teoria antropológica nos Estados Unidos está relacionada a essa linha de argumentação. Um dos primeiros e mais elegantes críticos do conceito de Kroeber de super-orgânico foi o grande linguista americano Edward Sapir (1884-1939). Sapir achou o conceito algo enganoso, em pelo menos dois aspectos, embora apoie a visão anti-reducionista de Kroeber da relação entre antropologia, psicologia e as ciências físicas (Sapir 1917). No entanto, no seu próprio trabalho sobre a história da linguagem, Sapir propõe a idéia de "orientação linguística" (Sapir 1939 [1921]:163-67), que manifesta uma semelhança surpreendente com o supraorgânico. Não está inteiramente claro se se trata de uma autêntica falta de coerência ou de uma mudança de opinião.

6 "Go away" no texto original. NdT.

7 "Mouth feel" no texto original. NdT.

8 A idéia de que os seres humanos são domesticados por si próprios e que as chamadas "raças" são produtos de nossa auto-domesticação, não é nova. Franz Boas debate esta idéia na sua obra (cf. por exemplo, Boas 1938:84) e cita os trabalhos anteriores de Johannes Rank, Eduard Hahn e Eugen Fischer, entre outros. A domesticação é geralmente definida em termos de controle da reprodução. Mas melanismo, leucismo, mudanças radicais na forma facial, variabilidade de cor e forma do pelo e cabelo, bem como grandes variações em tamanho são todas conseqüências características da domesticação nos animais, contudo raras nos seus parentes selvagens. Os paralelos com a variação física humana são inevitáveis.