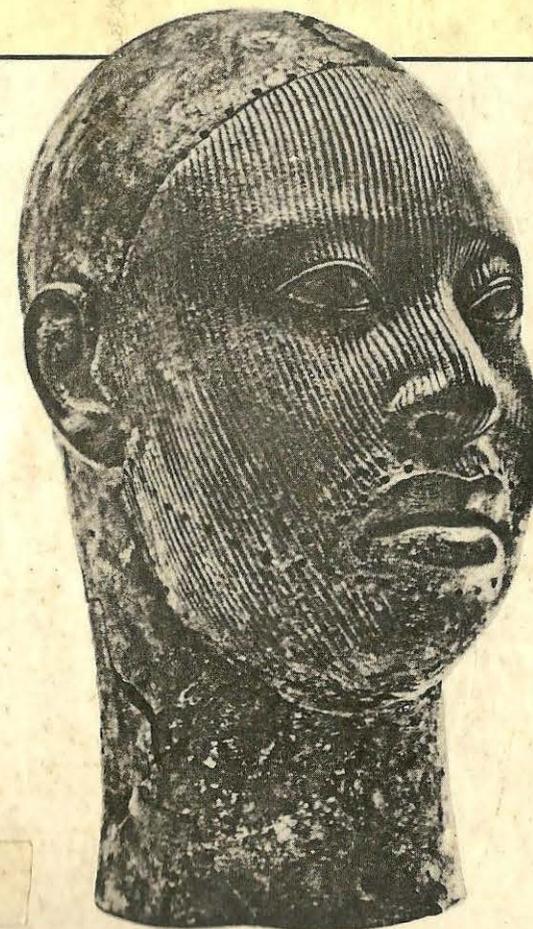


COLEÇÃO CIÊNCIAS SOCIAIS

- Alba Zaluar
Guimarães
- José Honório
Rodrigues
- Jacques Le Goff
e Pierre Nora
- Roberto Cardoso
de Oliveira
- Guy Rocher
- Elizabeth Bott
- Theo Santiago
- Edward T. Hall
- Philippe Ariès
- Gérard Chaliand
- Roger Caillois
e G.E. Von
Grunebaum
- Pierre Clastres
- Adam Kuper
- DESVENDANDO MÁSCARAS
SOCIAIS
- INDEPENDÊNCIA : REVOLUÇÃO
E CONTRA-REVOLUÇÃO (5 vols.)
- HISTÓRIA
Vol. 1 Novos Problemas – Vol. 2 Novas
Abordagens – Vol. 3 Novos Objetos
- DO ÍNDIO AO BUGRE
- TALCOTT PARSONS E A
SOCIOLOGIA AMERICANA
- FAMÍLIA E REDE SOCIAL
- DESCOLONIZAÇÃO
- A DIMENSÃO OCULTA
- HISTÓRIA DA MORTE NO OCIDENTE
- MITOS REVOLUCIONÁRIOS DO 3º MUNDO
- O SONHO E AS SOCIEDADES HUMANAS
- A SOCIEDADE CONTRA O ESTADO
- ANTROPÓLOGOS E ANTROPOLOGIA

ADAM KUPER

Antropólogos e Antropologia



16a

ANTROPÓLOGOS
E
ANTROPOLOGIA

COLEÇÃO CIÊNCIAS SOCIAIS

Coordenação

Roberto Osvaldo Cruz
Theo Araujo Santiago

Adam Kuper

ANTROPÓLOGOS
E
ANTROPOLOGIA

Tradução de
Álvaro Cabral

LIVRARIA FRANCISCO ALVES EDITORA S.A.

Copyright © Adam Kuper, 1973

Título original: *Anthropologists and Anthropology*

Ilustração da capa: Cabeça-retrato masculina, de Ife, Nigéria, Século XII. Bronze. Altura, 34 cm. Coleção *The Oni of Ife*. Museu Britânico.

Impresso no Brasil
Printed in Brazil
1978

Ac: 162356
ex: 990093490

10.07

FICHA CATALOGRÁFICA

(Preparada pelo Centro de Catalogação-na-fonte do SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ)

K98a Kuper, Adam.
Antropólogos e antropologia; tradução de Alvaro Cabral. Rio de Janeiro, F. Alves, 1978. (Ciências sociais)

Do original em inglês: *Anthropologists and anthropology*

1. Antropologia social 2. Antropólogos
I. Título II. Série

77-0341

CDD — 301.2
301.092
CDU — 304

Todos os direitos desta tradução reservados à LIVRARIA FRANCISCO ALVES EDITORA S.A. Rua Barão de Lucena, 43 Botafogo ZC 02 20.000 Rio de Janeiro, RJ

99-934
FCM
09.03.99

Proibida a venda em Portugal e outros países de língua portuguesa

BB000153581
Universidade Federal de Pernambuco

Sumário

Prefácio	7
I. Malinowski	11
II. Radcliffe-Brown	51
III. As décadas de 1930 e 1940: da função à estrutura	87
IV. Antropologia e colonialismo	121
V. Do carisma à rotina	147
VI. Leach e Gluckman: para além da ortodoxia	169
VII. Lévi-Strauss e o neo-estruturalismo britânico	197
VIII. 1972	219

Ac. 162356

Para Jessica

Prefácio

Em 1908, Frazer proferiu o seu discurso de posse ao assumir na Universidade de Liverpool (por um período muito breve) a primeira cátedra de Antropologia Social da Grã-Bretanha. Assinalou ele o paradoxo de estar sendo concedido reconhecimento a essa disciplina justamente quando o seu objeto de estudo — “os selvagens” — estava desaparecendo. De fato, a moderna Antropologia Social ainda não tinha propriamente nascido. Ela só veio a surgir depois da I Guerra Mundial e, como se quisesse desmentir Frazer, apresentou imediatamente uma série de notáveis estudos monográficos de comunidades isoladas, pré-industriais; e não tardou em iniciar-se a reconstituição das categorias “primitivos” e “civilizados”. O ponto de partida deste livro é 1922, o *annus mirabilis* do Funcionalismo. Nesse ano, Malinowski e Radcliffe-Brown publicaram os seus primeiros estudos de campo importantes; e foi também nesse ano que morreu Rivers, a maior figura da geração pré-funcionalista. Mais do que Frazer ou qualquer dos seus contemporâneos, coube a Rivers fornecer um padrão de envergadura intelectual. Malinowski vangloriou-se certa vez de que Rivers seria o Rider Haggard da Antropologia, mas ele era o seu Conrad; enquanto que Radcliffe-Brown — o primeiro discípulo de Rivers em Antropologia — estava moldando seus argumentos na forma de uma crítica ao mestre. . . mesmo vinte anos após a morte dele.

Frazer serviu de padrinho um tanto contrafeito ao novo movimento, mas os seus fundadores foram Malinowski e Radcliffe-Brown. Coube-lhes estabelecer os modelos teóricos e as escolas concorrentes que dariam à “Antropologia Social britânica” seu caráter distinto durante, pelo menos, uma geração. Os últimos cinquenta anos viram os seus discípulos e os discípulos dos seus discípulos produzirem estudos de campo acerca das várias sociedades exóticas sobre as quais a Grã-Bretanha costumava exercer domínio, e criaram um modo distinto de análise.

Os “antropólogos sociais britânicos” tinham os mais diversos antecedentes e diferiam em todos os aspectos que se queira imaginar, exceto um: eles estavam unidos num grupo profissional excepcionalmente compacto, dotado de uma metodologia revolucionária, padrões compartilhados de treinamento e de avaliação, e uma estrutura teórica bastante coerente. O erudito belga Luc de Heusch assinalou de maneira arguta: “A Antropologia Social britânica difere profundamente da Etnologia francesa por um traço extraordinário: ela tem espírito de família”. Menos polidamente, um americano chamou-a uma sociedade de admiração mútua de inteligência limitada. O leitor julgará por si mesmo; mas, em todo o caso, eles estabeleceram uma tradição intelectual distinta, a qual desde então se disseminou por várias partes do mundo.

Em sua acepção moderna, a “Antropologia Social britânica” já foi liderada por três gerações nitidamente definidas. Malinowski e Radcliffe-Brown puseram-na em marcha e alimentavam toda aquela certeza solitária dos profetas e videntes. Os seus discípulos, treinados em fins da década de 1920 e ao longo dos anos 30, viriam a assumir a liderança da profissão depois da II Guerra Mundial. Foram nomeados para as cátedras de Antropologia Social em vários departamentos universitários antigos e novos da Grã-Bretanha e da Comunidade, e dominaram a disciplina durante duas décadas. Entre 1968 e 1972, eles atingiram a idade de aposentadoria *en bloc*. Esse ano jubilar da Antropologia Funcionalista assistiu à transferência final do poder para a terceira geração, a que ingressou na profissão no final dos anos 40 e início da década de 1950, e se defronta hoje com o problema de sua reconstrução num mundo pós-imperial.

Não que a Antropologia Social tivesse alguma vez sido apenas um exercício de refinamento do colonialismo. Os antropólogos sociais britânicos baseavam-se numa tradição estrangeira de compreensão sociológica que imprimia ao trabalho deles um caráter especial, embora compartilhassem, evidentemente, de muitas idéias correntes nas Ciências e nas Artes da Grã-Bretanha... e até na P. & O. Line!* E, embora apenas algumas de suas obras tivessem granjeado popularidade, suas idéias

* Sigla da empresa de navegação britânica Peninsular & Orient Steamship Company, que ligava regularmente a metrópole às mais remotas possessões coloniais do Reino Unido desde meados do século XIX. (N. do T.)

já se haviam infiltrado em outras disciplinas — e mesmo na política e na vida intelectual do país, de um modo geral. O interesse do leitor comum talvez nunca tivesse atingido um ponto tão alto e eu espero que este livro ajude a fornecer uma perspectiva sobre a disciplina antropológica e seu objeto de estudo. A Antropologia Social sempre teve uma profunda consciência de suas implicações mais amplas, e creio que uma descrição histórica é a melhor maneira de transmitir a sua mensagem, ainda em desenvolvimento.

O Professor Isaac Schapera convidou-me a escrever este livro e concedeu-me o seu constante apoio, selecionando inclusive o título mais apropriado. (Foi ele quem recordou a todos que a Antropologia Social está interessada “não em pedras e ossos, mas, outrossim, em Marx e Spencer”.) A minha querida tia, Hilda Kuper, foi quem me iniciou neste campo, ainda como estudante universitário, e fiquei-lhe devendo as primeiras noções sobre a história íntima da disciplina, sem o que tudo faria muito menos sentido. James Urry, ele próprio um manancial de informações, compilou o índice. Minha mulher, Jessica Kuper, apoiou-me durante toda a execução do trabalho e este livro é-lhe dedicado. Para se escrever história tão chegada aos nossos próprios dias, confia-se necessariamente na boa vontade de testemunhas dispostas a falar, assim como no acesso a material inédito, além das fontes já publicadas. Apesar de vários esforços, fui incapaz de descobrir muito material ainda inédito, mas um certo número de meus colegas mais velhos concordou em comparecer a um seminário por mim organizado no University College, de Londres, a fim de comunicarem suas reminiscências ou submeterem-se a entrevistas. Estou muito grato a todos e espero que eles considerem o meu relato razoável e divertido. Mas a minha principal fonte foi o material publicado, pois isto não é uma história de brigas ou amores privados — não é uma exposição dos segredos da família. Tentei escrever a história intelectual de uma tradição viva e talvez importante, no âmbito das Ciências Sociais.

ADAM KUPER

I. Malinowski

O pomposo título da Escola Funcional de Antropologia foi-lhe outorgado por mim, de um certo modo a mim e, em grande medida, em consequência do meu senso de responsabilidade.

Malinowski¹

... Eis um fenômeno único e paradoxal: Um empirista teórico fanático.
Leach²

I

Malinowski é um forte pretendente ao título de fundador da disciplina de Antropologia Social na Grã-Bretanha, pois estabeleceu o seu modo distinto de aprendizado: intenso trabalho de campo numa comunidade exótica. Durante os quinze anos em que lecionou na London School of Economics, após o seu regresso das Ilhas Trobriand, foi o único mestre de Etnografia em todo o país, e virtualmente todos quantos desejavam realizar trabalho de campo de acordo com os métodos modernos iam estagiar com ele.

Entretanto, Malinowski e muitos de seus discípulos achavam que ele era muitíssimo mais do que um pioneiro em metodologia. Como observou um de seus mais distintos alunos, "Malinowski proclamava-se criador de uma disciplina acadêmica inteiramente nova. Toda uma geração de seus adeptos se criou na convicção de que a Antropologia Social tinha começado em 1914, nas Ilhas Trobriand"³. Essa grandiosa reputação ainda persiste, apesar da pobreza das formulações teóricas explícitas de Malinowski. O seu triunfo etnográfico baseou-se numa nova perspec-

tiva que ainda constitui uma característica integral da Antropologia Social britânica, por muito que possa ter sido conturbada pelas suas tentativas de formalização e incessantes polémicas. Houve, com efeito, uma revolução funcionalista e Malinowski foi o seu líder. Mas não estabeleceu a teoria funcionalista nos moldes que Malinowski propusera.

II

O objeto de estudo da Antropologia foi definido com razoável clareza no início do século XX, embora lhe fossem dados nomes diversos: Antropologia Social, Antropologia Cultural ou Etnologia, Etnografia e Sociologia. Sua essência era o estudo do homem "primitivo", ou "selvagem", ou "primevo", e por volta do último quartel do século XIX o estudo da "cultura" — no sentido que lhe foi dado por Tylor, abrangendo a organização social — já se distinguia claramente do estudo biológico do homem. Havia, portanto, o estudo específico relacionado com a "cultura primitiva". Este campo foi convencionalmente explorado sob vários ângulos: cultura material, folclore, religião, magia e "sociologia"; talvez se considerassem também a linguagem, a estrutura legal e até o meio ambiente.

No início do século XX houve também uma distinção aceita entre uma abordagem amplamente geográfica, a qual se ocupava da migração, da difusão cultural e da classificação de povos e objetos, e aquela a que foi geralmente dado o nome de abordagem sociológica, a qual se ocupava do desenvolvimento das instituições sociais. Os expoentes da primeira dessas abordagens tendiam para ser mais descritivos e particularistas, ao passo que os sociólogos eram mais comparativos e teóricos. A distinção entre eles já se encontrava formalizada desde, pelo menos, 1909, quando, de acordo com Radcliffe-Brown,

se realizou o encontro de professores provenientes de Oxford, Cambridge e Londres, com o objetivo de discutirem a terminologia da nossa disciplina. Concordamos em usar "etnografia" como o termo adequado para os relatos descritivos de povos cuja cultura é anterior à escrita. A construção hipotética da história de tais povos foi aceita como tarefa da etnologia e da arqueologia pré-histórica. O estudo comparativo das instituições em sociedades primitivas foi aceito como tarefa da antropologia social e esta designação já era

então preferida à de "sociologia". Frazer, em 1910, definira a Antropologia Social como um ramo da Sociologia que se ocupa dos povos primitivos. Westermarck exercia o cargo de professor de Sociologia, embora o seu trabalho fosse realmente na área da Antropologia Social⁴.

Definição semelhante foi estabelecida no programa de estudos adotado para a obtenção do recém-estabelecido diploma em Antropologia da Universidade de Oxford, em 1906. Distinguiu-se a "Antropologia Cultural" da Antropologia Física, passando a ser estudada sob quatro títulos principais: Arqueologia, Tecnologia, Etnologia e Sociologia. A distinção entre as duas últimas era clara. A Etnologia incluía

o estudo comparativo e a classificação de povos, baseada nas condições da cultura material, linguagem, instituições, idéias religiosas e sociais, em contraste com os caracteres físicos. A influência do meio ambiente sobre a cultura.

Por seu lado, a Sociologia ocupava-se de:

- Estudo comparativo de fenômenos sociais, com referência especial à história primitiva de
- (a) Organização social (incluindo os costumes matrimoniais), administração pública e estrutura jurídica;
 - (b) Idéias e códigos morais;
 - (c) Práticas e crenças mágicas e religiosas (inclusive o tratamento dos mortos);
 - (d) Modo de comunicação de idéias por sinais, linguagem articulada, pictogramas e escrita⁵.

Cada uma destas abordagens da "cultura primitiva" estava também associada a uma determinada tendência teórica. Os etnólogos inclinavam-se para o difusionismo. As culturas consistiam em miscelâneas de traços, tomados de outras, em que os traços superiores se deslocam de um centro para fora como as ondas produzidas pela pedra que se lança num lago, para citarmos uma analogia favorita dos autores difusionistas. Esses traços culturais puderam ser classificados de acordo com critérios

estilísticos ou outros, e seu movimento reconstituído (ou os movimentos de seus portadores). O difusionismo recebeu um grande impulso na Grã-Bretanha, em virtude das espetaculares descobertas da arqueologia egípcia e do desenvolvimento da teoria segundo a qual o “fértil crescente” era o berço da maioria dos artifícios da civilização — uma teoria propagada na década de 1920 por Elliot Smith e Perry, no University College de Londres. Por outro lado, os sociólogos eram predominantemente evolucionistas, se bem que seus pontos de vista divergissem entre si, mas nenhum deles continuava favorável aos esquemas evolucionários unilineares tão em moda na Inglaterra vitoriana. Em termos muito genéricos, a tendência dos sociólogos era então para encarar as culturas como sistemas dotados de uma dinâmica interior, em vez de produtos de empréstimos aleatórios; divergiam quanto a ser esse elemento dinâmico de natureza intelectual, econômica, ecológica ou o que fosse.

Isto constitui uma versão simplificada da situação mas permite-nos identificar de imediato o impacto causado pelo funcionalismo. Os funcionalistas apossaram-se da “sociologia” mas abandonaram a “referência especial à história primitiva de...” que fora a marca registrada dos evolucionistas. Eles também rejeitaram não só o difusionismo mas toda a iniciativa de natureza etnológica, pelo que, durante uma geração, as preocupações dos etnólogos, incluindo as histórias específicas, foram menosprezadas pelos antropólogos sociais britânicos.

Nas páginas finais de sua primeira monografia sobre as Trobriand, *Argonauts of the Western Pacific* (1922), Malinowski expõe o seu ponto de vista com referência às preocupações dessas principais escolas. Escreveu ele:

...Parece-me haver lugar para um novo tipo de teoria. A fixação no tempo e a influência do estágio anterior sobre o subsequente constituem o tema principal dos estudos evolucionistas, tal como são realizados pela escola clássica de Antropologia britânica (Tylor, Frazer, Westermarck, Hartland e Crawley). A escola etnológica (Ratzel, Foy, Gräbner, W. Schmidt, Rivers e Elliott-Smith [*sic*]) estuda a influência de culturas por contato, infiltração e transmissão. A influência do meio ambiente sobre as instituições culturais e a raça é estudada pela Antropogeografia (Ratzel e outros). A influência recíproca dos vários aspectos de uma instituição, o estudo do mecanismo social e psicológico no qual a instituição se baseia, constituem um tipo de investigações teóricas que, até ao presente, só se praticaram de um modo conjectural. Mas arrisco-me a predizer que mais cedo ou mais tarde adquirirão certa personalidade própria. Esse tipo de pesquisa preparará o caminho e fornecerá o material para as demais⁶.

Alguns anos depois, Radcliffe-Brown escreveu de um modo mais direto o seguinte:

Creio que, de momento, o conflito realmente importante nos estudos antropológicos não se trava entre os “evolucionistas” e os “difusionistas” nem entre as várias escolas de “difusionistas”, mas entre a história conjectural, de um lado, e o estudo funcional da sociedade, do outro⁷.

Não obstante, é um engano considerar que o Funcionalismo triunfou sobre as ortodoxias evolucionistas ou difusionistas. A característica fundamental da Antropologia britânica nas primeiras duas décadas do século atual foi uma atitude cautelosa e cética perante qualquer formulação teórica bombástica, fosse ela evolucionista ou difusionista. Já no começo do século atual, a obra de Frazer estava sendo tratada com certa zombaria nas revistas antropológicas; e, nas mãos de homens como Westermarck ou Marett, o evolucionismo era apenas um ponto básico de referência e não um conceito organizador central. É verdade que o extremo difusionismo egípcio de Elliot Smith e Perry representava uma força na década de 1920 e que o próprio Rivers se lhe converteria, mas a teoria não ganhou muito crédito nos círculos profissionais. Com efeito, Myers, como presidente do Royal Anthropological Institute, viu-se em apuros para obstar ao pedido de demissão de Elliot Smith em 1922 como protesto contra a suposta censura às suas idéias; e, desanimado, queixou-se dos absurdos do fervor evangélico do grande homem. Ainda nessa mesma década, Malinowski passou uma boa parte do seu tempo em debates com Elliot Smith e Perry, mas fazia-o mais em atenção a um público leigo do que para profissionais. Era algo como se um moderno antropólogo social consumisse boa parte do seu tempo em debate público com Robert Ardrey e Desmond Morris. A tradição oral funcionalista exagerou imenso o significado desse confronto.

Houve também a contra-influência de Durkheim e da sua Escola de Paris, a qual atraía as atenções de Radcliffe-Brown e de Marett antes da I Guerra Mundial e que continuou a influenciar os “antropólogos sociais” britânicos. As teorias de Durkheim foram particularmente influentes no estudo da religião, na medida em que divergiam tanto dos interesses dos difusionistas quanto dos que eram defendidos pelos evolucionistas, como Tylor e Frazer.

Mas se quiséssemos caracterizar o estado de espírito da Antropologia britânica nas primeiras décadas do século atual teríamos que su-

blinhar a preocupação dominante com a acumulação de dados. A meta final talvez fosse ainda a reconstrução da história da cultura, ou a generalização evolucionista, mas esses interesses eram obscurecidos, de algum modo, por um forte ressurgimento do empirismo britânico. Havia um sentimento de que os fatos, que estavam ficando cada vez mais acessíveis, tornavam um tanto absurdos os ágeis esquemas evolucionistas e difusionistas. Além disso, esses "fatos" poderiam em breve desaparecer com a extinção de todos os "primitivos". Por conseguinte, a coleta desses dados era uma questão urgente. Escreveu Rivers em 1913: "Em muitas partes do mundo, a morte de todo e qualquer ancião acarreta a perda de conhecimentos que nunca mais serão substituídos"⁸. Era possível detectar certos movimentos incipientes de afastamento do evolucionismo ou difusionismo, e no sentido de uma ou outra espécie de funcionalismo; mas, de um modo mais óbvio, registrava-se uma mudança de ênfase, à medida que a pesquisa de campo ganhava ascendência sobre as preocupações de ordem teórica. As rivalidades entre "sociólogos" e "etnólogos" pareciam em geral menos urgentes do que os apelos da "etnografia".

A exigência de trabalho profissional de campo foi a força motivadora subjacente na expedição de Cambridge ao Estreito de Torres, em 1898-9, organizada por Haddon e incluindo Rivers, Seligman e Mayer. Apesar desse início em tom empresarial e da avidez geral por mais expedições, o seguimento não foi particularmente impressionante. Seligman trabalhou na Melanésia em 1904, entre os Veddas em 1907-8, e, mais tarde, no Sudão; e Rivers trabalhou entre os Todas, no Pacífico. A. R. Brown (Radcliffe-Brown) foi enviado de Cambridge por Haddon e Rivers para estudar os nativos das Ilhas Andaman, em 1906-8. Havia, é claro, uma séria escassez de verbas e de investigadores adequadamente treinados, mas cumpre acrescentar ser muito pouco o trabalho profissional que exigisse mais de alguns dias em qualquer área exótica. Apesar dos perigos óbvios, os investigadores tinham de confiar em intérpretes ou em informantes "evoluídos".

Isso representou, entretanto, um afastamento do sistema tradicional, segundo o qual — conforme descrito por Marett — "o homem de gabinete propunha diligentemente questões a que só o investigador no campo poderia responder e, à luz das respostas que choviam do campo para o gabinete, neste eram revistas tão diligentemente quanto as questões propostas"⁹. [Compreendia-se agora que o investigador de campo tinha que ser um especialista na disciplina e que o residente europeu nos trópicos não era, de um modo geral, um informador idôneo.] Alguns deles, sobretudo entre os missionários, tinham produzido etnografias magistras mas que, na verdade, constituíam uma exceção; e até os melhores dentre eles confiavam excessivamente em informantes selecionados. O próprio Junod diz que as suas informações provinham quase inteiramente de três homens. Dois eram cristãos; o terceiro "era um Banto tão profunda-

mente embebido nas concepções obscuras de uma mente banto que nunca conseguiu livrar-se delas e permaneceu pagão até à sua morte em 1908"¹⁰.

É uma boa medida da ânsia de informações o fato de, escrevendo para os leitores de *Man* sobre a reunião da Associação Britânica para o Progresso da Ciência, realizada em 1905 na África do Sul, Hartland poder relatar com certo entusiasmo:

...Espécimes de numerosas tribos Banto foram reunidos carinhosamente em Victoria Falls pelo governo da Rodésia para estudo antropológico. O tempo era escasso e apenas permitiu que se realizassem algumas medições e fotografias.

E mais adiante:

Tive o prazer de viajar alguns dias depois com o Dr. Kanne-meyer, de Smithfield, um cavalheiro nascido na Colônia do Cabo, de ascendência alemã pelo lado paterno e francesa pelo materno, estando ambas as famílias instaladas naquela colônia há algumas gerações. Ele é, na prática, um curandeiro. Seguem-se alguns apontamentos que tomei durante a nossa conversa. Ele recebeu informações de mais de uma pessoa intimamente relacionada com os Bosquímanos...¹¹

É possível, inclusive, que até a *expertise* etnográfica dos antropólogos profissionais tenha sido algo excessiva. Já em 1915, numa brilhante crítica à *History of Melanesian Society*, de Rivers, escrevia Hocart:

Ainda persiste a idéia de que não pode ser coletado em algumas horas qualquer material fidedigno e de que se requer uma longa estada entre os selvagens para que se possa chegar a entendê-los. Essa idéia não se baseia em qualquer prova mas persistirá apesar de todas as provas¹².

Embora tivesse permanecido por três anos nas Ilhas Fiji, em comparação com os três dias de Rivers, ele pôde testemunhar, disse Hocart, a exatidão do material coletado por Rivers acerca das Fiji.

O próprio Rivers adotou uma linha mais discernente. Distinguiu entre o que chamou "trabalho de pesquisa" e "trabalho intensivo". O trabalho de pesquisa envolvia visitas às tribos numa vasta área, a fim de mapear as distribuições e identificar problemas que requeressem investigação. A obra de Rivers na Melanésia foi um bom exemplo disso; outro exemplo, de valor mais duradouro, foi a pesquisa de Seligman sobre o Sudão. O trabalho intensivo era uma questão de tempo. Escreveu Rivers em 1913:

A essência do trabalho intensivo... é a limitação em extensão combinada com intensidade e meticulosidade. Um caso típico de investigação intensiva é aquela em que o investigador vive um ano ou mais numa comunidade de, digamos, 400 a 500 pessoas e estuda todos os pormenores de sua vida e cultura; em que ele acaba por conhecer pessoalmente cada membro dessa comunidade; em que não se contenta com a informação generalizada mas estuda todas as características da vida e dos costumes em detalhes concretos e por meio do vernáculo. Só através de um tal trabalho é que se pode compreender a imensa extensão dos conhecimentos que ora aguardam o investigador, mesmo em lugares onde a cultura já sofreu bastantes mudanças. Tão-somente por tal trabalho é possível descobrir o caráter incompleto e até enganador de grande parte do vasto acervo de pesquisas que compõem o material existente em Antropologia¹³.

Como Malinowski foi o primeiro antropólogo social britânico profissionalmente treinado a executar pesquisas intensivas dessa espécie, talvez seja impossível encontrar resposta para uma interrogação que se impõe por si mesma: Será que o trabalho de campo desse tipo exige inevitavelmente uma perspectiva funcionalista, sincrônica? Rivers talvez tivesse boas bases para duvidar disso, uma vez que Boas, na América, realizara trabalho de campo que se aproximava do ideal intensivo e, apesar de tudo, permanecera etnólogo. Entretanto, apesar da sua própria tendência etnológica e difusionista, Rivers sublinhou que um etnógrafo solitário, empenhado em investigação intensiva numa pequena comunidade, ver-se-ia forçado a demonstrar como os diferentes domínios de cultura estão inter-relacionados: "Assim, por exemplo, entre povos

de cultura rudimentar, uma arte útil é, ao mesmo tempo, uma série de ritos religiosos, uma ocupação estética e um importante elemento na organização social"¹⁴. Até Marett, um dos últimos abencerragens da antropologia de gabinete, acabou por enfatizar a análise sincrônica. Ironicamente, numa conferência em que se preocupou em resgatar a reputação de Frazer das investidas de Elliot Smith, ele disse:

Com efeito, alguns de nós — e posso, pelo menos, falar por mim — estamos de tal forma preocupados com o estudo da mente selvagem, como ela funciona aqui e agora, sob condições sociais complicadas por todas as influências contaminantes da civilização moderna, que, embora aceitando plenamente que a Antropologia é puramente histórica em seu âmbito, estamos mais interessados de imediato em analisar as tendências existentes do que em usar tal análise como chave para o passado¹⁵.

Fazia-se aqui sentir a influência de Durkheim; e, é claro, o mais importante dos evolucionistas, Spencer, tinha reconhecido que o estudo intensivo de pequenas comunidades implicava em compromisso com a análise sincrônica de um tipo que mais tarde passou a denominar-se funcionalista. O enfoque funcionalista não era visto como algo que desalojaria as preocupações evolucionistas e difusionistas mas, outrossim, como algo que deveria ser-lhes adicionado.

Era essa a opinião do próprio Malinowski. Ele manteve-se evolucionista durante toda a sua carreira e, à semelhança dos seus colegas ortodoxos, acreditava que a coleta de fatos culturais vivos iria gerar, em última análise, leis evolucionárias. No prefácio especial para a terceira edição de *The Sexual Life of Savages*, Malinowski incluiu uma "retratação do Evolucionismo". Reconheceu que ainda em 1927 o seu principal interesse era pelo estudo das origens; e, mesmo agora, não se sentia preparado para abandonar o Evolucionismo. Simplesmente, "a sua indiferença era cada vez maior pelos problemas das origens". Mas até mesmo essa indiferença era moderada:

Minha indiferença pelo passado e sua reconstituição não é, portanto, uma questão de pretérito, por assim dizer; o passado sempre será atraente para o antiquário, e todo antropólogo é um

antiquário... eu, pelo menos, certamente sou. A minha indiferença por certos tipos de evolucionismo é uma questão de método.

Os antropólogos devem concentrar-se nos processos que “podem ser observados em comunidades da Idade da Pedra atualmente existentes”, a fim de proporcionarem uma base sólida ao trabalho de reconstituição. Desde que tenha entendido de que modo a cultura satisfaz as necessidades do homem, o antropólogo estará apto a dizer algo sobre a evolução gradual das instituições, em resposta à crescente complexidade das sociedades derivadas. Portanto, escreveu ele,

ainda acredito na evolução, ainda estou interessado nas origens, no processo de desenvolvimento; mas vejo cada vez mais claramente que as respostas a quaisquer questões evolucionárias devem conduzir de forma direta ao estudo empírico dos fatos e instituições, ao desenvolvimento passado daquilo que desejamos agora reconstituir.

E, após completar o seu ciclo de monografias das Trobriand com a publicação de *Coral Gardens and their Magic* em 1935, Malinowski retornou aos problemas clássicos do Evolucionismo cultural.

Esta breve recapitulação da situação poderá servir como perspectiva inicial sobre a “revolução funcionalista” na Antropologia britânica. Quando, em 1922, foi publicado *Argonauts of the Western Pacific*, o livro foi acolhido mais como um útil aditamento à literatura do que como um apelo à revolução. Não foi, em absoluto, uma reação estúpida à obra e a cautela inicial de Malinowski serviu de apoio à reação. O livro foi dedicado a Seligman e até continha um generoso prefácio por Frazer, cuja disposição favorável ainda era suficiente, muitos anos depois, para fazer a apresentação de Malinowski quando este proferiu a oração de sapiência ao assumir sua cátedra magistral na London School of Economics. Como um crítico sagaz poderia certamente ter observado, o livro respondia a uma necessidade que vinha sendo sentida. Entretanto, ao mesmo tempo, o gênero de material que Malinowski havia coletado e a maneira como o apresentou, equivaliam a uma concepção radicalmente nova de “cultura primitiva”. Malinowski estava plenamente consciente disso, como poucos estariam no começo; e não tardou em provar que estava ali o material para a revolução.

III

Um novo modo de ação requer uma patente mítica e Malinowski, em seus primórdios, desenvolveu um mito pessoal que seus adeptos se encarregaram de transmitir às gerações vindouras. Reza mais ou menos assim. Malinowski, um jovem e brilhante estudante polonês, adoeceu quando estava prestes a ingressar profissionalmente numa carreira científica. (O seu verbete no *Who's Who* sublinhou sempre dois elementos em seus dados biográficos: “descendente da *szlachta* [nobreza rural] polonesa pelas linhas paterna e materna”; e “doutorado em 1908 com distinção no Império Austríaco [*sub auspiciis Imperatoris*]”). Além disso, está doente demais para continuar suas pesquisas científicas. Desesperado, decide distrair-se com a leitura de um clássico inglês, escolhe *The Golden Bough* e coloca-se imediatamente ao serviço da antropologia frazeriana. Após uma breve estada na Alemanha, resolve partir para a Inglaterra e vai estudar na London School of Economics. Depois de resolver precocemente os problemas da organização familiar aborígine australiana, encontrava-se na Austrália com uma missão antropológica quando eclodiu a I Guerra Mundial. Malinowski é cidadão austríaco, um estrangeiro inimigo, e poderá ser internado. Felizmente, foi-lhe permitido passar o seu período de internamento nas Ilhas Trobriand. Aí permaneceu todo o período da guerra, inventando trabalhos intensivos de campo por observação participante, estudando a fundo o vernáculo e vivendo como um dos nativos, em isolamento total de quaisquer contatos europeus. Finda a guerra, regressa à Inglaterra e, em face da oposição obstinada dos evolucionistas reacionários e dos difusionistas fanáticos, organiza um grupo de discípulos dedicados que darão prosseguimento à obra por ele iniciada.

Em qualquer das versões, o mito apresenta a história clássica de um profeta. A partida em falso, depois a doença e a conversão, seguida de emigração; uma calamidade arrasadora — nada menos que uma guerra mundial — leva-o ao isolamento na selva; o regresso com uma mensagem; e, finalmente, a batalha dos que vão divulgar a mensagem — os discípulos. Apresentei primeiro o resumo da sua carreira nesta formã, por ser a que sublinha mais profundamente do que qualquer outra descrição da época a auto-imagem messiânica do homem. Uma versão do mito está implantada em qualquer descrição oral da “revolução funcionalista” de Malinowski. O mito é importante para se compreender o homem e a sua carreira; mas uma resenha biográfica mais convencional destacará outras características significativas, ainda que menos apocalípticas.

Bronislaw Malinowski nasceu em Cracóvia, em 1884, filho de um distinto lingüista, professor de Filologia Eslava na Universidade Jagelonica. A sua infância passou-se entre os intelectuais de Cracóvia e Za-

kopane, localidade que era conhecida como “a capital de verão da Polónia”¹⁶. Seu pai foi o pioneiro dos estudos de língua polonesa e seus dialetos populares, e era algo como um folclorista e etnógrafo que publicaria alguns estudos do folclore polonês da Silésia. Faleceu em 1942.

Havia, pois, um elemento antropológico em seus antecedentes familiares. Entretanto, quando foi para a Universidade Jagelônica, Malinowski interessou-se pelas Ciências Exatas. Na época em que estava realizando seus exames para obtenção do doutorado, leu pela primeira vez *The Golden Bough*, e isso, afirmou por diversas vezes, foi o que fez dele um antropólogo. Dos seus exames fazia parte uma prova de Inglês, e provavelmente escolheu a leitura de Frazer pelo seu estilo, muito admirado na época. Mas foi por essa mesma altura que Malinowski adoeceu, sendo então sumariamente aconselhado a abandonar as pesquisas científicas; e, é evidente, consolou-se com a leitura de Frazer durante a convalescença. Em todo o caso, por maior que tenha sido a impressão nele causada por Frazer, isso não o tornou imediatamente um antropólogo. O passo seguinte foi ingressar na Universidade de Leipzig (onde seu pai também estudara) e aí deu prosseguimento aos seus trabalhos de Física e Química¹⁷.

Em Leipzig, decidiu depois diversificar seus interesses e estudou Psicologia Experimental, sob a direção de Wundt, e História Econômica, com Bücher. A importância desses dois anos em Leipzig não deve ser subestimada. Wundt, em particular, era uma influência de peso; já fora mestre de Durkheim e de Boas, e estava sumamente interessado em Antropologia. A *Volkerpsychologie* dizia respeito à cultura, “àqueles produtos mentais que são criados por uma comunidade de vida humana e que, portanto, são inexplicáveis em termos de mera consciência individual, uma vez que pressupõem a ação recíproca de muitos”, uma concepção que estava relacionada com a noção de “consciência coletiva” de Durkheim¹⁸. Wundt era contrário a que se descrevesse o desenvolvimento de um fenômeno cultural em isolamento, quer se tratasse de linguagem, mito ou religião, pois as “várias expressões mentais, sobretudo em seus estágios iniciais, estão de tal modo interligadas que dificilmente são separáveis umas das outras. A linguagem é influenciada pelo mito, a arte é um fator no desenvolvimento do mito e os usos e costumes são por toda a parte sustentados por concepções mitológicas”. Ele preferiu adotar uma outra opção, a qual consistia em “tomar seções transversais em vez de longitudinais, isto é, em considerar na sua seqüência os principais estágios do desenvolvimento de que a *Volkerpsychologie* se ocupa, e cada um deles na interligação total de seus fenômenos”. Isto era possível porque em cada nível evolucionário “existem certas idéias, emoções e fontes de ação em torno das quais se agrupam os vários fenômenos”.

Se os principais elementos do Funcionalismo podem ser discernidos em Wundt (e em muitos de seus discípulos), talvez seja ainda mais interessante notar que o primeiro estudo antropológico de Malinowski,

sobre a organização da família australiana, já estava bem avançado antes de ele ter trocado Leipzig pela London School of Economics em 1910¹⁹. Na L.S.E., ele trabalhou sob a orientação de Westermarck, o homem que tinha criticado de forma tão peremptória as primeiras teorias de “promiscuidade primitiva”, “casamento de grupo” etc., e defendido a primazia em termos evolucionários da família monogâmica. Mas esse era também um tema do Mestre de Leipzig; Wundt e seus discípulos estavam também interessadíssimos no material australiano — como muitos outros cientistas sociais desse tempo, é claro. Em 1912 e 1913, eram publicados importantes trabalhos sobre os aborígenes australianos, não só de Malinowski e Radcliffe-Brown, mas também da autoria de Durkheim e Freud; cada um deles, segundo parece, trabalhando na ignorância da produção dos demais. Assim, faz sentido que Malinowski tivesse sido estimulado em Leipzig a meter ombros a uma monografia sobre a família australiana e que decidisse completá-la sob a orientação de Westermarck.

Na L.S.E., Malinowski encontrou-se com o desejo britânico de proporcionar apoio a mais trabalhos etnográficos. Em 1912, Seligman, que passara a ser o seu patrono, pediu ao diretor da L.S.E. a concessão de uma pequena bolsa que permitisse a Malinowski efetuar pesquisas, durante quatro meses, entre as tribos árabes do Sudão. Esse pedido foi recusado, mas Malinowski continuou a escrever, publicando *The Family Among the Australian Aborigines* em 1913 (estudo esse que lhe valeu a concessão do título universitário de Doutor em Ciências) e um livro em polonês sobre “religiões primitivas e formas de estrutura social”. O livro sobre a Austrália foi elogiado na revista *Man* por Radcliffe-Brown como sendo “de longe o melhor exemplo em inglês do método científico no tratamento descritivo de costumes e instituições de um povo selvagem”²⁰. Malinowski proferiu conferências sobre “Religião primitiva e diferenciação social”, as quais, tal como as suas monografias polonesas, refletiam uma orientação durkheimiana e, em particular, um interesse todo especial pelo trabalho de Durkheim sobre o totemismo australiano.

Veio então a grande oportunidade, graças à intervenção de Marett, que mais tarde a descreveu da seguinte maneira:

Como Relator da Seção H. da British Association, prestes a visitar a Austrália em 1914, eu necessitava de um Secretário, cujas despesas de viagem lhe seriam subvencionadas. Então, a minha brilhante aluna, Srta. M. A. Czaplicka (para quem, espero eu, um nicho especial estará reservado no Templo Polonês da Fama), solicitou-me ajuda para um compatriota seu, a fim de que ele pudesse ver com seus próprios olhos aqueles povos dos Antípodas sobre os quais só tivera até então conhecimento através de livros;

e assim se iniciou uma amizade que, se pela minha parte foi inteiramente agradável, cedo se revelou desastrosa para ele, pelo menos à primeira vista. Pois quando o nosso navio navegava da Austrália Ocidental para a Meridional, a guerra chegou até nós e Malinowski, como súdito austríaco, tornou-se tecnicamente um inimigo e como tal deveria ser internado. Entretanto, nada poderia ter sido mais generoso do que o tratamento dispensado pelas autoridades australianas ao jovem investigador, pois não só lhe concederam uma *libera custodia* para que pudesse efetuar suas explorações onde quisesse, dentro dos vastos territórios australianos, mas também o dotaram de verbas para que realmente pudesse efetuar seu trabalho²¹.

De fato, todos os cientistas inimigos que optaram pelo regresso à Europa foram autorizados a fazê-lo. Malinowski, entretanto, resolveu tirar o máximo proveito dessa oportunidade. Talvez ele tivesse planejado permanecer na Austrália, em qualquer dos casos, tanto mais que viera com duas bolsas concedidas pela Universidade de Londres e pela L.S.E., as quais tinham sido para ele negociadas por Seligman e das quais dependeu inteiramente durante um ano, enquanto as verbas australianas não foram colocadas à sua disposição.

IV

Malinowski tinha 30 anos quando iniciou a sua carreira de etnógrafo, com uma pesquisa de campo de seis meses no sul da Nova Guiné. As deficiências de seu trabalho persuadiram-no das vantagens de trabalhar no vernáculo e em contato mais íntimo com os homens das tribos. Descobriu então que tinha uma facilidade muito conveniente para captar as linguagens locais. (Após seis meses de permanência nas Ilhas Trobriand, já era suficientemente versado no vernáculo para dispensar o auxílio de intérpretes.) O estudo Mailu não foi mais do que o voo de ensaio de um aprendiz, bastante convencional no método e nos resultados. Depois de uma pausa na Austrália, Malinowski regressou ao campo em maio de 1915 e, em parte por acidente, fixou-se nas Ilhas Trobriand, ao largo da Nova Guiné, a fim de realizar o seu estudo seguinte. Seligman queria que ele investigasse a Ilha Rossel, mas falharam-lhe os seus contatos ali. Esse estudo das Trobriand proporcionou

a Malinowski a base de seu prestígio subsequente, e o teor pioneiro dessa investigação é destacado pela comparação com o anterior estudo Mailu. Na realidade, ele inventou os métodos da moderna pesquisa de campo nos dois anos que passou nas Ilhas Trobriand, nos períodos de 1915-16 e 1917-18.

Malinowski escreveu com grande sinceridade acerca de seus métodos de pesquisa de campo, mas a publicação póstuma de alguns de seus diários de campo forneceu uma idéia muito mais íntima de suas experiências nas Trobriand do que as suas próprias dissertações sobre o método. Contudo, embora os diários revelem as tensões pessoais do trabalho de campo, também tornam a sua realização simultaneamente mais compreensível e mais admirável. Como disse Malinowski aos seus estudantes, considerou o diário pessoal do pesquisador de campo uma válvula de escape, um meio de canalizar as preocupações e emoções pessoais do etnógrafo para longe dos apontamentos estritamente científicos. Os diários tratam da vida pessoal do investigador de campo e mostram-nos Malinowski debatendo-se com o tédio, as angústias sobre sua saúde, a privação sexual, a solidão e aquilo a que George Mikes chamou certa vez a "Alma Eslava". Também contêm acessos de irritação dirigidos contra os trobriandeses. [Eles revelam que Malinowski não logrou realizar aquela separação dos contatos europeus que tanto defendia. Mas, acima de tudo, ilustram com que afinco ele trabalhou e com que imensa criatividade.] Eis parte de suas impressões referentes a um bom dia — 20 de dezembro de 1917 — transcritas de seu diário:

Levantei-me às 6 horas (despertei às 5h30min). Não me sentia muito eufórico. Dei uma volta pela aldeia. Tomakapu deu-me explicações a respeito de um bosque sagrado perto de sua casa. Estivera chovendo toda a noite; lama. Estavam todos na aldeia. O policial juntou-se-me às 9 horas e pus-me a trabalhar com ele. Às 10h30min, eles decidiram partir para uma *poulo* (expedição de pesca) e fui com eles. *Megwa* (rito mágico) na casa de Yosala Gawa. Senti de novo o júbilo de estar com verdadeiros *Naturmenschen* [homens naturais]. Excursão num barco. Numerosas observações. *Stimmung* [ambiente] geral, estilo, em que observei a presença de tabu. Tecnologia da caça, a qual teria requerido semanas de pesquisa. A abertura de horizontes encheu-me de alegria. Fizemos um cruzeiro nessa parte da laguna — até Kiribi e, depois, para Boymapo'u. Cena extraordinária de peixes saltando como flechas no ar, cercados pelas redes. Remei com eles. Tirei a camisa e fiz uma espécie de banho de sol. A água me atraía, queria banhar-me nela mas não o fiz. . . Por quê? Por causa da minha falta de energia e de iniciativa, que tem tido causado muito dano. De

pois, tudo aquilo começou a cansar-me; fome. O encanto dos imensos espaços livres cedeu o lugar a uma sensação de vazio absoluto. Regressamos através de Kaytuvi e Kwabulo...

O criado de Malinowski vem de barco com os sapatos e os apetrechos de cozinha, e ele regressa para um almoço tardio.

Depois, por volta das 5 da tarde, fui a Tudaga, onde realizei um recenseamento. Regressei; o pôr-do-sol tinha tonalidades de tijolo incandescente. Alguns nativos observavam um peixe Tuma-dawa, e uns 12 ou 13 barcos fizeram-se ao mar em sua perseguição. Tentei alcançá-los mas sentia-me um pouco fatigado.

Largou os remos e mergulhou numa divagação sobre um romance na Austrália. O lançamento no diário termina num tom de intimidade:

Sentia-me deprimido quando regressei. Só bebi chá. Conversei um pouco mas sem qualquer objetivo específico. Enema... Dormi bem²².

Havia, portanto, períodos de depressão e inatividade. Num outro dia, confiou as seguintes impressões ao seu diário:

Quanto à etnologia: Vejo a vida dos nativos como profundamente desprovida de interesse ou importância, algo tão remoto de mim como a vida de um cão. Durante um passeio a pé, considerei um ponto de honra refletir sobre o que estou aqui fazendo. Sobre a necessidade de coletar muitos documentos (isto é, textos ditados por informantes, e programas de atividades, mapas etc.). Tenho uma idéia geral sobre a vida deles e um certo conheci-

mento da linguagem que falam, e se, de alguma forma, posso chamar a tudo isso "documento", então disporei de material valioso. — Devo concentrar-me nas minhas ambições e trabalhar para algum fim. Devo organizar o material lingüístico e coligir documentos, descobrir melhores maneiras de estudar a vida das mulheres, os *gugu'a* (implementos), e os sistemas de "representações sociais"...²³

(A ênfase aqui emprestada à "documentação" é significativa. Malinowski estava muito preocupado com o modo como as suas observações poderiam ser traduzidas em um corpo sistemático de provas. Rivers desenvolvera uma técnica útil para coligir e registrar genealogias, mas Malinowski tinha que desenvolver toda uma série de técnicas para haver-se com outras espécies de dados.)

(Em sua pesquisa, Malinowski estabeleceu o ponto de vista de que existiam três espécies gerais de dados, cada uma das quais exigia técnicas específicas de coleta e registro. Em primeiro lugar, havia a descrição geral de instituições, de costumes, que ele estudou mediante o que denominou "o método de documentação estatística por provas concretas". A finalidade era compor uma série de cartas sinópticas, nas quais se registrava a gama de costumes associados a determinadas atividades. A carta resumia os elementos dessa atividade e, simultaneamente, indicava a conexão entre os seus aspectos. Os dados incluídos provinham das opiniões e descrições oferecidas pelas pessoas, assim como da observação de casos reais. Esse mapeamento sistemático da atividades era crucial. Escreveu Malinowski: "Com efeito, o objetivo do treinamento científico é dotar o investigador empírico de uma *carta mental*, de acordo com a qual possa estabelecer suas coordenadas e fixar seu rumo"²⁴.)

(Contudo, essas cartas refletiam apenas um nível de realidade. O pesquisador de campo deve também observar as realidades da ação social, aquilo a que Malinowski chamou os imponderáveis da vida cotidiana, registrando minuciosamente as suas observações num diário etnográfico especial.) Seus comentários a esse respeito são do maior interesse:

Ao estabelecer as leis e regularidades dos costumes nativos, e ao obter uma fórmula precisa para elas com base na coleção de dados e depoimentos nativos, verificamos que essa precisão é estranha à vida real, a qual jamais adere rigidamente a quaisquer regras.

Deve ser suplementada pela observação da maneira como um dado costume é posto em prática, do comportamento dos nativos na obediência a regras tão precisamente formuladas pelo etnógrafo, das próprias exceções que quase sempre ocorrem nos fenômenos sociológicos.

Uma terceira espécie de dados deve ser também coletada: Uma coleção de depoimentos etnográficos, narrativas características, expressões típicas, itens de folclore e fórmulas mágicas, deve ser apresentada como um *corpus inscriptionum*, como documentos da mentalidade nativa.

Estas prescrições refletem uma percepção da divergência sistemática entre o que as pessoas dizem acerca do que fazem, o que elas realmente fazem e o que pensam. É essa percepção, quase certamente nascida em parte de sua experiência de campo que constitui o timbre da obra de Malinowski. Os costumes combinam-se num todo coeso em torno de atividades; mas os indivíduos, sempre que podem, manipulam as regras em seu benefício. E, finalmente, a compreensão da regra e da ação deve ser posta no contexto do modo característico de pensar da cultura, pois a meta final “que cumpre ao etnógrafo nunca perder de vista” é “apreender o ponto de vista do nativo, sua relação com a vida, e perceber a visão que ele tem do seu mundo”.

Essa consciência das diferentes camadas da realidade etnográfica impregna o primeiro ensaio de Malinowski sobre as Ilhas Trobriand, essa pequena obra-prima intitulada “Baloma”, publicada em 1916 e escrita durante uma pausa entre as suas duas expedições de campo. Ele descreve em termos vívidos a divergência entre as descrições dos informantes do adeus solene aos espíritos dos mortos e a realidade observada:

Quando se ouviu o *saka'u*, todos se afastaram em silêncio — os jovens em pares, e ali permaneceram para o adeus a *baloma* apenas cinco ou seis moleques com os tambores, eu mesmo e o meu informante... Não posso imaginar uma representação mais indigna, se levarmos em conta que se dirigiam a espíritos ancestrais! Eu mantinha-me a certa distância para não influenciar o *ioba*... mas havia muito pouca coisa que pudesse ser influenciada ou estorvada pela presença de um etnógrafo! Rapazes de seis a doze anos faziam soar os tambores e, depois, os mais novos começaram a dirigir-se aos espíritos nas palavras que me haviam sido previamente fornecidas pelos meus informantes. Falavam com

a mesma mistura característica de arrogância e timidez com que costumavam dirigir-se-me, mendigando fumo, ou fazendo algum comentário brincalhão, de fato, com a desenvoltura típica dos garotos de rua quando realizam algum ato desordeiro sancionado pelo costume e a tradição, como as tropelias no dia de Guy Fawkes ou ocasiões semelhantes*.

Esse ensaio não era simplesmente uma esplêndida demonstração dos perigos que os antropólogos correm quando tentam deduzir atitudes psicológicas, em face de eventos religiosos, das descrições formais. Era também a percepção clara do caráter da realidade etnográfica, em suas múltiplas camadas. Para além da preocupação de Malinowski com os métodos de campo havia, portanto, uma compreensão da complexidade da realidade social que quase correspondia a uma teoria.

Até que ponto essa compreensão da natureza dos fenômenos etnográficos era um produto da experiência de campo? Em que medida derivava de uma predisposição teórica? Indiquei a espécie de consciência profuncionalista que Malinowski deve ter descoberto até na obra de Rivers e Wundt, para não citar Durkheim, que influenciara tão acentuadamente as suas idéias, antes da partida para a Austrália. Não é preciso analisar muito material para se descobrir prenúncios ainda mais flagrantes da sua abordagem em lugares ainda menos esperados. Marett, o decano dos estudiosos de gabinete, escrevia em 1912:

Considero pois de suma importância, na atual conjuntura, que algum antropólogo empreenda o trabalho suplementar de mostrar como, até mesmo quando e onde o regime consuetudinário reina absoluto, o indivíduo se adapta constantemente às suas injunções, ou — melhor dito — adapta essas injunções aos seus propósitos pessoais, com discriminação mais ou menos deliberada e inteligente. A imobilidade do costume, creio eu, é predominantemente o efeito da distância. Examine-se mais de perto e ver-se-á a perpétua modificação do processo; e, se a dinâmica subjacente se deve em parte a causas físicas e quase físicas, como as mudanças de

* Guy Fawkes foi um conspirador inglês executado por participar na chamada Conspiração da Pólvora, em 1605, que tramava fazer explodir o palácio real e ambas as Casas do Parlamento em Londres. A sua efígie é anualmente queimada a 5 de novembro, o “dia de Guy Fawkes”, numa festa popular com queima de fogos de artifício e outros atos semelhantes à nossa “malhação do Judas”. (N. do T.)

clima, os movimentos de pessoas em obediência às variações conseqüentes no suprimento de alimentos etc., está entretanto em ação a condição mais fundamental de todas: a vontade de viver, que se manifesta através dos indivíduos quando parcialmente competem e parcialmente colaboram uns com os outros²⁵.

Isto poderia figurar como divisa para qualquer das monografias de Malinowski sobre as Trobriand. Contudo, o fato de Malinowski ter obedecido fielmente a essas prescrições em seu trabalho de campo proporcionou-lhe uma compreensão especial de suas implicações. Também lhe propiciou material de riqueza e complexidade sem precedentes, com o resultado que Marett previra:

Retratamos a floresta de um certo modo. Representá-la como uma massa inerte de cor ajusta-se razoavelmente bem aos nossos métodos esquemáticos. Mas não procuramos até agora traduzir os valores sutis de cada árvore. Contudo, somente se o fizermos poderemos alimentar a esperança de fazer jus ao espírito da floresta, que é um espírito de vida e de crescimento.

Não era numa floresta que se podia esperar descobrir o bosque sagrado de Frazer.

V

Apesar da conclusão do seu trabalho de campo e do fim da guerra, o regresso de Malinowski à London School of Economics foi retardado, primeiro pelo seu casamento com a filha de um professor australiano e, depois, pela sua saúde precária. Em 1920 e de novo em 1922, ele deu aulas na L.S.E. durante o período letivo de verão, e em 1923 foi reconhecido como professor de Antropologia Social pela Universidade de Londres. Em 1924, assumiu o cargo de Leitor na L.S.E. O

University College de Londres tinha acabado de criar uma cadeira semelhante, a de "Antropologia Cultural"; e, em resposta a perguntas sobre um título conveniente para a sua própria nomeação, Malinowski escreveu a Beveridge, então Diretor da L.S.E.:

Sugiro a designação de Antropologia Social, para nos distinguirmos do pessoal do U. C. [University College], que certamente insistirá em ser *Cultural*, porquanto Cultural é o *mot d'ordre* deles. Social indicará também que o nosso principal interesse é sociológico, sendo a Escola [a L.S.E.] o centro para a Sociologia e tudo o que lhe é pertinente. Nesta altura, a Antropologia Social também já possui a sua boa tradição inglesa; penso ser esse o título sob o qual Edward Tylor lecionou em Oxford, Frazer em Liverpool e é desse modo que a ciência da cultura primitiva se distingue usualmente da Antropologia Física. *Cultural* é realmente tomado do alemão, onde Kultur significa civilização, com sua tonalidade sutil de significado não subentendida na Cultura Inglesa. A Escola necessita da Antropologia ou Etnologia incorporada ao ensino geral da Ciência Social e para ampliá-lo, talvez, com o objetivo de fornecer a modesta base comparativa que o Moderno Humanismo requer e que a Escola, em seu papel teórico, representa, se o entendo corretamente²⁶.

Em 1927, Malinowski foi nomeado para a primeira cátedra de Antropologia da Universidade de Londres. (Seligman tinha uma cátedra de Etnologia). Permaneceu na L.S.E. até 1938, quando foi aos Estados Unidos em gozo de uma licença-prêmio, para aí ser retido pela eclosão da II Guerra Mundial. Lecionou em Yale e realizou algumas pesquisas de campo, durante as férias, nos mercados camponeses do México. Morreu em New Haven, em 1942, aos 58 anos de idade.

As sete monografias de Malinowski sobre as Ilhas Trobriand foram publicadas entre 1922 e 1935. Constituem a maioria esmagadora de suas publicações durante os anos passados em Londres como professor, e o material trobriandês também forneceu o núcleo de suas conferências e cursos. Foi nessa época que ele formou o seu séquito de adeptos e seguidores, apresentando aos estudantes o fascinante Homem das Trobriand, impondo a crença em seu próprio papel de profeta de uma nova Ciência, e enviando-os pelo mundo inteiro para que realizassem estu-

dos de campo de sua própria lavra. Não se pode separar facilmente os escritos de Malinowski do seu êxito como professor nesse período, mas tentarei apresentar primeiro uma breve avaliação do seu papel como professor, antes de examinar a mensagem contida nas monografias trobriandesas.

Dentro da L.S.E., Malinowski situou-se entre Seligman, o etnólogo, e Westermarck, Hobhouse e Ginsberg, os sociólogos. Seligman lecionava "Etnologia Geral" desde 1925, ocupando-se da Pré-História e da distribuição das raças humanas. Malinowski lecionava "Antropologia Social", abrangendo uma grande variedade de tópicos mas sempre com referência primária ao seu material trobriandês. Os sociólogos, por seu lado, ocupavam-se da evolução das instituições. Havia uma considerável dose de ensino interdisciplinar e Malinowski realizava seminários conjuntos com os outros; mas era-lhe reconhecido, com efeito, o domínio de uma área nitidamente demarcada para os seus próprios interesses e ele não tardou em fazer uso disso: criou o seu próprio seminário e, com o decorrer do tempo, rompeu seus amistosos contatos pessoais com os seus colegas.

Muitos de seus alunos desprezaram esses seminários. M. F. Ashley Montagu tem certa prioridade, entretanto, visto que, conforme escreveu,

Do ponto de vista cronológico, creio que fui realmente o primeiro dos discípulos de Malinowski. Evans-Pritchard chegou de Oxford algumas semanas depois, e Raymond Firth da Nova Zelândia, vários meses mais tarde. Eu tinha-me transferido para a London School of Economics oriundo do University College [Londres], onde desfrutara da duvidosa honra de ser o primeiro dos dois alunos de W. J. Perry. Como um Filho do Sol em gestação, foi no final de outubro de 1923 que me apresentei no gabinete de Malinowski na London School of Economics, uma sala acolhedora e elegante que Malinowski repartia nessa época com o Professor C. G. Seligman. Malinowski recebeu-me com extrema cordialidade e eu fiquei imediatamente encantado. Nada havia nele de empertigado; colocava-nos imediatamente à vontade e fazia-nos sentir que iríamos ter, nós e ele, um tempo fascinante explorando juntos a natureza humana...

Após algumas perguntas preliminares, Malinowski sugeriu-me que lesse Lévy-Bruhl e preparasse um estudo crítico sobre "Mentalidade Primitiva" para o primeiro seminário do período. Assim fiz e, quando apresentei o meu trabalho, Malinowski, de uma maneira que lhe era tão característica, agradeceu-me e acrescentou: "Difícilmente eu poderia tê-lo escrito melhor..."

Na sala de aula, jamais conheci um mestre mais interessante e estimulante. Malinowski entrava na sala com uma pilha de papéis na mão e, sem grandes formalidades, começava a ler as folhas datilografadas. Minutos depois, algum trecho que lhe interessava em particular fazia-o suspender a leitura e, passando os olhos pela classe, disparava subitamente a pergunta: "Bem, o que é que acham disso?" Se ninguém lhe respondesse, chamava algum estudante pelo nome, ou um colega, assim se iniciando freqüentemente uma discussão que durava o resto do período... Em quase todas as classes de Malinowski estavam geralmente presentes muitos membros do corpo docente e, com bastante freqüência, acorriam visitantes de outras universidades, tanto britânicas como estrangeiras²⁷.

Malinowski recrutava gente de toda a parte para assistir aos seus seminários e, talvez, para ser convertida; e aqueles estudantes que se lhe dedicavam logo se convertiam em parte integrante do seu mundo. Um estudante chinês observou certa vez: "Malinowski é como um professor oriental: é o pai de seus alunos. Leva-nos para sua casa; mandamos fazer recados para ele; por vezes, até cozinhar para ele. E nós gostamos de fazer-lhe essas coisas"²⁸. Quando se mudava para o seu retiro no Tirol, no verão, alguns estudantes iam com ele e passavam o verão trabalhando na estalagem, passeando com ele e participando em seminários informais ao cair da tarde. Mas se atraía os seus discípulos favoritos para a sua família, também exigia deles completa lealdade. Via-se cada vez mais empenhado numa batalha pela verdade contra as forças das trevas, e à medida que a sua influência se fortalecia menos podia tolerar as diferenças sazonadas até dos seus colegas mais íntimos, Seligman e Westermarck.

O estado de espírito por ele criado foi evocado de maneira impressionante por Leach:

O fervor suscitado pelo Funcionalismo num limitado círculo intelectual não se baseava numa análise ponderada. Malinowski tinha muitas das qualidades de um profeta, era um líder "carismático", e tais homens sempre expressam o seu credo em slogans... Os profetas são cômicos de seus poderes. Malinowski não tinha dúvidas acerca de sua própria grandeza; considerava-se um missionário, um inovador revolucionário no campo da metodologia e das idéias antropológicas. Como todos os revolucionários de sua

estirpe, a tendência dele era para menosprezar o significado de seus contemporâneos mais conservadores e seus predecessores imediatos. Os comentários que publicou a respeito de seus colegas antropólogos raramente são lisonjeiros e no discurso verbal era ainda mais explícito; proclamava-se o criador de uma disciplina acadêmica inteiramente nova²⁹.

De fato, a tendência de suas críticas publicadas era para contornar o verdadeiro *establishment* da Antropologia britânica — Marett, Frazer, Haddon, Myers e Seligman. Elas visavam sobretudo Rivers, que falecera em 1922, Elliot Smith, um professor de Anatomia, e Freud ou Durkheim. Entretanto, em suas discussões, era igualmente mordaz acerca de seus poderosos contemporâneos e virtualmente todas as idéias que expunha eram apresentadas — como assinalou Fortes — “na forma de um ataque ao *ancien régime*”³⁰. Com freqüência, esses ataques revestiam-se de uma violência que raiava a irresponsabilidade. Nas primeiras páginas de *Argonauts of the Western Pacific* escreveu ele, por exemplo:

A posição do etnógrafo moderno está em completo contraste com aquela famosa resposta dada há muito tempo por uma autoridade representativa que, indagada sobre quais eram as maneiras e os costumes dos nativos, respondeu: “Costumes, nenhuns; maneiras, detestáveis”.

Quem seria essa “autoridade representativa”? A nota de página do parágrafo diz: “A lendária ‘autoridade antiga’ que achou serem os nativos apenas detestáveis e sem costumes é superada por um autor moderno...” e passa a satirizar um tal Reverendo C. W. Abel, da Sociedade Missionária de Londres na Nova Guiné³¹.

Entretanto, isso constituía obviamente material inebriante para os alunos. Como disse um deles: “O segredo do carisma de Malinowski era você pensar que lhe estava sendo concedida uma revelação inteiramente nova, somente conhecida de um punhado de eleitos e que resolvia todos os problemas — algo capaz de corrigir os especialistas em todas as outras áreas”³². A mensagem também tinha sua dimensão política, pois se as culturas eram mecanismos delicadamente afinados para a satisfação das necessidades dos homens, então cada uma tinha seu valor, o qual só

com grandes riscos podia ser alterado. Isso tinha que ser ensinado aos administradores coloniais e aos missionários. E, de um modo mais genérico, a teoria implicava uma abordagem relativista, uma suspensão daqueles juízos etnocêntricos sobre as culturas de outros povos que eram uma característica dos filisteus presunçosos e burgueses. Malinowski possuía a verdade, e era uma verdade que devia ser urgentemente propagada.

Enquanto que muitos o achavam fascinante, outros não suportavam sua rudeza e intolerância, e consideravam opressiva a personalidade irresistível. É difícil encontrar um retrato objetivo de Malinowski. Talvez que para rematar este esboço de retrato seja preferível escutar sua própria voz, numa bem-humorada troca de cartas com Bertrand Russell. Em 1930, quando Russell estava dirigindo uma escola experimental, Malinowski escreveu-lhe:

Caro Russell,

Por ocasião da minha visita à sua Escola, deixei em sua ante-sala o meu único chapéu marrom apresentável. Pergunto a mim mesmo se desde então ele terá tido o privilégio de receber a única cabeça na Inglaterra que considero sem relutância ser melhor do que a minha; ou se foi utilizado em alguns dos experimentos juvenis em Física, Tecnologia, Arte Dramática ou Simbolismo Pré-Histórico; ou se deslizou naturalmente da ante-sala para fora.

Se nenhum desses eventos — ou deveremos antes chamar-lhes hipóteses? — teve lugar, seria tão amável que providenciasse a sua expedição num simples embrulho de papel pardo ou algum outro modo disfarçado de transporte para Londres, e me avisasse por um postal onde poderei ir reclamá-lo? Lamento muito que a minha distração, que é uma característica de elevada inteligência, o tenha exposto a todos estes incômodos ligados ao evento.

Espero voltar a vê-lo em breve.

Sinceramente seu

B. Malinowski

A resposta de Russell faz um belo contraste:

A minha secretária encontrou um chapéu marrom apresentável em meu vestibulo, que presumo seja o seu; de fato, a mera visão dele me lembra você.

Irei à Escola de Economia proferir uma conferência... e a menos que a minha memória seja tão má e a minha inteligência tão boa quanto as suas, deixarei o seu chapéu com o porteiro da Escola de Economia, instruindo-o para que lho entregue quando você o reclamar³³.

Não surpreende que um homem como esse tivesse seus inimigos. Os que estavam fora de seu círculo indignavam-se especialmente com sua presunção. O erudito americano Kluckhohn tratou-o sumariamente de "um pretensioso Messias dos crédulos"³⁴ e seu colega Lowie comentou: "Malinowski está permanentemente empenhado em dois passatempos favoritos. Ou está deitando abaixo portas abertas; ou está petulantemente ridicularizando aquele trabalho que não o atrair pessoalmente". Mas acrescentou:

A sua intolerância de outras abordagens, a sua ânsia adolescente em chocar o burguês etnológico — essa invenção de sua fantasia, o mero tecnologista ou traficante do excêntrico — não nos deve cegar para a solidez e correção de suas abordagens no tocante aos problemas de organização social, para as suas idéias vitais sobre o direito e a economia primitivos³⁵.

VI

Cada uma das monografias de Malinowski sobre as Trobriand ocupava-se primordialmente de um único foco institucional: comércio, família, vida e procriação, mito, o respeito às normas, cultivo da terra. Embora, em cada caso, ele desenvolvesse seu tema de dentro para fora, partindo desse centro e seguindo os vários fios para mostrar as ramificações de cada atividade, Malinowski nunca produziu uma descrição única e coesa da "cultura" trobriandesa como um todo. Talvez não pudesse fazê-lo porque, apesar da sua insistência nas interligações, faltou-lhe a noção de um sistema. As suas monografias recordam a cantilena "O osso do dedão está ligado ao osso do pé, o osso do pé está ligado ao osso do tornozelo", e assim por diante — o que é perfeitamente correto mas está longe de ser uma teoria anatômica. Não obstante, a sua própria explicação para essa falha é bastante razoável. Numa carta ao seu aluno Firth, pouco depois deste regressar do campo em 1929, Malinowski escreveu:

Nesta altura, você já possuirá, sem dúvida, um plano geral de seu trabalho futuro. Gostaria de saber se a sua intenção é partir imediatamente para uma descrição completa e coerente da cultura Tikopiana [*sic*], ou se fará o que eu fiz, isto é, descrevê-la aos poucos, parceladamente. Espero que opte pela primeira, como eu faria agora se pudesse retroceder dez anos. Eu tinha, é claro, boas razões para proceder como procedi. Uma delas era, como você sabe, a saúde precária com que tive de me bater naquela época e que me impediu realmente de meter ombros à difícil tarefa de manusear a totalidade do material de que dispunha. A outra razão era que, na época em que iniciei o meu trabalho, era urgente apresentar o ponto de vista teórico a que hoje chamamos "funcional", o que eu só poderia fazer apresentando alguns fragmentos do meu material, bem situados num extenso contexto teórico³⁶.

Por palavras ligeiramente diferentes, Malinowski estava sempre preocupado em expor a sua etnografia a fim de marcar pontos decisivos contra o que ele considerava serem concepções errôneas acerca do "primitivo" — geralmente aceitas ou talvez meramente populares mas, de qualquer forma, perigosas. O Homem Trobriandês era freqüentemente colocado num contexto institucional complexo mas, com maior freqüência, era chamado a desfilar para contestar, graças à sua realidade de carne e osso, alguma teoria acadêmica.

São três os temas centrais em todas as suas monografias. Em primeiro lugar, os aspectos da cultura não podem ser estudados isoladamente; devem ser entendidos no contexto de seu uso. Em segundo lugar, nunca podemos confiar nas regras ou na descrição de um informante a respeito da realidade social; as pessoas dizem sempre uma coisa e fazem outra. Finalmente, se entendemos o que está sendo realmente feito e o colocamos em seu contexto apropriado, seremos forçados a reconhecer que, embora o "selvagem" possa não ser mais racional do que nós, ele é, pelos menos, tão capaz quanto nós de atitudes e soluções razoáveis. Além disso, como homem dotado de razão, ele manipula as possibilidades da maneira que lhe for mais vantajosa. O trobriandês era a prova de todos esses enunciados mas conclusões semelhantes devem ser aduzidas se forem obedecidos os modernos métodos etnográficos no estudo de qualquer sociedade. Conforme escreveu no Prefácio a *Crime and Custom in Savage Society*:

O moderno explorador antropológico... há de chegar a algumas conclusões sobre se a mente primitiva difere da nossa ou é

essencialmente semelhante; se o selvagem vive constantemente num mundo de poderes e perigos sobrenaturais ou se, pelo contrário, tem seus intervalos lúcidos com a mesma freqüência de qualquer de nós; se a solidariedade do clã é uma forma irresistível e universal, ou se o pagão pode ser tão egoísta e interesseiro quanto qualquer cristão.

A solução desses problemas gerais de racionalidade, a força das regras e a busca do interesse individual iriam constituir a base de uma teoria universal do homem social. A solução dependia de ver o homem real em seu todo, de distinguir seus modos de pensar e seus sentimentos das declarações de normas por ele formuladas, e tudo isso do que ele realmente fazia.

A noção de que as culturas constituíam todos integrados, que não deveriam ser decompostos para fins de estudo comparativo, não era em si mesma um ponto de vista particularmente original, dado o seu íntimo parentesco com todas as anteriores concepções orgânicas de cultura e sociedade. Era um desafio a algumas teorias difusionistas da época mas não forçosamente a um difusionismo temperado; conforme sublinhou Malinowski num confronto publicado com Elliot Smith, tudo o que ele estava afirmando era que itens apropriados se integram no tecido vivo de uma cultura e assim transformados em adaptação. Mas a tese de Malinowski era que as culturas formam todos porque são unidades funcionais. Todo e qualquer costume existe para preencher um determinado propósito e, por conseguinte, todos os costumes possuem um significado vivo e corrente para os membros de uma sociedade. Eles são, em resumo, os meios que os homens usam para satisfazer suas necessidades e devem, portanto, permanecer unidos. Foi essa coesão que Malinowski sublinhou especialmente em suas monografias trobriandesas. Por exemplo, num prefácio especial para a terceira edição de *The Sexual Life of Savages*, queixou-se de que a maioria dos críticos não tinha entendido o seu ponto de vista:

O meu objetivo ao publicar esta monografia foi demonstrar o principal princípio do método funcional: eu quis mostrar que somente a síntese de fatos respeitantes ao sexo pode fornecer uma idéia correta do que a vida sexual significa para um povo.

Isto não era meramente tautológico, visto que, como Malinowski demonstrou repetidas vezes em suas monografias, as conexões entre di-

ferentes aspectos de uma cultura não são necessariamente óbvias. Poderia ser esclarecedor examinar, digamos, a construção de embarcações em relação tanto à magia como à economia; e, no que lhe dizia respeito, considerava impossível que alguém afirmasse compreender a construção de barcos se não examinasse todas as demais atividades que lhe estavam associadas.

Esse senso de cultura como um todo que abrangia um jogo de ferramentas levou-o a formular os seus outros axiomas. As crenças, ainda que mágicas, tinham de conter um núcleo utilitário; quanto ao mais, cumpriam funções psicológicas. As regras e alguns ritos mágicos e religiosos serviam para assegurar um mínimo de cooperação necessária e para fornecer um plano que orientasse a realização de uma tarefa. Mas a cooperação não era um fim em si. O homem era egoísta e somente cooperava como uma forma de egoísmo esclarecido. Escreveu Malinowski: "Sempre que o nativo pode furtar-se às suas obrigações sem perda de prestígio, ou sem a possível perda de lucro, ele não hesita em fazê-lo, exatamente como faria o homem de negócios civilizado"³⁷. Somente o egoísmo esclarecido implícito no princípio de reciprocidade assegurava uma espécie de mútua acomodação. Quando as regras inibiam a realização de satisfações, elas eram quebradas — sempre que possível ou conveniente. Isto poderia ser resumido dizendo que a perspectiva de Malinowski dependia (como todas as teorias sociológicas) de uma concepção de Homem — representado em sua obra pelo arquétipo, o Homem Trobriandês — e, no ponto de vista de Malinowski, o homem era realista, prático, razoável, um tanto falho de imaginação, talvez, mas capaz de discernir seus verdadeiros interesses a longo prazo. Em suma, era muito diferente das ficções criadas pelos antropólogos de gabinete. Foi essa insistência no indivíduo ativo e atuante, prático e calculista, que conferiu às monografias de Malinowski sua vitalidade e as colocou em tão surpreendente e revigorante contraste com a obra de outros antropólogos.

O contraste ressalta claramente em seu tratamento de dois importantes temas de sua época: o problema Frazer/Tylor da magia, ciência e religião; e o problema Westermarck/Freud da importância central da família. Tylor e Frazer não negavam que as crenças dos selvagens possuíam um certo nexos; mas estavam interessados em apurar que espécie de nexos havia nelas. Haveria no selvagem uma espécie de senso radicalmente lógico, como acreditava Tylor, e que levou Andrew Lang a comentar ironicamente que "devemos ter sempre em conta o hábito selvagem de levar as idéias até às suas conclusões lógicas — um hábito que as nossas características inglesas nos tornam difícil entender"³⁸? Ou fariam sentido em termos do que veio a ser mais tarde chamado uma lógica do concreto, associando coisas diferentes na base de semelhanças externas? Era este, basicamente, o ponto de vista de Frazer e de Lévy-Bruhl. A resposta de Malinowski foi apenas que crenças e ritos aparentemente irracionais faziam sentido quando se apreciava o seu uso.)

Assim — escreveu ele — em sua relação com a natureza e o destino, quer ele tente explorar a primeira ou fintar o segundo, o homem primitivo reconhece tanto as forças e agências naturais como as sobrenaturais, e procura usá-las a todas em seu benefício³⁹.

A magia funcionava, pois aliviava a angústia sobre os elementos incontroláveis do futuro. Com a religião, ela surgiu e funcionou em situações de tensão emocional, e a função da magia era “ritualizar o otimismo do homem, fortalecer a sua fé na vitória da esperança sobre o medo”. Isto deixou margem para uma análise frazeriana dos componentes da atividade mágica, e igualmente para uma concepção tylorista de conhecimento utilitário. Havia problemas que Malinowski considerava algo marginais. Escreveu ele certa vez:

Graças ao meu próprio estudo de mitos vivos entre selvagens, eu diria que o homem primitivo possui em grau muito limitado o interesse puramente artístico ou científico na natureza: há pouca margem para o simbolismo em suas idéias e narrativas⁴⁰.

Para Malinowski, a família também era, basicamente, um meio; ela doma o sexo e encarrega-se de criar e treinar os filhos. Também é o molde da personalidade, o *locus* das vinculações emocionais primárias do homem e o *nexus* onde se formam as suas primeiras emoções sociais. Assim, tendia para argumentar em termos filogenéticos, derivando as instituições de parentesco das experiências de crescimento numa família. A sua tendência era também para identificar a família e os interesses do indivíduo, pelo que as emoções e lealdades familiares constituíam a mola mestra do egoísmo, enquanto que as exigências da sociedade mais ampla estavam freqüentemente em conflito com essas reivindicações mais naturais. Isto não está muito longe de Freud, apesar de suas divergências com os psicanalistas.

Em palavras claras, ainda que rudes — escreveu ele —, eu diria que a família é sempre a instituição doméstica por excelência. Ela domina os primeiros tempos de vida do indivíduo; controla a

colaboração doméstica; é o palco dos primeiros cuidados e da educação parentais. O clã, por outra parte, nunca é uma instituição doméstica. Os vínculos com o clã desenvolvem-se muito mais tarde na vida e embora se desenvolvam a partir do parentesco primário da família, esse desenvolvimento está sujeito à distorção unilateral da ênfase matrilinear ou patrilinear legal, e funciona numa esfera de interesses completamente diferente: jurídica, econômica e, sobretudo, cerimonial⁴¹.

Os nativos das Ilhas Trobriand eram matrilineares. Um homem herdava do irmão de sua mãe e exercia controle legal sobre o filho de sua irmã. Embora os pais e os filhos não estivessem envolvidos nessas relações cruciais de autoridade e transmissão de propriedade, eles contraiam, não obstante, fortes laços de afeição e solicitude mútuas. Isso proporcionaria a Malinowski um importante tema: o conflito entre os interesses do pai e as pretensões legais do irmão da mãe. Ele pôde inclusive demonstrar as limitações à teoria de Freud do Complexo de Édipo, pois nas Ilhas Trobriand o ressentimento dos rapazes não se manifestava em relação ao pai, pelo fato de ele ter relações sexuais com a mãe, e sim em relação ao irmão da mãe, por causa de sua autoridade. Contudo, tipicamente, esse *insight* nunca foi integrado a uma consideração sistemática do parentesco trobriandês; foi sempre, e simplesmente, um exemplo de como as emoções podiam contrariar as regras e de como as pessoas manobravam para dobrar as regras a seu bel-prazer. Coube aos seus discípulos Audrey Richards e Meyer Fortes mostrar como esses interesses divergentes, nas sociedades matrilineares, formavam dois pólos de um único sistema e encontravam expressão concreta em formas de unidade doméstica, que variavam no tempo e no espaço de acordo com a solidez da família ou matrilinearidade⁴².

Tanto em seus escritos sobre magia, ciência e religião, como em seus escritos sobre a família, a ênfase de Malinowski recaiu totalmente sobre o indivíduo e suas metas. As vantagens dessa ênfase eram grandes mas o preço foi o seu fracasso em tratar as crenças ou o parentesco como sistemas em si mesmos. Como foi mostrado por outros autores, os sistemas de crenças e de ação ritual formam, de fato, todos integrados e (voltando a retórica de Malinowski contra ele) não poderão ser compreendidos simplesmente se separando os elementos e mostrando-se que tinham uma função. No caso do parentesco, Malinowski concentrou-se na “situação inicial”, a criança que cresce na família nuclear supostamente universal, e que gradualmente generaliza os sentimentos por seus pais em relação ao resto de seus parentes, até ser criado de novo todo um sistema de parentela e de clã. Não era admitido o sistema como estrutura preexistente que a criança aprendesse, em vez de criar.

Fortes assinalou que Malinowski estava prometendo sempre um livro sobre o sistema de parentesco nas Trobriand, e sugeriu que tal livro nunca foi escrito precisamente porque Malinowski era incapaz de conceber um "sistema de parentesco"⁴³. Mas, no que diz respeito a Malinowski, *The Sexual Life of Savages* era um livro sobre o sistema de parentesco nas Trobriand. Nesse livro, ele mostrou que amor e sexo devem ser considerados em conjunto com o namoro, que este conduzia ao casamento, o qual produzia a família, e que na família eram gerados sentimentos que propiciavam a base para as relações de parentesco e de clã — "e todos esses indivíduos, tão intimamente ligados entre si, constituem realmente um grande sistema de parentesco". Para Malinowski, qualquer conjunto de ligações constituía um sistema. Ele reconheceu, é claro, que não tinha abordado o gênero de problemas por que Rivers se interessara em grande parte dos seus escritos. Era esta a sua percepção das questões envolvidas:

...partindo do problema do sexo, fui levado a apresentar uma completa descrição do sistema de parentesco e de suas funções dentro da cultura trobriandesa. Deixei de fora ou, melhor dito, só indiquei brevemente, o aspecto lingüístico da questão — as malfadadas nomenclaturas de parentesco — um tema tão desbragadamente discutido, tão freqüentemente exagerado em relatos de trabalho de campo, que somos por vezes levados a suspeitar de que se trata apenas de um caminho para a loucura antropológica. Reservei esse aspecto do parentesco para publicação num volume separado, na esperança de que, mediante uma dose excessiva de documentação terminológica e minúcia lingüística, eu possa administrar uma cura catártica à antropologia social⁴⁴.

Talvez seja verdade que o estudo sociológico dos sistemas de parentesco ainda estava, na década de 1920, excessivamente vinculado a uma preocupação com as terminologias de parentesco. Entretanto, Malinowski não estava meramente ignorando os problemas de terminologia. Reexaminando o seu primeiro estudo da família australiana, Radcliffe-Brown temperara seus elogios com uma pitada de crítica, ao dizer que "as noções australianas referentes ao parentesco não podem ser estudadas sem alusão ao que o autor chama 'relações de grupo'; por outras palavras, aos sistemas de relacionamento, classes e clãs"⁴⁵. Malinowski nunca abordou esse ponto. Jamais foi capaz de estudar sistemas, ou relações de grupo.

Nas monografias das Ilhas Trobriand, as coisas "permanecem unidas" porque, ao executar qualquer tarefa, o trobriandês mobiliza conhecimentos práticos e técnicas, coadjuvantes mágicos e rituais, relações sociais e o mecanismo da reciprocidade. Em suas obras mais teóricas, publicadas durante e depois do seu grande período londrino, Malinowski enfatizou uma espécie diferente de integração, a qual se expressou em sua teoria das necessidades e instituições. Se o seu trabalho trobriandês descreve a integração horizontal de crenças e atividades, a sua teoria concentrou-se numa espécie de integração vertical. A cultura existe para satisfazer necessidades, as quais decorrem da própria aquisição de cultura. Cada necessidade dá origem a uma instituição, e a instituição compõe-se de diversas camadas. Para levar a efeito a atividade requerida para satisfazer a necessidade é preciso que exista um mecanismo material; este é desenvolvido por uma unidade social, com suas regras apropriadas de organização e procedimento; e todo o complexo é finalmente legitimado por uma patente mítica. Eis a formulação do próprio Malinowski, com referência especial ao problema frazeriano de mágica, ciência e religião:

... a cultura humana está primordialmente assente nas necessidades biológicas do homem. Seguindo esta orientação, podemos acrescentar que, ao satisfazer as suas necessidades biológicas primárias através dos instrumentos da cultura, o homem impõe novas determinantes ao seu comportamento, isto é, desenvolve novas necessidades. Em primeiro lugar, ele deve organizar suas ferramentas, seus artefatos e suas atividades produtoras de alimento através da orientação do conhecimento. Daí a necessidade de ciência primitiva... A ação humana deve ser guiada pela convicção do êxito... Daí a magia... Finalmente, uma vez que o homem tenha desenvolvido a necessidade de construir sistemas de conhecimento e de antevisão, há de forçosamente querer investigar as origens da humanidade, seus destinos e os problemas de vida, morte e universo. Por conseguinte, em resultado direto da necessidade do homem de construir sistemas e organizar conhecimentos, surge também a necessidade de religião⁴⁶.

O raciocínio é de uma simplicidade linear: mostrem-me um complexo de costumes e decidirei intuitivamente a que necessidade, básica

ou derivada (com o que Malinowski se refere, em sua maior parte, às necessidades biológicas ou supostamente psicológicas), esse complexo serve. A teoria psicológica subjacente era uma mistura pouco consistente de duas teorias — a dos “instintos”, de McDougall, e a dos “sentimentos”, de Shand, cada uma delas procurando uma expressão apropriada. Era como que um eco longínquo de Marx, com sua base materialista, estrutura social e justificação ideológica; e, de fato, não é descabido considerar a teoria uma tentativa de réplica ao Marxismo. A natureza incipiente de sua teoria dificilmente poderia ser melhor demonstrada do que em seus comentários sobre a teoria marxista:

É um dos extraordinários paradoxos da Ciência Social que, enquanto toda uma escola de metafísica econômica converteu a importância dos interesses materiais — os quais, em última instância, são sempre interesses alimentares — no dogma da determinação materialista de todo o processo histórico, nem a antropologia nem qualquer outro ramo sério da Ciência Social dedicou até hoje séria atenção ao alimento. Os fundamentos antropológicos do Marxismo e do antimarxismo ainda estão por ser lançados⁴⁷.

De todos os triunfos do impulso reducionista de Malinowski, esse deve certamente ser o maior: a redução do Marxismo a uma espécie de dietética.

VIII

Malinowski, como todos os funcionalistas, foi acusado de ser indiferente, por um lado, ao desenvolvimento histórico das sociedades e, por outro, às mudanças radicais que afetaram todas as culturas tribais no século atual. A um nível teórico, é certo, ele não estava preocupado com os problemas da História, exceto sob a capa de difusionismo ou evolucionismo. Contudo, os seus anos subsequentes em Londres viram-no engajar-se cada vez mais nas questões políticas dos países coloniais, e boa parte de seus escritos no final da década de 1920 e começo da de 1930 ocupou-se do que Malinowski chamou “a mudança cultural”. Isso era devido em parte ao seu zelo missionário e à sua determinação

de levar o evangelho funcionalista aos funcionários coloniais, alguns dos quais eram atraídos para os seus seminários quando de licença na metrópole. Em parte, o seu novo interesse nasceu com a fundação, no final da década de 1920, do International Institute of African Languages and Cultures, o qual tinha por finalidade o desenvolvimento de estudos aplicados e apoiava as pesquisas dos discípulos de Malinowski nas colônias africanas. Mas, como talvez fosse inevitável em seu caso, esses novos interesses foram cristalizados por observação direta. Em 1934, ele assistiu a uma conferência na África do Sul. Passou depois vários meses visitando investigadores no campo na África Meridional e Oriental, incluindo Hilda Beemer (Kuper) na Suazilândia e Audrey Richards entre os Bemba. Em 1938 escreveu:

Assim que o avião cruza a fronteira entre os povos nilóticos e bantos, torna-se óbvio que sobrevoamos uma África transformada. Entre os bagandas, as casas são novas, retangulares, construídas de acordo com o modelo europeu; mesmo visto do alto, o vestuário e equipamento dos nativos anuncia Manchester e Birmingham. Estradas e igrejas, automóveis e caminhões, proclamam que estamos num mundo de mudança em que dois fatores atuam juntos e produzem um novo tipo de cultura, relacionado com a Europa e a África, e, no entanto, não mera cópia de uma nem de outra⁴⁸.

E nas favelas de Johannesburg encontrou o que consideraria um símbolo da nova situação, a ilícita bebida fermentada *skokiaan*, mistura de toda a sorte de ingredientes nocivos, incluindo álcool desnaturado e carbureto de cálcio, e que era uma aguardente poderosa, de rápido amadurecimento e fácil de esconder. Conforme escreveu: “No impulso puritano geral contra a cerveja nativa — em si mesma uma bebida inteiramente inócua — e o controle policial que fazia valer essa proibição, o nativo acabou por ser impelido a inventar o *skokiaan* e seus congêneres”⁴⁹.

Malinowski argumentou que o etnógrafo na África deve considerar três distintas realidades culturais: a “cultura tradicional” viva, que é uma área em retração; a cultura européia intrusa; e, sobretudo, a faixa intermediária em expansão, o *tertium quid*, em que estava emergindo uma nova cultura sincrética, a culpa dos campos de mineração e das favelas urbanas, simbolizada pela bebida ilícita *skokiaan*. Não era uma concepção inteiramente difusionista, pois os elementos tomados às culturas tradicionais e coloniais eram transformados por sua combinação numa nova e inebriante beberagem. Mas, à semelhança do difusionismo, era essen-

cialmente um ponto de vista não-sociológico. Na coletânea de ensaios sobre o problema para a qual Malinowski contribuiu com a introdução crítica, e da qual venho transcrevendo alguns trechos, Meyer Fortes e Isaac Schapera defenderam a tese de que o campo social deveria ser considerado uma unidade, e de que o foco deveria incidir sobre o sistema de relações sociais, abrangendo as populações tribais, os trabalhadores migrantes, os administradores coloniais e os missionários. Como Radcliffe-Brown observou em 1940:

2 O estudo de sociedades heterogêneas, a descrição e análise dos processos de mudança que nelas ocorrem, é uma tarefa difícil e complexa. A tentativa de simplificá-la, considerando o processo como um só em que duas ou mais "culturas" interatuam (método este sugerido por Malinowski. . .), é simplesmente um meio de fugir à realidade. Pois o que está acontecendo na África do Sul, por exemplo, não é a interação das culturas inglesa, africânder (ou bôer), hotentote, várias culturas bantos e a indiana, mas a interação de indivíduos e grupos dentro de estrutura social estabelecida que se encontra ela mesma em processo de mudança. O que hoje ocorre numa tribo transeiana, por exemplo, só pode ser descrito pelo reconhecimento de que a tribo foi incorporada num vasto sistema estrutural de natureza política e econômica⁵⁰.

Seja o que for que seus contemporâneos pensaram da adequação da abordagem "cultural" de Malinowski das sociedades coloniais, a sua determinação característica de abarcar as realidades tal como as observava e de aceitar as conseqüências é algo de notável. As implicações eram certamente radicais:

O antropólogo (escreveu Malinowski) defronta-se agora com a situação trágica que tem sido deplorada freqüentemente em salas de conferências e em letra de forma, até por este autor. Justamente quando atingimos um certo *status* acadêmico e desenvolvemos os nossos métodos e teorias, o nosso objeto de estudo ameaça desaparecer. Em algumas partes do mundo foi literalmente varrido — como na Tasmânia, nos estados do leste americano e em certas ilhas do Pacífico. Entretanto, em vez de lamentarmos o inevitável, devemos meter ombros à nova tarefa, mais complexa e difícil, que

a História colocou diante de nós, a tarefa que consiste em construir novos métodos e novos princípios de pesquisa, a fim de recuperar a "terra de ninguém antropológica" e assumir "o novo ramo da Antropologia. . . a antropologia do nativo em mudança"⁵¹.

Malinowski chega a repreender-se com severidade por ter falsamente obscurecido as realidades da mudança nas Ilhas Trobriand. Num apêndice à sua monografia final sobre os trobriandeses, *Coral Gardens and their Magic*, editada em 1935, escreveu ele: "Os fatos empíricos que o etnógrafo tem hoje em dia sob seus olhos nas Trobriand não são fatos nativos que as influências européias não afetaram mas fatos nativos transformados em considerável medida por essas influências". Ele acreditava agora que esse reconhecimento deveria guiar o pesquisador de campo, mas admitia não ter levado isso em conta enquanto esteve nas Trobriand, concluindo: "Talvez seja essa a mais séria deficiência de toda a minha pesquisa antropológica na Melanésia"⁵².

Era uma extraordinária confissão. Malinowski passou a ver a realidade etnográfica não como "culturas selvagens" mas, outrossim, como culturas coloniais em processo de rápida mudança. As suas obras-primas etnográficas não consubstanciaram esse *insight* e serviram de poderoso exemplo de como as culturas tribais podiam ser descritas como se estivessem "incólumes". Além disso, a sua teoria de mudança cultural era tão pouco satisfatória que o impulso que ele deu ao estudo das realidades coloniais foi gravemente prejudicado. Malinowski poderia ter revolucionado a concepção do antropólogo social britânico do que era o seu objeto de estudo apropriado, mas essa mudança radical de paradigma não foi consumada.

IX

Em 1957, um dos mais dedicados discípulos de Malinowski, Raymond Firth, coligiu uma série de ensaios de contemporâneos seus sobre diversos aspectos da obra de Malinowski, a fim de fornecer uma reavaliação de suas contribuições e talvez restabelecer a sua reputação⁵³. É significativo que poucos de seus ex-alunos tivessem uma boa palavra a dizer sobre as teorias funcionalistas. Para muitos dos contemporâneos de Malinowski, a sua *naïveté* teórica era evidente desde o começo, e o seu utilitarismo rudimentar podia suscitar zombarias. Como perguntou Raglan em 1930: "O Professor Malinowski realmente acredita que a

subincisão foi inventada para desprender os rapazes das alças do avental de suas mães?”⁵⁴ O período de grande influência de Radcliffe-Brown na Antropologia britânica também interveio e a cegueira de Malinowski para a noção de um sistema social foi plenamente avaliada.

Mas, como talvez se possa ver hoje mais claramente do que nunca, a grandeza de Malinowski reside em sua capacidade de penetrar a teia de teorias para atingir o homem real, jactancioso, dissimulado, grosseiro, dotado de razão; e soube transmitir aos seus discípulos a inestimável consciência da tensão que sempre existe entre o que as pessoas dizem e o que elas fazem, entre os interesses individuais e a ordem social. Também foi Malinowski o primeiro a mostrar o caminho em que o princípio de reciprocidade poderia servir para vincular o indivíduo, em seus próprios interesses, à comunidade. *Argonauts of the Western Pacific* explorou a dinâmica de um sistema de trocas cerimoniais, e estimulou a análise de Mauss em *The Gift*, a qual, por seu turno, proporcionou a inspiração central de Lévi-Strauss. *Crime and Custom in Savage Society* mostrou que o princípio de reciprocidade era um elemento crucial no funcionamento do controle social, fornecendo os meios para a manutenção de relações sociais de todas as espécies. Seria esse o tema central da análise “transacional”, que constituiu o principal desafio à posição estruturalista francesa no final da década de 1960.

Mas talvez não seja vital demonstrar o lugar de Malinowski na história das idéias antropológicas. A sua verdadeira grandeza está em seu reconhecimento do Homem Trobriandês em sua plena humanidade. “Qual é a mais profunda essência das minhas investigações?”, escreveu ele em 1917 no seu Diário, quando vivia nas Ilhas Trobriand. “Descobrir quais são as suas paixões principais, os motivos de sua conduta, suas metas. . . O seu essencial e mais profundo modo de pensar. Neste ponto, defrontamo-nos com os nossos próprios problemas: O que é essencial em nós?”⁵⁵

NOTAS

1. B. Malinowski, *The Sexual Life of Savages*, 3ª edição, Londres, 1932, p. xxix.
2. E. R. Leach, “The Epistemological Background to Malinowski’s Empiricism”, *Man and Culture*, R. Firth (org.), Londres, 1957, p. 120.
3. *Op. cit.*, p. 124. De fato, 1915.
4. A. R. Radcliffe-Brown, “Historical Note on British Social Anthropology”, *American Anthropologist*, vol. 54, 1952, p. 276.

5. Relato em *Man*, 1906, p. 57.
6. B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, Londres, 1922, pp. 515-6.
7. A. R. Radcliffe-Brown, “A Further Note on Ambrym”, *Man*, 1929, p. 53.
8. W. H. Rivers, “Report on Anthropological Research Outside America”, *The Present Condition and Future Needs of the Science of Anthropology*, apresentado por W. R. Rivers, A. E. Jenks e S. G. Morley, Washington, 1913, p. 6.
9. R. R. Marett, *The Diffusion of Culture*, conferência de Frazer sobre antropologia social, Cambridge, 1927, p. 4.
10. Henri A. Junod, *The Life of a South African Tribe*, Neuchâtel, Suíça, 1912, pp. 5-6.
11. E. Sidney Hartland, “Notes on Some South African Tribes”, *Man*, 1907, pp. 49-50.
12. A. M. Hocart, crítica publicada em *Man*, 1915, p. 89.
13. W. M. Rivers, *op. cit.*, p. 7.
14. W. H. Rivers, *op. cit.*, p. 11.
15. R. R. Marett, *op. cit.*, p. 33.
16. Karol Estreicher, “Zakopane — Leur Amour”, *Polish Perspectives*, Varsóvia, junho de 1971.
17. Na tentativa de compreensão dos antecedentes e formação de Malinowski, e para muito mais do que isso, sou devedor aos três ensaios sobre Malinowski da autoria de Konstantin Symmons-Symonolewicz, na *Polish Review*, 1958, 1959 e 1960.
18. Esta e as citações seguintes foram extraídas da introdução de Wundt a *Elements of Folk Psychology*, cuja tradução inglesa foi publicada em Londres, 1916.
19. J. A. Barnes, prefácio à edição *paperback* americana de *The Family among the Australian Aborigines*, 1963, de Malinowski.
20. Crítica em *Man*, 1914, p. 32.
21. R. R. Marett, *Professor Bronislaw Malinowski: An Account of the Memorial Meeting Held in London, on July 13, 1942*, Londres, 1943, p. 7.
22. B. Malinowski, *A Diary in the Strict Sense of the Term*, Londres, 1967, pp. 158-9.
23. *Op. cit.*, p. 167.
24. B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, p. 13. As referências no parágrafo seguinte são ao mesmo capítulo introdutório, pp. 17, 24 e 25.
25. De um memorando por R. R. Marett, citado por Wilson D. Wallis em “Anthropology in England Early in the Present Century”, *American Anthropologist*, 1957, p. 790.
26. Citado no folheto do Departamento de Antropologia da London School of Economics, p. 5.

27. M. F. Ashley Montagu, "Bronislaw Malinowski", *Isis*, Harvard, pp. 146-7.
28. Citado por Raymond Firth, "Malinowski as Scientist and as a Man", *Man and Culture*, R. Firth (org.), p. 9.
29. E. R. Leach, *op. cit.*, p. 124.
30. M. Fortes, "Malinowski and the Study of Kinship", *Man and Culture*, R. Firth (org.), p. 157.
31. B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, p. 10.
32. Comunicação pessoal da Prof. Lucy Mair.
33. *The Autobiography of Bertrand Russell*, vol. 2, Londres, 1968, pp. 195-6.
34. Num obituário de Malinowski, *Journal of American Folklore*, 1943, p. 208.
35. R. Lowie, *The History of Ethnological Theory*, Londres, 1937, p. 241.
36. Citado em R. Firth, *op. cit.*, p. 10.
37. *Crime and Custom in Savage Society*, Londres, 1926, p. 30.
38. A. Lang, Introdução a *Anthropological Essays Presented to Edward Burnett Tylor*, Oxford, 1907, p. 13.
39. B. Malinowski, *Magic, Science and Religion, and Other Essays*, Glencoe, Ill., 1948, p. 15. A citação seguinte é da p. 70.
40. B. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology*, Londres, 1926, p. 97.
41. B. Malinowski, "The Impasse on Kinship", *Man*, 1930, pp. 19-29.
42. Ver Capítulo 3.
43. M. Fortes, *op. cit.*
44. Prefácio especial para a 3ª edição de Malinowski, *The Sexual Life of Savages*, p. xx.
45. A. R. Radcliffe-Brown, crítica em *Man*, 1914, p. 32.
46. B. Malinowski, *Magic, Science and Religion*, p. 202.
47. Prefácio especial para a 3ª edição de Malinowski, *The Sexual Life of Savages*, p. xxxv.
48. *Methods of Study of Culture Contact in Africa*, International African Institute, Memorando XV, Londres, 1938, p. viii.
49. *Op. cit.*, p. xxii.
50. A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, Londres, 1952, p. 202. [Título da tradução brasileira: *Estrutura e Função na Sociedade Primitiva*, Editora Vozes, 1973.]
51. B. Malinowski, *Methods of Study of Culture Contact in Africa*, p. xii.
52. B. Malinowski, *Coral Gardens and their Magic*, Londres, 1935, pp. 479-81.
53. R. Firth (org.), *Man and Culture*, Londres, 1957.
54. Crítica em *Man*, 1930, p. 56.
55. B. Malinowski, *A Diary in the Strict Sense of the Term*, p. 119.

II. Radcliffe-Brown

Fui descrito em mais de uma ocasião como pertencente a algo chamado a "Escola Funcional de Antropologia Social" e até mesmo como sendo o seu líder ou um dos líderes. Ora, essa Escola Funcional realmente não existe; é um mito inventado pelo Professor Malinowski... Não há lugar na Ciência Natural para "escolas" nesse sentido, e considero a antropologia social um ramo da Ciência Natural... Concebo a antropologia social como a ciência teórico-natural da sociedade humana, isto é, a investigação dos fenômenos sociais por métodos essencialmente semelhantes aos usados nas ciências físicas e biológicas. Estou disposto a chamar a tal matéria "sociologia comparada", se alguém assim o desejar.

Radcliffe-Brown¹

I

Malinowski trouxe um novo realismo para a Antropologia Social, com sua percepção aguda dos interesses reais subentendidos no costume e suas técnicas radicalmente novas de observação. Radcliffe-Brown, por sua vez, introduziu a disciplina teórica da Sociologia francesa e veio em ajuda dos novos pesquisadores de campo com uma bateria mais rigorosa de conceitos. Ele também estabeleceu vários centros novos para a ciência. Três anos mais velho do que Malinowski, sobreviveu-lhe onze anos e dele tomou a liderança da Antropologia Social britânica no final da década de 1930.

Alguns consideraram Radcliffe-Brown o clássico, em contraste com o romântico Malinowski. Na verdade, ele também era um homem de

extremos, obcecado pela sua mensagem; tal como Malinowski, era um egomaniaco e um dogmático. Ambos tinham pretensões a um *status* aristocrático e até mesmo a super-homens, e creio ser sintomático de suas semelhanças essenciais e comuns excentricidades o fato de serem ambos valetudinários. Em suma, os dois homens viam-se como profetas. Mas onde Malinowski era todo arrebatamento caudaloso, Radcliffe-Brown disciplinava o seu fluxo, guiado por sua inquebrantável adesão, ainda que um tanto ingênua, aos cânones das Ciências Naturais do começo do século.

Radcliffe-Brown sofreu a influência das teorias sociológicas de Durkheim antes da I Guerra Mundial, e os anos produtivos de sua carreira foram dedicados à aplicação dessa teoria às descobertas dos etnógrafos; uma atividade que ele compartilhou durante a maior parte de sua vida com Mauss, sobrinho de Durkheim. Estabeleceu a Antropologia Social na Cidade do Cabo e em Sydney, e recriou-a à sua própria imagem e semelhança em Chicago e Oxford. A ocupação da cátedra em Oxford permitiu-lhe estabelecer uma ascendência sobre a Antropologia Social britânica que durou quase até à sua morte em 1955.

II

Alfred Reginald Brown nasceu em Sparkbrook, Birmingham, em 1881. Quando tinha cinco anos, faleceu-lhe o pai, deixando sua mãe na penúria. Ela trabalhava como "dama de companhia", ficando as crianças aos cuidados da avó. "Rex" era aluno bolsista na King Edward's School, em Birmingham, mas antes dos 18 anos trocou a escola por um emprego na biblioteca daquela cidade. Seu irmão mais velho, Herbert, encorajou-o a prosseguir nos estudos e sustentou-o enquanto cumpria um ano de ciências pré-médicas na Universidade de Birmingham. Ganhou depois uma bolsa de estudos do Trinity College, Cambridge, e em 1902 começou a preparar-se para os exames finais em Ciências Morais. Seu irmão, agora estabelecido na África do Sul, continuou a prestar-lhe auxílio financeiro, em parte decorrente de uma indenização por ferimentos recebidos na Guerra Anglo-Bôer².

O desejo de Brown era fazer os exames de Ciências Naturais em Cambridge, mas o seu diretor de estudos insistiu em que era preferível apresentar-se em Ciências Mentais e Morais. Entre os seus professores estavam Myers e Rivers, ambos psicólogos médicos e veteranos da expedição aos Estreitos de Torres, o empreendimento pioneiro de Cambridge

na área da pesquisa antropológica de campo. O curso abrangia Psicologia e Filosofia, incluindo a Filosofia da Ciência, que era lecionada em parte por Alfred North Whitehead. Em 1904, tornou-se o primeiro aluno de Rivers em Antropologia.

Cambridge estava atravessando o seu mais brilhante período moderno no começo do século. Brown freqüentava a universidade de Moore, Russell, Whitehead, Sedgwick e Keynes. Grandes progressos estavam sendo consolidados nas Ciências Naturais e, ao mesmo tempo, registravam-se os primeiros impulsos de uma nova cultura, ainda intensamente pessoal, francófila, elitista, mas não isenta de uma consciência social — a cultura que iria mais tarde emergir de sua encantadora adolescência para cair na maturidade neurótica de Bloomsbury*. Bertrand Russell, que também cursava Ciências Morais e era *fellow* do Trinity College, era como que o elo de ligação entre a Cambridge vitoriana de Moore e a Cambridge eduardiana de Keynes e Lytton Strachey. Ele identificou o espírito essencial do lugar nessa época como o de honestidade intelectual: "Essa virtude certamente existe não só entre os meus amigos mas também entre os meus mestres. Não consigo lembrar-me de um só caso em que um professor se sentisse ofendido quando um de seus alunos lhe mostrava estar errado, embora possa recordar numerosas ocasiões em que alunos conseguiram realizar essa proeza"³. Rivers tinha as virtudes da Cambridge contemporânea e Brown teve sorte com seu professor. Como um homem de Cambridge do seu tempo, ele concluiria mais tarde que Rivers estava fundamentalmente errado⁴.

Guiado por Rivers e Haddon, Brown realizou um estudo das Ilhas Andaman em 1906-8. O seu relatório granjeou-lhe um *fellowship* no Trinity, que ele manteve de 1908 a 1914, embora durante esse período também desempenhasse funções docentes, por pouco tempo, na London School of Economics. A sua monografia inicial sobre Andaman concentrou-se em problemas etnológicos e refletia as propensões difusionistas de Rivers. Entretanto, não tardou em converter-se à concepção durkheimiana da Sociologia.

Um ensaio preliminar de Durkheim, que pronunciava o argumento de *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, causou um impacto considerável na Inglaterra desse tempo. Em Cambridge, a classicista Jane Harrison adotou imediatamente o novo ponto de vista; e Marett, em Oxford, pensou (erroneamente) ter enxergado uma semelhança fundamental com a sua própria posição⁵. Em 1909-10, Brown proferiu uma série de conferências na L.S.E. e em Cambridge, nas quais expôs

* Bloomsbury é o bairro londrino onde se situa o Museu Britânico e parte da Universidade de Londres; nas décadas de 1920 e 1930 foi um aristocrático bairro residencial, mas hoje é mais famoso por suas tertúlias intelectuais e literárias, sebos e antiquários. (N. do T.)

o ponto de vista essencialmente durkheimiano que iria manter pelo resto da vida⁶. Em 1913, proferiu uma série análoga de conferências em sua cidade natal, Birmingham, as quais foram noticiadas na imprensa local. Após ler o programa dessas conferências, Durkheim escreveu-lhe: “[Esta leitura] propiciou-me nova prova da compreensão que reina entre nós sobre a concepção geral da nossa ciência”⁷.

Radcliffe-Brown nunca publicou um relato de sua conversão, mas comentou que o seu afastamento dos interesses etnológicos de Rivers e Haddon ocorreria de um modo súbito. A conversão a um novo paradigma é usualmente rápida e não, em detalhe, uma questão de análise lógica; e, ao voltar-se para Durkheim, ela fazia parte de um movimento bastante generalizado na Grã-Bretanha nessa época. O episódio é paralelo à recepção do Estruturalismo de Lévi-Strauss na Grã-Bretanha, na década de 1950. Ao mesmo tempo, é possível avaliar o que a conversão oferecia: método científico, a convicção de que a vida social era ordenada de forma sistemática e suscetível de análise rigorosa, um certo despreendimento das paixões individuais, e um *panache* francês muito em voga. Tal como o anarquismo de Kropotkine, para o qual Brown fora atraído enquanto estudante, a sociologia de Durkheim continua uma visão essencialmente otimista da possibilidade de auto-realização do homem numa sociedade metodicamente ordenada; mas, ao mesmo tempo, o socialismo de Durkheim minimizava a “guerra de classes”, e isso talvez tivesse atraído também a Brown. Em suma, a devoção de Brown às Ciências Naturais e o seu vago anarquismo utópico foram alimentados por um novo credo que era simultaneamente científico, humanitário, de uma forma algo maciça, e — muito importante — francês. O seu fanatismo fundamental ganhara agora um rumo definitivo. As paixões ulteriores, como pela filosofia chinesa, e as paixões anteriores, como pela cultura francesa, foram absorvidas por ele. Na década de 1920, os intelectuais britânicos tornaram-se pessimistas e místicos; na década de 1930, otimistas e comunistas. Brown nunca vacilou.

III

Temos a sorte de possuir um retrato penetrante de Brown em seus anos de Cambridge. Ele fez amizade com um estudante um pouco mais moço do que ele, E. L. Grant Watson, que cursava Ciências Naturais mas se tornou depois romancista e uma espécie de místico. Watson acompanhou Brown em sua primeira expedição de campo australiana e

descreveu-o em certo detalhe em sua autobiografia, *But to What Purpose*. E recordou:

Quase no final do primeiro período letivo de meu quarto ano, conheci A. R. Brown, que tinha regressado recentemente das Ilhas Andaman, onde estivera estudando a organização social dos nativos. Estava planejando agora uma expedição ao Noroeste da Austrália e tinha sido discutida a possibilidade de eu ir com ele como zoólogo da expedição. Brown, “Anarquia Brown”, como era então apelidado, pois tinha sido um anarquista declarado e confesso, desfrutava de uma reputação peculiar no Trinity. Apesar de ter passado em todos os exames com distinção, e de ser bolsista e *fellow* naquele Colégio, não eram poucos os eruditos que o olhavam com desconfiança. Ele era uma personalidade excessivamente teatral para se ajustar facilmente à vida conservadora de um colégio universitário. Fazia com frequência declarações insólitas e estava brilhantemente informado sobre *todos* os assuntos. Isso, é claro, depunha contra ele; e, além do mais, ele vivera como um autocrata primitivo, exercendo um domínio beneficente mas completamente autoritário sobre os simples andamaneses, que não estavam em posição para criticar os gestos bombásticos de Brown. Ele era, de fato, um pouco de super-homem e esforçava-se, mais sistematicamente do que qualquer outro homem que conheci, por viver consciente e deliberadamente de acordo com um plano estabelecido, ditado por sua razão e sua vontade. É verdade que, por vezes, ele descia de seus elevados padrões e era levado por seu gênio inventivo a fabricar as histórias que contava, e não era difícil, com frequência, ver como se processava essa invenção. Isso fazia com que os eruditos e os conscienciosos desconfiassem dele, mas eu tenho todas as razões para crer que essas extravagâncias, que ele se permitia na conversa, nunca foram admitidas em sua obra publicada⁸.

Watson parece ter sido um dos raros homens a quem Brown aceitou como confidente:

Ele expôs-me parte de sua filosofia. Devemos cultivar o estilo. Vestia-se como um *savant* de Paris, de maneira impecável. Am-

bicionava ter consciência de cada gesto, por menor que fosse; estudara inclusive a melhor posição para dormir com elegância. Não de costas, não inteiramente de lado, e não como um feto. Retra-ta-se até mesmo no sono.

Com efeito, Brown desenvolvera um plano completo e algo inu-mano de vida, do qual se excluía todas as irrelevâncias. Watson descreve como “[Brown] não fazia o mínimo esforço, de fato, para se relacionar com pessoas que lhe parecessem supérfluas. Elas poderiam falar-lhe, esperar dele uma resposta, mas seus olhos permaneciam pregados num ponto distante e nenhuma resposta saíria de sua boca”. E comenta: “Isso, penso eu, era tudo parte do seu sistema de usar o tempo com o máximo proveito”. De fato, escreveu Watson, “nunca conheci um homem que fosse mais implacável, e posso entender bem as mulheres exasperadas que encontraram bons motivos para odiá-lo e que tão amiúde declararam que ele ‘não era um cavalheiro’” — apesar de sua aparência charmosa e elegante trajar.

Mas a conclusão de Watson é certamente ingênua: “Ele [Brown] era tão pouco influenciado pelas tradições quanto qualquer homem pode ser, e o seu lema era que tudo deve ser julgado a partir de uma base racional própria de cada um, que lhe sirva de guia à ação”. Ora, pelo contrário, o seu estilo e sua conduta subsequente revelam a determinação de adotar as maneiras de um aristocrata inglês, concebido de uma forma algo romântica. Em 1926 mudou o seu nome, por registro em cartório, para Radcliffe-Brown, incorporando o nome de sua mãe; e, em seu longo exílio na África do Sul, Austrália e Estados Unidos, desempenhou o papel um tanto arcaico do excêntrico nobre inglês no estrangeiro, desfilando até cartola e capa de ópera em ocasiões inadequadas, no ambiente igualitário de Sydney na década de 1920.

É tentador localizar as raízes de sua maneira adulta nas privações por que passou na infância e, talvez, em sua incerteza como jovem na Cambridge algo atemorizante de seu tempo, mas tal especulação pode carecer de bases firmes. Não obstante, é possível discernir uma conexão entre o modo como ele se apresentava e se via, e a posição teórica que adotou em seus escritos. A sua obra tem uma clareza glacial e a sua preocupação foi sempre com a situação formal, as regras e os rituais. Faltava-lhe completamente a simpatia de Malinowski pelos indivíduos descritos em seus estudos e, assim, não só foi incapaz de realizar aquela transferência de simpatias que é condição prévia do bom trabalho de campo mas tampouco foi capaz de lidar com o indivíduo de carne e osso que Malinowski colocava sob os olhos de seus estudantes. O seu despreendimento era também uma fonte de vigor, porquanto conferia um

poder controlado às suas análises de sistemas sociais, o que Malinowski nunca conseguiu.)

IV

O primeiro estudo de campo de Radcliffe-Brown, nas Ilhas Andaman, caracterizava-se, em sua opinião, por um rigor metodológico incomum; contudo, ele pertence firmemente à era da pesquisa de campo pré-Malinowski. Pode-se dizer o mesmo de sua obra entre os aborígenes australianos, em 1910-12, que era um trabalho de pesquisa do tipo praticado por Rivers ou Seligman. Mas os resultados de seu trabalho, que constituíram o material de suas primeiras publicações, demonstraram os seus poderes analíticos e representam uma importante contribuição para o assunto.

A maioria do trabalho de Radcliffe-Brown nas Ilhas Andaman foi realizado na Grande Andaman*, isto por razões de dificuldade lingüística. Acampou durante três meses na Pequena Andaman e fez um grande esforço para aprender a língua, até que finalmente desistiu, desesperado. Na Grande Andaman trabalhou inicialmente em indostânico, o qual era geralmente — ainda que de modo imperfeito — entendido pelos adultos mais jovens, e, depois de certo tempo, nos dialetos locais. Contudo, considerou que só conseguira realizar progressos substanciais na parte final de sua estada, quando descobriu um informante inteligente que falava inglês. É impressionante o contraste com o trabalho de Malinowski nas Ilhas Trobriand. Até os seus métodos de coleta de dados eram inadequados. Seu mestre Rivers desenvolvera o método genealógico, mas Radcliffe-Brown confessou: “Compilei um certo número de genealogias dos nativos, mas lamentavelmente a minha própria experiência no uso do método genealógico, e a minha consequente inépcia para superar as dificuldades com que me deparei, fizeram desse ramo de minhas investigações um fracasso”⁹.

O arquipélago de Andaman tinha então uma população inferior a 1.300 habitantes e na época do estudo de Radcliffe-Brown já tinha sido tristemente afetado por epidemias de sarampo e sífilis, após a instalação de uma colônia penal e o início da colonização européia. Na opinião de Radcliffe-Brown, “o que é realmente de interesse para o etnólogo

* O arquipélago de Andaman está situado na Baía de Bengala, a sudoeste da Birmânia; com o arquipélago de Nicobar, forma hoje um território pertencente à Índia. (N. do T.)

é a organização social dessas tribos, tal como existia antes da ocupação européia das ilhas¹⁰. Portanto, a observação direta era de escassa utilidade, e tinha que depender das recordações de informantes. Ele sugere que esses informantes podiam descrever "qual era a constituição das ilhas em tempos idos" mas confessou mais tarde, ao descrever o sistema de parentesco: "Não seria seguro, entretanto, basear quaisquer argumentos de importância para a sociologia somente na descrição acima do sistema andamanês de relações". E explicou:

A dificuldade em estar realmente certo sobre estas matérias deve-se (1) ao fato de a desintegração da antiga organização local ter produzido numerosas mudanças em seus costumes, e (2) a ser difícil interrogar os nativos sobre assuntos ligados a relações quando eles não têm palavras em sua língua para denotar quaisquer relações, exceto as mais simples¹¹.

Na época em que a sua monografia foi publicada (1922), a sua verdadeira importância para Radcliffe-Brown era como exemplo do método analítico; no que dizia respeito à pesquisa de campo, contentou-se em descrever o trabalho como um estudo de aprendizado, e apoiou-se maciçamente nos relatos etnográficos de um antigo residente das ilhas, E. H. Man, embora divergindo de suas interpretações especulativas. Foi para o campo como etnólogo e seu objetivo inicial, refletido em seu primeiro relato, era reconstituir a história dos andamaneses e dos negritos em geral. Mais tarde, foi convertido ao ponto de vista durkheimiano de que o significado e a finalidade dos costumes devem ser entendidos em seu contexto contemporâneo; e foi isto que ele se propôs demonstrar no livro.

Radcliffe-Brown dividiu os "costumes" em três tipos: técnicos, regras de comportamento e aquilo a que chamou "costumes cerimoniais", nos quais concentrou sua atenção. Os costumes cerimoniais incluíam aquelas ações coletivas executadas convencionalmente em ocasiões de mudanças no curso da vida social. O seu propósito, acreditava ele, era a expressão de sentimentos coletivos referentes a tais mudanças. Na primeira parte do livro, descreveu uma série desses costumes, constando principalmente de cerimônias e mitos. A segunda parte do estudo ocupava-se de sua interpretação. É este o verdadeiro núcleo do livro.

A interpretação devia tratar de significado e propósito, pois "todos os costumes e todas as crenças de uma sociedade primitiva desempenham algum papel determinado na vida social da comunidade, tal como

todos os órgãos de um corpo vivo desempenham alguma função na vida geral do organismo"¹². O propósito dos cerimoniais era a expressão e, portanto, a manutenção e transmissão dos sentimentos pelos quais a conduta do indivíduo é regida em conformidade com as necessidades da sociedade¹³. Para se avaliar como isso funciona cumpre sondar o significado do costume. Como fazê-lo? Levando em conta as explicações dos membros da sociedade e, em segundo lugar, comparando os diferentes contextos em que um costume se apresenta numa sociedade, assim se extraindo o seu significado essencial¹⁴.

Um bom exemplo do método é a sua análise do lugar que em várias cerimônias andamanesas o pranto formal ocupa. Os andamaneses choram se amigos ou parentes se encontram após uma longa separação; nas cerimônias de celebração de paz; quando um homem retorna aos seus amigos, após um período de luto; depois de uma morte; depois da exumação de um defunto; num casamento; e em várias fases de uma cerimônia de iniciação. A conexão entre essas ocorrências de pranto cerimonial reside, argumentou ele, no fato de todas elas marcarem situações "em que as relações sociais que foram interrompidas estarem prestes a ser reatadas, e o rito serve como cerimônia de agregação"¹⁵. Este tipo de procedimento, ampliado ao estudo de lendas e mitos num outro capítulo, recorda os métodos dos difusionistas, quando procuram a forma pura de um artefato por comparação; e reaparece como característica de muitos procedimentos analíticos de Radcliffe-Brown. A teoria da função desses costumes cerimoniais foi diretamente tomada de Durkheim e aplicada de um modo algo mecânico. Não há nem resquícios daquela realidade em que Malinowski tanto insistiu em "Baloma" e que futuros pesquisadores de campo iriam encontrar regularmente no desempenho casual e de aparência irreverente das cerimônias sagradas.

V

Quando Radcliffe-Brown partiu para a Austrália em 1910 levou Grant Watson com ele, pelo que dispomos de uma vívida descrição da expedição, sumamente reveladora do caráter e dos métodos de Radcliffe-Brown, e valiosa para se compreender, de um modo geral, as condições de trabalho de campo nessa época. Havia dois outros membros da expedição: a Sra. Daisy Bates, etnógrafa amadora e filantropista, a quem Radcliffe-Brown aceitou num rasgo de igualitarismo sexual mas com quem não tardou em brigar; e um marinheiro sueco, Olsen, que seguia como criado. O grupo dispunha de uma sólida base financeira, graças

à doação de um criador de gado ovino que ouvira a conferência de Radcliffe-Brown sobre os objetivos da expedição e decidira ser essa uma boa oportunidade para retribuir parte dos lucros que os seus trabalhadores aborígenes haviam ganho para ele.

O primeiro destino da expedição era o local de um *corroboree** a leste de Sandstone, e o grupo estava começando a instalar-se para "iniciar a parte principal da nossa tarefa, que consistia em organizar sistematicamente os fatos pertinentes ao sistema matrimonial de quatro classes"¹⁶, quando foi interrompido por uma batida policial. Radcliffe-Brown manteve o sangue-frio, reprimendo asperamente o pelotão por sua conduta desenfreada e, segundo transpirou, dando até abrigo aos meliantes que eram procurados pela polícia. Entretanto, depois desse incidente, os aborígenes mostraram-se relutantes em continuar suas cerimônias. Radcliffe-Brown decidiu partir e, depois de uma altercação acalorada, abandonou a Sra. Bates, deixando-a entregue à sua sorte. Levou o resto do grupo para a Ilha Bernier, local de um hospital em regime de isolamento sanitário para aborígenes contaminados por doenças venéreas. Os ocupantes tinham sido em sua grande maioria seqüestrados e removidos à força para a ilha, e Radcliffe-Brown prosseguiu com esses infelizes informantes as suas pesquisas sobre os tradicionais sistemas matrimoniais aborígenes. Após um ano no campo, Watson partiu; acompanhado de Olsen, Radcliffe-Brown continuou estudando outras comunidades aborígenes estabelecidas em redor de postos missionários ao longo do Rio Gascoyne. As suas investigações na Austrália Ocidental foram guiadas em parte por sua conclusão, decorrente de um estudo da literatura, de que seria lícito esperar o aparecimento na área de uma certa variação da estrutura típica, e essa conjectura foi recompensada por sua descoberta do sistema Kariera em 1911.

Apesar desse triunfo no campo, ficou uma vez mais evidente que o seu trabalho era etnografia "de levantamento e de aproveitamento de salvados", e que era estéril em comparação com o tipo de trabalho de campo que Malinowski estava realizando nas Trobriand. Conforme assinalou um de seus discípulos australianos, ainda havia tribos funcionando na Austrália que eram suscetíveis de estudo, mas como não foi até elas Radcliffe-Brown viu-se reduzido a estudo de estruturas formais; "ele não pôde observar como funcionava essa estrutura ideal e lógica. Era forma sem conteúdo"¹⁷. Por outro lado, em seus relatórios, a partir de 1912 e culminando no famoso ensaio "The Social Organisation of Australian Tribes", publicado em 1930-31, ele incutiu certa ordem ao complexo material australiano.

* *Corroboree*: festival de dança realizado de noite pelos aborígenes australianos para celebrar vitórias tribais e outros eventos semelhantes. *Corroboree* é uma corruptela inglesa da palavra nativa *korobra* = dança. (N. do T.)

A preocupação central de Radcliffe-Brown em seu trabalho australiano foi com o sistema de parentesco e casamento, algo que ele não tratara com muita autoridade em seu estudo de Andaman. A concepção ortodoxa do tempo era que a divisão das tribos australianas em duas, quatro ou oito "classes" constituía a base para a regulamentação do seu extremamente complicado sistema de casamento. Radcliffe-Brown decidiu que não era esse o caso e que os casamentos eram regidos, outrossim, pelo sistema de parentesco, o qual funcionava independentemente da divisão em "classes". Ele identificou dois tipos principais do sistema australiano. Nos sistemas do tipo Kariera, o casamento é com uma mulher que se enquadre na categoria de "filha do irmão da mãe". Nos sistemas do tipo Aranda, é com uma mulher na categoria de "filha da filha do irmão da mãe da mãe". Radcliffe-Brown argumentou que isso se refletia na existência de duas "linhas de descendência" nos sistemas Kariera, em contraste com as quatro dos sistemas Aranda.

Como sublinhou uma autoridade moderna, a suposição de Radcliffe-Brown de que os sistemas de casamento e os sistemas de classe variavam independentemente é "presumivelmente falsa, pois enquanto nos mostra que nenhum deles determina exclusivamente o outro, as suas próprias provas sugerem, por outro lado, que sistemas incompatíveis de casamento e classe nunca coexistem no seio da mesma sociedade"¹⁸. Apesar desse erro e da sua recusa em reconhecer tudo o que aproveitou do trabalho anterior de R. H. Mathews, os estudos australianos destacam-se como uma notável síntese e marcam um significativo progresso em nossa compreensão dos refratários problemas da organização social australiana.

VI

Radcliffe-Brown regressou por pouco tempo à Inglaterra (e, recém-casado, veio acompanhado da esposa). Corria o ano de 1913 e foi quando proferiu as conferências em Birmingham que despertaram o entusiasmo de Durkheim. Em 1914 já se encontrava de novo na Austrália, assistindo àquela decisiva assembléia da Seção H da Associação Britânica para o Progresso da Ciência em que Malinowski serviu como secretário. Quando a guerra eclodiu, Malinowski aproveitou a oportunidade para empreender trabalhos de campo. Radcliffe-Brown, entretanto, retirou-se da antropologia enquanto durou a guerra. Tornou-se diretor de escola em Sydney e foi mais tarde nomeado Diretor de Educação no Reino de Tonga, um posto em que serviu entre 1916 e 1919, evidentemente sem grande prazer nem proveito.

Imediatamente após a guerra, a Grande Gripe atingiu Tonga. Radcliffe-Brown caiu doente e, por conselho médico, foi juntar-se a seu irmão em Johannesburg. Exerceu aí alguns cargos secundários em museus e estabelecimentos de ensino, incluindo o leitorado de Inglês na nova universidade. Chegou então o grande momento. Haddon vinha fazendo gestões e pressionando desde Cambridge no sentido da instituição de estudos antropológicos na África do Sul e, em 1920, o General Smuts convidou Radcliffe-Brown para organizar a disciplina na Universidade da Cidade do Cabo. Smuts já se interessava há algum tempo pelo estudo científico da população da África do Sul (e, de fato, seu sobrinho e sua esposa, J. D. Krige e E. J. Krige, tornar-se-iam distintos antropólogos). Não obstante, é possível que a influência de Haddon e talvez a própria nomeação de Radcliffe-Brown se devessem ao fato de tanto Haddon como Smuts serem *fellown* do Christ's College, em Cambridge.

Quase nos 40 anos de idade, Radcliffe-Brown ingressava agora numa nova fase de sua carreira. O trabalho de campo ficara para trás. De agora em diante, estaria dedicado ao ensino, a escrever e ao desenvolvimento da teoria. Praticamente todas as suas obras importantes foram publicadas depois da sua primeira nomeação para um cargo de professor.

Na Cidade do Cabo, Radcliffe-Brown estabeleceu uma Escola de Estudos Africanos, organizada em torno do novo departamento de Antropologia. Além de seus deveres docentes e administrativos, tinha certa influência no pensamento governamental, criando cursos especiais de "Antropologia aplicada" para administradores nas áreas tribais e proferindo muitas conferências públicas de êxito, as quais eram frequentemente transcritas na íntegra pela imprensa. Contudo, não fez quaisquer recomendações específicas para reforma, e de um modo geral a sua mensagem dificilmente se poderia considerar controversa:

O único grande problema de que depende o bem-estar futuro da África do Sul é o de encontrar algum sistema social e político em que nativos e brancos possam conviver sem conflito; e uma solução bem sucedida desse problema certamente parece exigir um conhecimento profundo da civilização nativa, entre a qual e a nossa própria é necessário estabelecer algum tipo de relacionamento harmonioso¹⁹.

Argumentava ele agora — e o faria pelo resto de sua carreira — que a missão do antropólogo era simplesmente a de fornecer uma ava-

liação científica da situação que o administrador enfrentava; ele não deveria tentar defender esta ou aquela política em particular.

Em 1926, regressou à Austrália para assumir uma nova cátedra em Sydney. Era a primeira cátedra a ser estabelecida na Austrália. É interessante assinalar que esse posto foi-lhe assegurado por esse eminente ex-aluno de Sydney, o anatomista Elliot Smith, cujas extremas teorias difusionistas Radcliffe-Brown considerava tão ridículas. Organizou, uma vez mais, um programa de graduação e ofereceu cursos especiais para funcionários coloniais e missionários (os quais, entretanto, foram geralmente considerados teóricos demais, e sofriam também da falta de interesse de Radcliffe-Brown pela Papuásia e Nova Guiné, territórios que nunca visitou). Com a ajuda de substanciais subsídios governamentais, também estabeleceu projetos de pesquisa sobre os aborígenes e fundou uma nova revista, *Oceania*.

Apesar de toda essa atividade, a ocupação da cátedra de Sydney por Radcliffe-Brown esteve a poucos passos do desastre completo. Ele começou sob os mais promissores auspícios, mas a sua maneira despótica e inépcia política acabaram por afastar seus adeptos. Num período de crescente austeridade financeira, ele colocou os governos estaduais contra os seus esquemas, e quando deixou Sydney, em 1931, o departamento e todas as atividades subsidiárias que ele iniciara estavam à beira do colapso. Firth substituiu-o para supervisionar a dissolução, mas ele e seu sucessor, Elkin, conseguiram restabelecer o departamento e a maioria de seus programas. Na coluna de crédito, Radcliffe-Brown treinou alguns estudantes e organizou alguma — surpreendentemente pouca — pesquisa. Talvez a sua contribuição mais duradoura tenha sido o ensaio "The Social Organisation of the Australian Tribes", que serviu como trampolim para as pesquisas da geração seguinte.

Após outra e breve visita à Inglaterra, Radcliffe-Brown seguiu para Chicago em 1931. Aí estava livre de obrigações administrativas e era tratado com exagerado respeito pelo seu círculo seleto de estudantes de talento. Fora desse círculo, ele suscitava considerável antagonismo, por suas maneiras mais do que por suas idéias, embora houvesse muitos que julgavam sem indulgência a sua abordagem generalizadora da "ciência natural". A Antropologia americana, dominada por Lowie e Kroeber, encontrava-se numa fase criativa e de transição. As principais tendências eram, por um lado, um desenvolvimento do enfoque histórico e historicista de Boas; e, por outro, um movimento no sentido dos estudos de "cultura e personalidade", influenciado pelos progressos registrados na Psicologia, sobretudo a Psicanálise e a Teoria da Gestalt. A obra daqueles a quem Radcliffe-Brown influenciou iria mostrar o impacto da sua perspectiva sociológica de um modo que era novo na tradição americana. Eggan, Tax e Warner viriam a representar uma escola radcliffe-browniana, centrada em Chicago. Foi sempre uma espécie de anomalia,

dentro da antropologia americana, mas a contribuição distinta dessa escola foi largamente reconhecida.

Em 1937, Radcliffe-Brown foi nomeado para a primeira cátedra de Antropologia Social em Oxford, pelo que voltou à Inglaterra pouco antes de Malinowski ter finalmente saído. O seu discurso de posse repetiu seus pontos de vista conhecidos sobre a distinção entre estudos históricos e sociológicos, e a superioridade destes últimos na Antropologia. Teve um acolhimento morno e nunca conseguiu provocar impacto na mais vasta comunidade da Universidade. Entretanto, no pequeno mundo da Antropologia britânica, a sua presença era de suma importância. Tomou o lugar de Malinowski à testa da profissão e, em diversas épocas, os membros de seu departamento incluíram (no corpo docente ou no discente) algumas das figuras de proa da geração seguinte.

Para os que trabalhavam com ele nesse período, Radcliffe-Brown era o líder de um desafio há muito esperado a Malinowski, representando senso, clareza e sociologia. Mas alguns dos mais constantes seguidores de Malinowski consideravam Radcliffe-Brown pouco mais do que um testa-de-ferro para os jovens rebeldes, E. E. Evans-Pritchard e Meyer Fortes. É verdade que a nova geração de investigadores de campo já estava mudando para a Sociologia na década de 1930, antes do regresso de Radcliffe-Brown à Grã-Bretanha; mas embora isso fosse, em parte, uma resposta direta à complexidade do seu material de campo, assim como à fragilidade analítica da teoria de Malinowski, a influência de Radcliffe-Brown também pode ser apontada. Ele treinara um certo número de discípulos que mais tarde acudiram a Malinowski para efetuar suas pesquisas de campo: Schapera, Hogbin e Stanner, por exemplo. Além disso, a sua breve visita ao país em 1931 atraía para a sua obra as atenções de alguns dos jovens antropólogos. Evans-Pritchard festejou-o e propagou a sua reputação. É claro, as relações entre Radcliffe-Brown e homens mais jovens do calibre de Evans-Pritchard e Fortes nunca foram do tipo unilateral. Não obstante, deve-se reconhecer que Radcliffe-Brown causou um impacto pessoal muito direto na Antropologia britânica, sobretudo depois de 1937. Isso pode ser medido pela violência do repúdio posterior de seus dogmas centrais por Evans-Pritchard, e pela sua não menos veemente defesa por Fortes.

Durante a guerra, Radcliffe-Brown serviu como presidente do Royal Anthropological Institute, e passou dois anos numa missão do Consulado britânico em São Paulo. Imediatamente depois da guerra, teve de se jubilar da cátedra em Oxford, que ele deixara vaga, com relutância, em 1946. Continuou sendo um homem influente na profissão depois de sua aposentadoria formal, e em parte como conseqüência de sua pobreza, teve de continuar lecionando ainda por alguns anos, ocupando cargos em Cambridge, Londres, Manchester, Grahamstown e Alexandria. Faleceu em 1955 em Londres. Raymond Firth recorda que o visitou no hospital um ano antes de sua morte, e lhe perguntou se poderia trazer-

lhe algo para ler. Radcliffe-Brown respondeu que só estava interessado em ler sobre os progressos teóricos em Antropologia Social²⁰.

VII

A sociologia de Durkheim foi a mais importante influência sobre o pensamento maduro de Radcliffe-Brown, mas ele também permaneceu um evolucionista na tradição de Spencer. As culturas (depois sociedades) eram como organismos e, portanto, devem ser estudadas pelos métodos das Ciências Naturais. Como organismos, evoluíram no sentido da crescente diversidade e complexidade. Neste sentido, a evolução distingue-se claramente do progresso, pois a evolução é um processo natural ao passo que o progresso implica em avaliação de um processo moral. Muitos dos chamados evolucionistas, incluindo Morgan e Frazer, eram realmente apóstolos um tanto confusos do progresso, do ponto de vista enfatado de Rochester, N.Y., ou de algum outro pináculo da capacidade de realização do homem moderno. A analogia orgânica não deve, é claro, ser interpretada de forma excessivamente literal. Como Radcliffe-Brown observou certa vez, "as sociedades não são organismos; não conhecem o que é parto nem morte"²¹. O vigor de seu argumento estava, realmente, na forma como insistia no uso de métodos paralelos àqueles que, na época, exemplificavam as "ciências naturais" mais bem sucedidas, isto é, os métodos da Biologia e da Zoologia.

Apesar das menções iniciais a uma explicação "cultural" e "psicológica", a sua orientação desde 1910 foi definitivamente psicológica. Para ele, a Sociologia significava a espécie de trabalho realizado por Durkheim e, acrescentava às vezes, Steinmetz e Westermarck, mas não era certamente a corrente geral de pesquisa e reportagem social que passava por sociologia nos Estados Unidos. Ignorava, segundo tudo leva a crer, a obra de Weber e Simmel, mas as teorias destes só se tornaram amplamente conhecidas na Grã-Bretanha na década de 1940.

Durkheim começara por insistir em que os fatos sociais devem ser tratados como fenômenos objetivos. Podem ser explicados em função de outros fatos sociais. Um fato social (exemplificado por um uso gramatical, um tabu, uma cerimônia, um gesto cortês) era caracterizado por sua natureza externa e compulsória. Era anterior a qualquer indivíduo e exercia sobre o seu comportamento uma certa coerção. É impossível entendermos um modo de sacrifício, ou um costume alimentar, em termos da constituição psicológica de qualquer indivíduo. O costume existia antes do seu nascimento e subsistirá depois de sua morte. Tampouco

decidiu livremente adotar esse costume, assim como lhe seria impossível decidir livremente criar uma nova língua para se comunicar com os seus semelhantes. Esses “fatos sociais”, num sentido externo aos indivíduos e exercendo uma força sobre eles, também não devem ser reduzidos a outras espécies de realidade, como Malinowski gostava de fazer. O conjunto de fatos sociais de que o analista se ocupa deve ser tratado como formando um sistema; e o significado e propósito de um costume só poderá ser entendido se o relacionarmos ao conjunto total de fatos sociais pertinentes. Finalmente, deve ser abandonada a busca de “origens”. A “origem contemporânea”, a função de uma instituição, deve ser encontrada em seu uso atual.

Na concepção de Durkheim, a sociedade é essencialmente uma ordem moral. Em seus últimos estudos, ele concentrou-se cada vez mais naquilo a que chamou o “consciente coletivo”, os valores e as normas de uma sociedade. Estes foram implantados na consciência do indivíduo através do processo de socialização. Nas “sociedades primitivas”, era predominante essa esfera socialmente condicionada da consciência do indivíduo, enquanto que em sociedades com sistemas complexos de divisão de trabalho, a área de individualidade é maior.

A persistência da ordem social depende da manutenção de sentimentos de solidariedade. Vamos encontrar nas “sociedades primitivas” uma série de grupos locais semelhantes, e esses grupos e seus membros eram mutuamente substituíveis. O grupo podia segmentar-se sem alterar a forma e função das unidades locais, e os indivíduos podiam nascer ou morrer sem que por isso a ordem social fosse mudada. Em sociedades desse tipo — as sociedades segmentárias — a solidariedade social baseava-se no reconhecimento da semelhança mútua. Em sociedades que desfrutavam de uma complexa divisão de trabalho e, portanto, eram de maior escala e mais altamente centralizadas, a solidariedade dos membros derivava de seu sentido de dependência mútua. Em todas as sociedades, as formas de agrupamento social determinavam a consciência social de seus membros, e as formas de consciência eram mantidas e fortalecidas mediante sua representação em rituais simbólicos. Não é somente o ritual na acepção usual que tem esse efeito. Até mesmo o crime era necessário à sociedade, uma vez que os sentimentos que sustentam a ordem moral são fortalecidos pela dramatização da conduta desviante e sua punição.

Um resumo tão sucinto está inevitavelmente distorcido. Não é fácil transmitir toda a amplitude do pensamento de Durkheim, o qual foi desenvolvido numa série de monografias refinadamente apresentadas, cada uma delas tratando de determinados tópicos. Além disso, Durkheim não estava trabalhando sozinho. O grupo que ele formou em redor de *L'Année Sociologique* incluía grandes nomes, como Granet, Mauss, Hubert, Halbwachs e Hertz, e era na revista que eles expunham suas idéias de uma forma cooperativa. Mesmo alguns eruditos franceses que

estavam fora desse grupo, como Lévy-Bruhl e o tão negligenciado mestre Van Gennep, contribuía para o mesmo empreendimento geral.

A I Guerra Mundial destruiu esse magnífico viveiro da Sociologia. Alguns dos mais brilhantes discípulos de Durkheim, incluindo seu filho, foram mortos em combate; e o próprio Durkheim morreu em 1917. Somente seu sobrinho Mauss sobreviveu o bastante para manter a tradição. A guerra interrompeu os planos para pesquisas de campo que o grupo de *L'Année* estivera desenvolvendo. Passaram muitos anos até que se formasse um outro quadro, e quando surgiu dedicou-se à pesquisa de campo. Como relatou Lévi-Strauss em 1947, “a geração mais jovem de sociólogos franceses, que atingiu a maturidade por volta de 1930, renunciou quase por completo, nos últimos quinze anos, ao trabalho teórico — se bem que apenas temporariamente, sem dúvida — a fim de preencher essa lacuna”²².

E assim, depois da I Guerra Mundial, coube a Mauss e a Radcliffe-Brown trabalharem paralelamente para desenvolver a sociologia durkheimiana. Poderíamos resumir o desenvolvimento desde Durkheim até Mauss e Radcliffe-Brown dizendo simplesmente que os estudos de Malinowski nas Ilhas Trobriand se situaram de permeio. Curiosamente, eles influenciaram mais o trabalho de Mauss do que o de Radcliffe-Brown, e o próprio Malinowski não tardaria em afastar-se das preocupações e idéias de Durkheim.

Mas eu exagerarei a unidade do legado de Durkheim, já que podemos distinguir, pelo menos, duas correntes divergentes, uma que foi seguida por Mauss enquanto Radcliffe-Brown adotava a outra. Em primeiro lugar, havia o estudo das relações sociais, a “morfologia social” exemplificada em *De la Division du Travail Social*; em segundo lugar, o estudo de sociedades como sistemas morais, o ponto de vista que domina *Le Suicide* e *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, e que levaria Durkheim e Mauss a prever muitos desenvolvimentos futuros em seu ensaio *La Classification Primitive*. Ambas as abordagens podem ser encontradas na obra de Radcliffe-Brown e Mauss, sendo defensável a tese de que as suas perspectivas não são divergentes mas antes complementares. Contudo, Radcliffe-Brown dedicou-se mais ao estudo das relações sociais, enquanto que Mauss continuou desenvolvendo o estudo de noções cosmológicas.

Mauss viveu ainda para sofrer a ocupação nazista de Paris, que pôs fim à sua carreira ativa. É irônico que tenha sido esse o período em que Radcliffe-Brown logrou finalmente conjugar a sua teoria com a tradição malinowskiana de trabalho holístico de campo. As duas guerras mundiais tiveram um impacto calamitoso na Sociologia francesa mas, por uma série de acasos, não perturbaram muito o desenvolvimento da Antropologia Social na Grã-Bretanha. Essas circunstâncias garantiram o predomínio da Antropologia Social britânica durante uma geração.

O único enunciado extenso da posição teórica de Radcliffe-Brown que foi publicado consiste na transcrição das lições por ele dadas durante um seminário na Universidade de Chicago, em 1937. O texto dessas lições circulou durante muitos anos datilografado e só veio a ser publicado em livro depois da morte de Radcliffe-Brown, sob o título de *A Natural Science of Society*. O seminário foi uma resposta a uma série de conferências por um eminente psicólogo, o qual defendia a tese de que todas as Ciências Sociais devem começar e acabar com a psicologia individual. Radcliffe-Brown foi impelido a formular em pormenor a sua própria visão da Sociologia Comparada como a ciência social suprema. Os únicos enunciados substanciais publicados em sua vida foram dois ensaios, sobre o conceito de função (1935) e sobre estrutura social (1940), e a introdução à sua coletânea de ensaios, *Structure and Function in Primitive Society* (1952)*. Contudo, ele fez repetidas declarações de fé, usualmente como preliminares a análises particulares, e é relativamente fácil aduzir as características centrais da posição teórica por ele mantida, pelo menos a partir da década de 1920 e provavelmente antes.

O objeto de estudo era o sistema social ou processo social. Eram sistemas "de relações reais de encadeamento entre indivíduos" ou, mais precisamente, entre indivíduos que ocupam papéis sociais, entre "pessoas"²³. Isso constitui a "estrutura social", que não é uma abstração. Ela consiste na "soma total das relações sociais de todos os indivíduos num dado momento do tempo. Embora não possa ser naturalmente vista em sua integridade em qualquer momento dado, podemos observá-la; toda a realidade fenomenal aí está"²⁴. Mas, embora fosse isso o que o investigador de campo observava, ele descreveu algo diferente, a "forma estrutural", a qual é o padrão normal de relações que extraiu do fluxo de realidade observada. Radcliffe-Brown é freqüentemente criticado pela sua recusa em reconhecer que a "estrutura social" é uma abstração, e é tentador responder que a sua noção de "forma estrutural" corresponde ao que hoje se designa geralmente por "estrutura social". Isto é verdade até um certo ponto, mas até mesmo a "forma estrutural" era mais uma descrição generalizada do que um modelo. Como ele escreveu certa vez a Lévi-Strauss:

* Traduzido no Brasil sob o título de *Estrutura e Função na Sociedade Primitiva* (Col. "Antropologia", Editora Vozes Ltda., 1973). (N. do T.)

Uso o termo "estrutura social" num sentido tão diferente do seu que a discussão fica difícil e com poucas probabilidades de ser proveitosa. Enquanto que para você a estrutura social nada tem a ver com a realidade mas com modelos que são construídos, eu considero a estrutura social uma realidade. Quando apanho uma determinada concha marinha na praia, reconheço-a como possuidora de uma determinada estrutura. (Poderei encontrar outras conchas da mesma espécie, que têm uma estrutura semelhante, de modo que me é lícito afirmar a existência de uma forma de estrutura característica da espécie.) Mediante o exame de um número de diferentes espécies, serei capaz de reconhecer uma certa forma (ou um certo princípio) estrutural geral, a de uma espiral, que pode expressar-se por meio de uma equação logarítmica. Creio que a equação é o que você entende por "modelo". Examinando um grupo local de aborígenes australianos e encontro uma disposição de pessoas num certo número de famílias. Chamo a isso a estrutura social desse grupo, nesse momento do tempo. Um outro grupo local tem uma estrutura que é, em aspectos importantes, semelhante à do primeiro. Examinando uma amostra representativa de grupos locais numa dada região, posso descrever uma certa forma de estrutura.

Não estou certo sobre se você entende por "modelo" a própria forma estrutural ou a minha descrição dessa forma. A própria forma estrutural pode ser descoberta por observação, incluindo a observação estatística, mas não pode ser alvo de experimentação²⁵.

A forma estrutural está explícita em "usos sociais", ou normas sociais, os quais se reconhece geralmente como obrigatórios e são largamente observados. Portanto, esses usos sociais têm as características dos "fatos sociais" de Durkheim, mas Radcliffe-Brown insistiu, uma vez mais, em que eles não eram deduzidos mas observados. Um uso ou norma social "não é estabelecido pelo antropólogo... é caracterizado pelo que as pessoas dizem sobre as regras numa dada sociedade e pelo que fazem a respeito delas"²⁶.

Tendo extraído a forma social de uma certa quantidade de sociedades, passa-se à tarefa de comparação e classificação, que é a base do procedimento científico propriamente dito. Pode-se então formular as interrogações fundamentais da morfologia social: "Quantas espécies diferentes de sociedades existem, e em que aspectos diferem entre si? Qual a gama de variação e, mais importante, que características comuns são descobertas por análise, características essas que são as de todas as sociedades humanas?"²⁷. Apesar do significado que Radcliffe-Brown atribuiu à comparação, existe, porém, uma certa ambigüidade nos procedi-

mentos por ele defendidos. Com efeito, procedeu como se o pesquisador devesse comparar sempre, em primeira instância, sociedades cultural ou etnicamente afins — os vários grupos andamaneses, as tribos australianas, os grupos bantos meridionais. Ao que parece, a meta consistia, frequentemente, em descobrir as características gerais da “área de cultura”, desvestir (por exemplo) a forma andamanesa típica de quaisquer variações locais, e, por vezes, Radcliffe-Brown parece reter elementos do método difusionista. Em outras alturas, a finalidade seria entender peculiaridades e variações, mediante comparação com exemplos mais bem conhecidos ou mais facilmente compreendidos. Finalmente, ele nunca foi claro no que se refere às unidades de comparação. Escreveu, por vezes, como se pudéssemos comparar as formas estruturais de sistemas sociais totais mas, outras vezes, sugeriu ser tão-somente possível comparar subsistemas, como os de parentesco e os político.

Em todo o caso, o objetivo final não estava em dúvida, a saber, formular generalizações sobre as características comuns de todas as sociedades humanas. Essas generalizações constituiriam leis sociais.

Radcliffe-Brown argumentou que, embora as estruturas sociais estivessem em permanente fluxo, as formas sociais eram comparativamente estáveis. Nascem novos membros da sociedade, o velho chefe morre e é substituído, pessoas se divorciam e voltam a casar; mas persistem os mesmos usos sociais. A estabilidade da forma estrutural depende da integração de suas partes e do desempenho por essas partes de determinadas tarefas que são necessárias à manutenção da forma. São essas as “funções” das partes do sistema. As leis da estática social seriam enunciados sobre as necessidades que têm de ser satisfeitas para que as formas sociais persistam.

A necessidade básica de todas as sociedades era o que Radcliffe-Brown chamaria de “cooptação”, o ajustamento mútuo dos interesses dos membros da sociedade. Isso requer alguma padronização do comportamento e é aí que a “cultura” intervém, pois a cultura é o domínio dos modos aprendidos de sentimento, pensamento e comportamento. Em última instância, a cooptação requer a padronização de crenças e sentimentos, as quais se mantêm vivas através de rituais e símbolos. Mas essa área da vida social — correspondente ao “consciente coletivo” de Durkheim — não poderá ser estudada isoladamente, como acreditavam Malinowski e a maioria dos antropólogos americanos. “Não se pode ter uma ciência da cultura. Só se pode estudar a cultura como uma característica de um sistema social. . . Se estudamos a cultura, estamos sempre estudando os atos de comportamento de um conjunto específico de pessoas que estão vinculadas entre si numa estrutura social”²⁸.

Estabelecidas as taxonomias e formuladas as leis da estática social, isto é, as leis da persistência de formas sociais, resta um terceiro conjunto de problemas. Estes referem-se à maneira como as sociedades mudam de tipo — ao que Spencer chamou os problemas de dinâmica social. Radcliffe-Brown acreditava que esses problemas eram logicamen-

te secundários em relação aos problemas de continuidade. As leis de mudança social seriam deduzidas das leis de continuidade social. Nunca lhes dedicou séria atenção.

As conclusões dessas investigações são decepcionantes. As leis fundamentais da estática social resultam ser enunciados deste jaez:

Tem que existir como parte da cooptação social de qualquer sociedade um certo conjunto comum de modos de sentir e um certo conjunto comum de modos de pensar²⁹.

Deve existir um certo grau de consistência funcional entre as partes constituintes do sistema social. (Inconsistência funcional “existe sempre que dois aspectos do sistema social produzem um conflito que só pode ser resolvido por alguma modificação no próprio sistema”.)

A essa lei da necessidade de um certo grau de consistência funcional podemos acrescentar uma segunda lei, que é um caso especial da primeira. Toda e qualquer vida social humana requer o estabelecimento de uma estrutura social que consiste numa rede de relações entre indivíduos e grupos de indivíduos. Essas relações envolvem todas certos direitos e deveres que precisam ser definidos de modo que os conflitos de direitos possam ser resolvidos sem destruição da estrutura. Essa necessidade é que é satisfeita mediante o estabelecimento de sistemas de justiça e instituições jurídicas³⁰.

A explicação consiste em mostrar como um uso social preenche uma dessas funções básicas, das quais depende a manutenção de formas sociais estáveis. Assim, um ritual sustenta os sentimentos de solidariedade social. Esses sentimentos devem ser mantidos a fim de levar as pessoas a desempenharem os papéis que lhes foram adjudicados — isto é, sustentam o grau de cooptividade de que o sistema depende. Este tipo de argumentação é muitas vezes bastante plausível mas não parece levar a parte alguma. É, essencialmente, um argumento tautológico. Se temos que partir do conhecimento de quais são as funções básicas de que a sociedade depende, resolvemos logo de saída questões importantes, mesmo antes de começar a destrinçar os pormenores.

Felizmente, o procedimento de Radcliffe-Brown era usualmente muito superior à sua prescrição. Repetidas vezes os seus ensaios começam com algumas considerações banais sobre as sociedades serem como organismos, razão pela qual deveriam ser estudadas em termos pseudo-fisiológicos etc.; mas passa depois a desenvolver análises particulares como exemplos do que quer dizer e, de um modo geral, essas análises

são originais e esclarecedoras. Isso deve-se ao fato de que ele não era meramente um funcionalista, no jargão de uma geração posterior; Radcliffe-Brown era também um estruturalista. Quer dizer, ele estava preocupado com as relações entre relações sociais de diferentes tipos e, ao explorá-las, permitiu-se alguns saltos intuitivos que freqüentemente geravam *insights* que ainda hoje estão para ser superados. O seu melhor trabalho refere-se ao "totemismo" e ao parentesco — isto é, a casos especiais de cosmologia e de organização social. Seriam esses dois dos tópicos centrais do novo estruturalismo que entrou em moda depois de sua morte.

IX

O "totemismo", geralmente definido como um aspecto do modo como o homem concebe o relacionamento entre o mundo social e o natural, era uma questão clássica na Antropologia britânica e foi uma das preocupações de Radcliffe-Brown desde o tempo do estudo das Andaman. No totemismo, um grupo específico, dentro de uma sociedade, adota uma atitude ritualista em relação a uma espécie ou objeto natural. Durkheim argumentara que certos grupos são os objetos de sentimentos de fidelidade. Esses sentimentos devem-se expressar coletivamente em ritual e simbolismo para que sejam mantidos, e uma forma óbvia de simbolização do grupo social era com referência a espécies naturais. Radcliffe-Brown aceitou esse argumento: "é um procedimento normal que o sentimento de dedicação a um grupo se exprima em algum comportamento coletivo formalizado, com referência a um objeto que representa o próprio grupo"³¹.

Mas Durkheim não examinou a questão seguinte: Por que é que as espécies naturais são geralmente selecionadas como totens? De forma característica, Radcliffe-Brown insistiu em que essa questão deve ser situada no contexto de um mais amplo problema, a saber, as relações rituais entre homens e espécies naturais em todas as sociedades, incluindo as não-totêmicas. Recordou o seu estudo dos nativos andamaneses, que não tinham totens mas expressavam "atitudes rituais" em relação a uma certa gama de espécies naturais. A sua conclusão inicial foi que às espécies importantes para a subsistência do grupo é atribuído um "valor ritual".

Essa afirmação crua foi depois refinada. O totemismo era um "mecanismo pelo qual se estabelecia um sistema de solidariedades sociais entre homens e natureza"³². É um modo de trazer o mundo natural para dentro da ordem social ou moral. Por conseguinte, o totemismo era não só um modo de simbolizar grupos sociais mas também de domesticar a

natureza. Neste sentido, o totemismo era um protótipo de religião, pois a essência da religião é a concepção do universo como ordem social, isto é, moral.

O método é característico. O problema particular é colocado num vasto contexto geral. Enunciam-se depois as leis fundamentais que determinam um gênero de atividade — por exemplo, os grupos devem expressar sentimentos de solidariedade, através de rituais que, por sua vez, empregam símbolos. Ou, os seres humanos devem ser capazes de perceber a natureza como parte, de algum modo, da mesma ordem moral que a sociedade. . . O fenômeno particular sob consideração é relacionado então com essas amplas generalizações. Isto constitui a explicação.

O outro elemento do método é a comparação e foi num ensaio ulterior sobre método comparativo que Radcliffe-Brown desenvolveu o seu argumento. Tornara-se presumivelmente claro para ele que os totens não são em geral selecionados por causa de sua importância como alimento, e tratava de explorar agora o seguinte problema: Por que razão determinadas espécies eram selecionadas para simbolizar certas relações de grupo? Ele observou que em algumas tribos da Nova Gales do Sul havia uma divisão da sociedade em duas metades exógamas. As duas metades tribais recebiam, respectivamente, os nomes de águia e corvo; e os homens-águia esposavam as mulheres-corvo e vice-versa. Observou também que paralelos análogos podiam ser encontrados alhures: os Haida do Noroeste americano tinham igualmente uma divisão em duas metades matrilineares, a que foram postos os nomes de águia e corvo. Na Austrália havia numerosos exemplos de metades exógamas denominadas de acordo com pares de aves, e a tendência era para que essas aves também estivessem vinculadas em mitos. Além disso, era possível encontrar na Austrália outros tipos de divisões duais, incluindo as metades exógamas, ou até gerações alternantes, que recebiam igualmente seus nomes de pares de aves — e não só de aves mas, por vezes, de outros pares de animais, como duas espécies de cangurus, ou o morcego e o arapaçu.

Além disso, sempre que tais divisões são encontradas, as duas aves ou os dois animais em questão são usualmente representados em mitos como antagonistas em alguma espécie de conflito. Radcliffe-Brown continuou:

Um estudo comparativo revela-nos, portanto, o fato de as idéias australianas sobre a águia e o corvo serem apenas um caso particular de um fenômeno geral. Em primeiro lugar, essas narrativas interpretam as semelhanças e diferenças de espécies animais em termos de relações sociais de amizade e antagonismo, tal como são conhecidas na vida social de seres humanos. Em segundo lugar, as espécies naturais são colocadas em pares de opostos. Só podem ser assim consideradas se houver algum aspecto em que se asseme-

lhem entre si. Logo, a águia e o corvo assemelham-se mutuamente por serem duas aves carnívoras (... e o aborígene australiano considera-se um carnívoro).

Podemos agora responder à pergunta: "Por que a águia e o corvo?" dizendo que estas aves foram selecionadas como representantes de uma certa espécie de relacionamento que poderemos chamar de "oposição".

A idéia australiana do que chamamos aqui "oposição" é uma aplicação particular da associação dos contrários que constitui característica universal do pensamento humano, pelo que pensamos por pares de contrários — ascendente e descendente, forte e fraco, preto e branco. Mas a concepção australiana de "oposição" combina a idéia de um par de contrários com a de um par de oponentes. Nas estórias sobre a águia e o corvo, as duas aves são oponentes no sentido de serem antagonistas³³.

Um estudo comparativo de metades tribais mostra que também elas se consideram vinculadas entre si por uma espécie de aliança competitiva, simultaneamente pareada e oposta. É o gênero de relacionamento que se expressa com freqüência nos "gracejos" formalizados. Portanto, é apropriado que se façam simbolizar por duas espécies naturais ligadas, as quais, por sua vez, são representadas como se fossem, em algum sentido, contrárias e também competidoras.

Lévi-Strauss aproveitou este último desenvolvimento da teoria totemista de Radcliffe-Brown e sugeriu que ela teria representado um ponto de partida para ele e, num segundo plano, uma abordagem do modo lingüístico estrutural de exposição demonstrativa³⁴. De fato, a noção de Radcliffe-Brown de oposição incluía o nível lingüístico de pareamento binário, mas aplicava-se mais especificamente a uma oposição social entre grupos, a qual se expressava em alguma forma de conflito. Não obstante, nessa teoria, a dimensão estruturalista do pensamento de Radcliffe-Brown pode ser claramente discernida, lado a lado com a insistência na função.

X

A especialidade de Radcliffe-Brown era o sistema de parentesco e foi esse o campo em que teve maior liberdade para desenvolver os seus próprios *insights*, uma vez que Morgan e Rivers tinham-se baseado em

explicações históricas dos sistemas de parentesco e a escola de *L'Année Sociologique* negligenciara inteiramente o tópico.

Radcliffe-Brown concebeu um sistema de parentesco e casamento como um conjunto de usos sociais interligados que se baseavam no reconhecimento de certas relações biológicas para fins sociais. Os sistemas incluíam a terminologia de parentesco; as redes de relações entre parentes; o conjunto de direitos, deveres e usos associados a determinados papéis de parentesco; e as crenças e práticas rituais associadas ao parentesco, incluindo, por exemplo, as crenças sobre procriação ou a veneração de ancestrais.

Ao investigar o sistema de parentesco, Radcliffe-Brown concentrou-se em dois de seus aspectos: (1) os usos que governam as relações entre parentes; e (2) os termos usados para se dirigir a parentes ou fazer-lhes referência. A terminologia de parentesco tinha certa prioridade, tanto em lógica como no que se refere ao método. Isso era porque "a relação social concreta entre uma pessoa e seu parente, tal como definida por direitos e deveres ou atitudes e modos de comportamento socialmente aprovados é fixada, por conseguinte, em maior ou menor grau, pela categoria a que esse parente pertence"³⁵. Ao mesmo tempo, Radcliffe-Brown não admitia qualquer tentativa de argumentação no sentido de que uma parte do sistema de parentesco tivesse prioridade em termos causais. Por exemplo, Rivers argumentara que a terminologia era determinada pela forma de regras de casamento. Isto era inaceitável. As regras e a terminologia de casamento eram necessariamente harmônicas mas não existiam bases para se afirmar que uma coisa ou outra surgira primeiro, ou que uma era determinada pela outra.

Sociedades como a andamanesa e a dos aborígenes australianos estavam organizadas de acordo com os princípios de parentesco e residência, e os próprios grupos residenciais eram educados nos princípios do sistema de parentesco. Logo, em sociedades desse tipo, o estudo da estrutura social significava essencialmente o estudo do sistema de parentesco. O eixo central do sistema de parentesco era a família — uma noção que Radcliffe-Brown tomou de Westermarck. Contudo, havia diversas maneiras possíveis de tratar o parente fora do círculo da família. De um modo geral, a opção era classificá-lo em conjunto com os membros da família, como acontecia nos sistemas "classificatórios" de parentesco que Morgan identificara; ou os membros da família podiam-se distinguir de outros parentes, como era a prática comum entre os esquimós e na Europa contemporânea. Radcliffe-Brown concentrou-se na lógica dos sistemas "classificatórios" da terminologia de parentesco.

Todo e qualquer sistema classificatório funcionava segundo uma combinação de três princípios básicos. Em primeiro lugar, irmãos e irmãs compartilhavam de um sentimento de solidariedade e eram tratados como uma unidade pelas pessoas de fora. Isso gerou o princípio de "a unidade do grupo *sibling*", o qual influenciou a categorização de

parentes. Por exemplo, em algumas tribos sul-africanas, eu chamo à minha mãe *mma*, estendo o mesmo termo às irmãs dela e chamo até ao seu irmão *malome*, que significa literalmente “mãe macho”.

Em segundo lugar, as sociedades que operam com terminologias classificatórias de parentesco também possuem comumente linhagens — isto é, havia grupos solidários formados pelos descendentes numa linha (reconstituível unicamente através dos homens ou unicamente através das mulheres) de um só ancestral. Os membros da linhagem, como *siblings*, compartilhavam de um senso de unidade; e as pessoas de fora tratavam a linhagem como uma unidade. Isso deu origem ao “princípio da unidade do grupo de linhagem”, o qual explicava ainda outras características dos sistemas classificatórios de parentesco. Por exemplo, entre os índios Fox patrilineares, eu chamo a todos os homens da linhagem de minha mãe “irmão da mãe” e a todas as mulheres “irmã da mãe”, sem levar em conta a geração. Isto é porque eu pertencço a uma diferente linhagem (a do meu pai) e assim, para mim, são todos membros, indistintamente, de um outro grupo autônomo, ao qual estou vinculado através da minha mãe.

Em terceiro lugar, Radcliffe-Brown descreveu o princípio de geração. Em todos os sistemas de parentesco, os membros de gerações consecutivas estão distanciados entre si por razões que remontam à necessidade de transmitir cultura e socializar novos membros da sociedade, funções que exigem disciplina e controle. Mas os membros de gerações alternadas (avós e netos) tendem a ser “amalgamados”. As suas relações são fáceis e igualitárias, e em muitas sociedades existe uma noção de que o neto substitui o avô no sistema social. Essas combinações e oposições geracionais também se podem refletir nos termos usados para a classificação dos parentes. Com efeito, alguns sistemas de parentesco, os sistemas “havaianos”, classificam os parentes exclusivamente na base da geração.

Esses três princípios refletem, portanto, condições social subjacentes de grande generalidade, gerando os vários sistemas de terminologia de parentesco. A abordagem desenvolvida por Radcliffe-Brown contrastou nitidamente com o método clássico, no qual as terminologias de parentesco eram encaradas como fósseis, pertencendo a um sistema desaparecido do parentesco. Por exemplo, poder-se-ia sugerir que naquelas sociedades em que o termo “pai” abrange um grande número de homens, isso seria o reflexo de um período anterior de promiscuidade em que ninguém podia estar certo de quem era realmente o seu pai. Radcliffe-Brown rejeitou todas essas explicações especulativas e reducionistas. A terminologia fazia sentido em termos do sistema contemporâneo de parentesco.

Mas, embora o estudo da terminologia fosse a melhor abordagem para o entendimento dos sistemas de parentesco, os sistemas eram essencialmente sistemas de relações sociais, e estes eram modelados pelos

tipos de solidariedade e oposição que regiam todas as relações sociais. A mais interessante análise de Radcliffe-Brown desses princípios está em seu estudo das relações de “gracejo”, um problema a que ele se referiu repetidas vezes em sua obra.

Um dos exemplos clássicos de relações de gracejo foi fornecido por Junod em seu trabalho sobre os Tongas de Moçambique, exemplo esse que estimulou o primeiro ensaio de Radcliffe-Brown sobre o assunto. Entre os Tongas existe um relacionamento descontraído e amistoso entre um homem e o pai de sua mãe:

Contudo, se uma criança tomar excessivas liberdades com o seu *kokwana*, o velho dir-lhe-á: “Vá brincar com o seu *malume* (irmão da mãe)”. Com efeito, o *malume* é, para o seu sobrinho uterino, muito diferente de qualquer outro parente. Não é necessário qualquer mostra de respeito para com ele! “Vá para o *bombela* em sua aldeia; faça o que lhe apetercer. Você come tudo o que quiser sem pedir licença. Se estiver doente, ele cuidará muito bem de você e fará sacrifícios para você. . . Quando o *mupsuaiana* vai para o seu tio materno, acompanhado por seus camaradas que farejam uma boa refeição, as esposas do *malume* (irmão da mãe) chamam-no: ‘Vem cá, marido! Veja, o seu *malume* escondeu alguma comida nos fundos da cubata. . . por detrás da grande cesta. Vá buscá-la!’ O rapaz rouba a comida, foge com ela e come até à última dentada com seus amigos. O *malume* regressa e mostra-se furioso. Mas quando lhe contam que a brincadeira foi feita pelo seu *mupsuaiana*, encolhe os ombros. . . Quando o sobrinho volta outro dia, o *malume* diz: ‘Você nos matou de fome o outro dia!’ E o rapaz responde: ‘Não há mais comida à mão para que eu possa fazer isso outra vez?’”

Por vezes, o *malume* (irmão da mãe) aponta para uma de suas mulheres e diz ao *ntukulu*: “Esta é a sua esposa. Faça com que ela o trate bem!” Essa mulher desfruta a situação, que acha muito divertida. Faz uma carícia ao *ntukulu* e chama-o de *nkata* (marido). O gracejo chega ao ponto de, às vezes, o sobrinho dizer ao tio: “Por favor, apresse-se e morra para que eu possa ter a sua mulher”. E o *malume* responde: “Pretende matar-me com uma pistola?” . . . Mas toda esta conversa é mero gracejo³⁶.

Qual é a explicação para essa extraordinária conduta — o “gracejo”, como passou a ser denominado na literatura, caracterizado pelo rompimento até das convenções mais fundamentais que regem o uso de

alimento e sexo, e por insultos que não seriam tolerados em qualquer outra situação? Esta espécie de comportamento é encontrada em numerosas sociedades, entre indivíduos e também, como Radcliffe-Brown reconheceu, entre grupos. De um modo característico para a sua época, Junod explicou os costumes Tongas em termos de uma conjectura sobre a sociedade Tonga pré-histórica. Sugeriu que, conquanto fossem agora patrilineares, os Tongas tinham sido outrora "matriarcais". Os costumes que subsistiram na relação entre o irmão da mãe e o filho da irmã eram relíquias de uma idade pretérita, quando ambos teriam sido membros do mesmo grupo autônomo, e um rapaz teria assumido a posição do irmão de sua mãe.

Em seu primeiro ensaio sobre o problema, publicado em 1924, Radcliffe-Brown só se interessou por essa relação entre o irmão da mãe e o filho da irmã. Rejeitou as infundadas conjecturas históricas de Junod e insistiu em que a explicação se deve encontrar na situação contemporânea. Entre os Tongas, um homem é disciplinado e controlado por seu pai. Em contrapartida, sua mãe é uma figura terna e tolerante. Os sentimentos que ele alimenta em relação à mãe são ampliados, à medida que o rapaz cresce, aos *siblings* dela, incluindo o seu irmão, que é tratado e considerado uma "mãe macho". O pai da mãe é igualmente visto como uma figura tolerante e condescendente; e, de fato, todos os homens da linhagem da mãe serão agrupados e tratados de maneira semelhante. Até mesmo os espíritos ancestrais do lado da mãe serão considerados mais amáveis e benévolos do que os do lado do pai.

Este tipo de explicação foi freqüentemente invocado por Malinowski e passou a ser conhecida como a hipótese "extensionista", porquanto se desenvolve das relações dentro da família para relações com os parentes mais distantes, e pressupõe que, à medida que a criança vai crescendo, ela amplia realmente os sentimentos que contraiu por seus pais aos *siblings* deles. São numerosos os pontos fracos desse argumento. Bastará assinalar, de momento, o fato de pressupor que cada criança estabelece as relações usuais com o irmão de sua mãe a partir do nada; e não leva em consideração a tolerância do irmão da mãe para com o exigente filho de sua irmã. (Evans-Pritchard tentaria mais tarde salvar o argumento de Radcliffe-Brown por meio de uma engenhosa solução para esse problema³⁷.)

Radcliffe-Brown adotou posteriormente um diferente método. Em vez de argumentar em termos da extensão dos sentimentos, colocou o problema — e, mais genericamente, toda a questão das relações de "gracejo" — no contexto das possíveis formas de "aliança". As relações sociais foram divididas nas existentes entre membros de um grupo autônomo e entre os membros de diferentes grupos. Estes últimos foram ainda subdivididos. Algumas relações dependiam da filiação comum a uma comunidade política. Outras eram relações contratuais. Finalmente, havia relações de "aliança" ou "consociação" entre indivíduos ou grupos que

estavam socialmente separados em todos os outros aspectos. Tais relações de consociação foram, por seu turno, classificadas em quatro tipos: (1) as baseadas em intercassamento; (2) as baseadas na troca de bens ou serviços; (3) as baseadas na irmandade de sangue ou uma instituição semelhante; e (4) as que eram na forma de relações de gracejo. Portanto, uma relação de gracejo era identificada como uma de um limitado repertório de possíveis relações entre membros de grupos socialmente separados. Poderia ser encontrada isoladamente ou em conjunto com uma ou outra das formas de consociação.

Isso poderia colocar a relação em seu contexto apropriado — mas por que se expressaria em *gracejo*? Para entender tal conduta, devemos examinar toda a gama de etiquetas que regem o comportamento em papéis de parentesco. Os tipos gerais de comportamento associados ao parentesco podem ser classificados em dois grupos de oposições: respeito *versus* familiaridade e gracejo *versus* evitação. O respeito caracteriza as relações com os pais, a familiaridade as relações com os irmãos. Gracejo e evitação são condutas características no relacionamento com certos parentes e afins que não pertencem à nossa linhagem. São formas extremas de familiaridade e respeito. O gracejo encontra-se mais comumente nas relações entre primos cruzados; a evitação é mais típica das relações entre membros de gerações alternadas, entre homens e mulheres e seus sogros. Mas tanto o gracejo como a evitação servem a um propósito semelhante: ambos protegem a delicada relação entre pessoas que estão unidas por um conjunto de vínculos mas divididas por outros; por exemplo, entre os membros de diferentes linhagens que estão aliados pelo casamento. Como recordou Radcliffe-Brown:

Perguntei certa vez a um nativo australiano por que tinha de evitar sua sogra e a resposta que me deu foi esta: "Porque ela é a minha melhor amiga no mundo; ela deu-me a minha mulher". O respeito mútuo entre genro e sogros é um modo de amizade. Evita o conflito que poderia surgir através da divergência de interesses³⁸.

A análise conclui, pois, com uma generalização. Tanto a conduta brincalhona (gracejo) como a de evitação constituem "modos de organizar um sistema definido e estável de comportamento social, em que os componentes conjuntivos e disjuntivos... são mantidos e combinados"³⁹.

Também aqui a análise termina com um enunciado de função mas o seu valor duradouro deriva do enunciado precedente das formas estruturais em que a "aliança" aparece. Neste nível, a análise combina-se com

a sua análise do totemismo, sobretudo as relações do tipo águia/corvo, entre metades tribais que trocam as mulheres e estão unidas em sua oposição. Foi assinalado que, embora não cite Freud, a teoria das relações de gracejo é coerente com a famosa teoria de Freud sobre o chiste.

XI

A lista de publicações de Radcliffe-Brown não é muito extensa, considerando-se o seu prestígio e o impacto que as suas idéias tiveram na Antropologia Social. Grande parte de sua obra consiste em ensaios ocasionais e uma característica flagrante são as declarações repetidas de um programa, os seus manifestos de Sociologia Comparada. Neles fixou Radcliffe-Brown o lugar da Antropologia Social entre as ciências sociais, e prescreveu seus métodos e objetivos próprios. O primeiro desses manifestos, publicado em 1923, assinalou a sua nomeação para a cátedra de Antropologia na Cidade do Cabo. O último a vir a lume em sua vida, uma nota publicada na revista *Nature*, em 1944, repetia temas semelhantes, os quais foram enfatizados uma vez mais no manuscrito incompleto de um compêndio em que estava trabalhando quando a morte o surpreendeu. É possível discernir mudanças de somenos em sua posição, notadamente uma nova ênfase conceptual sobre a “estrutura social” em lugar de “cultura” por volta de 1930; mas conservou uma posição extraordinariamente consistente durante a maior parte de sua vida profissional.

A sua preocupação básica foi sempre distinguir a Antropologia Social — ou Sociologia Comparada, que ele equiparava à sociologia da escola de *L'Année Sociologique* — da Etnologia. Até finais da década de 1920, a Etnologia foi uma verdadeira força na Grã-Bretanha e continuou por muito mais tempo a ser o interesse central dos antropólogos americanos. A primeira objeção de Radcliffe-Brown era que os etnólogos formulavam suas teses a partir de provas inadequadas. Não eram estritamente historiadores, visto que as sociedades de que se ocupavam careciam de consciência histórica, e a história delas não era documentada. Tal como os eruditos escoceses do século XVIII, os etnólogos estavam empenhados em fazer “história conjectural”, um empreendimento completamente acientífico.

Não que ele tivesse alguma coisa contra a História, sublinhava amiúde. A História propriamente dita podia esclarecer os estudos sociais. Mas — e este era o seu segundo e talvez mais importante argumento — era sempre possível entender as sociedades de um ponto de

vista a-histórico. Um estudo do Parlamento britânico começaria convencionalmente pela descrição de seu desenvolvimento no decurso de um extenso período de tempo, talvez um milênio. Mas seria perfeitamente possível escrever um estudo elucidativo sobre o Parlamento que tratasse tão-só de sua estrutura e de seu papel contemporâneos. Esta afirmação aparentemente trivial não era isenta de significado. O senso comum e a erudição na Europa e nos Estados Unidos estavam imbuídos de um ponto de vista histórico. A interrogação normalmente formulada era: “Como foi que isso aconteceu?” Foi necessário um ato de imaginação para apreender a nova questão que Durkheim estava propondo — O que é que isso significa e quais são as suas concomitantes? — e reconhecer que poderia ser respondida sem ter que tratar primeiro da questão histórica.

Embora Radcliffe-Brown identificasse o ponto de vista pseudo-histórico como a principal ameaça, ele empenhou-se em defender também a integridade da Antropologia Social na outra frente. A semelhança de Durkheim, era ambivalente a respeito da Psicologia. Os fatos sociais não podiam ser explicados em termos de psicologia individual mas era possível que algumas formas de Psicologia ajudassem à Sociologia. Tal como Malinowski, foi durante alguns anos defensor da teoria de sentimentos de Shandy mas, enquanto Malinowski se proclamaria depois behaviorista, Radcliffe-Brown abandonou pura e simplesmente seus pressupostos psicológicos — ou deixou-os implícitos. Argumentou que a nova Sociologia deveria manter um relacionamento cauteloso mas cordial com a Psicologia. Esse relacionamento deveria ser semelhante ao que existe entre a Física e a Química, que também estudam uma única realidade com diferentes métodos e em função de diferentes teorias. Ao invés de Malinowski, ele nunca se envolveu em experiências com a teoria psicanalítica.

A batalha na parte final de sua vida estendeu-se a Malinowski e àqueles antropólogos americanos que estavam reclamando o desenvolvimento de uma “ciência da cultura”. Esses autores tratavam as relações sociais como parte da configuração total do comportamento em que estavam interessados mas não, em absoluto, como a parte primordial. Tampouco consideravam que as relações sociais constituíam um sistema distinto, não suscetível de redução a outras espécies de relações. Era esse o ponto crucial da disputa. As divergências entre Malinowski e Radcliffe-Brown, que se ampliaram sobretudo na década de 1930, talvez fossem em parte uma questão de “política”; mas também havia uma divergência importante e crescente em questões de teoria.

Depois de aposentado, Radcliffe-Brown — espicaçado pelo fato de o agruparem com Malinowski como “funcionalista” — resolveu contar por miúdos a história de suas diferenças. Quando Malinowski chegou pela primeira vez à Grã-Bretanha, em 1910, mostrou a Radcliffe-Brown um ensaio que escrevera sobre os aborígenes australianos que continha

um ponto de vista durkheimiano sobre função social. Em 1914, na reunião histórica da Seção H da Associação Britânica na Austrália, "tivemos longas discussões sobre Antropologia, sobre as finalidades e os métodos da pesquisa de campo, e chegamos a um acordo razoavelmente completo"⁴⁰. Mas depois, no final da década de 1920, Malinowski começou a propagar uma teoria de "Antropologia Funcional" que tratava de toda uma gama de funções não-sociais. Na década de 1930, ele inclinava-se cada vez mais a explicar fatos sociais com referência a necessidades biológicas ou culturalmente derivadas. "Ele tinha gradualmente chegado a considerar que o assunto dizia respeito não só às relações e interações sociais dos seres humanos mas também à 'cultura'." Em contraste, Radcliffe-Brown compartilhou sempre do ponto de vista de Durkheim e Roscoe Pound, um ponto de vista relacionado "não com as funções biológicas mas com as funções sociais, não com o 'indivíduo' biológico abstrato mas com 'pessoas' concretas de uma sociedade. Isso não pode expressar-se em termos de cultura"⁴¹. Com efeito, ele escreveria mais tarde: "Como oponente sistemático do funcionalismo de Malinowski, posso ser chamado de antifuncionalista"⁴².

Radcliffe-Brown admitiria por vezes que a Etnologia, ou a Psicologia, ou a Antropologia Cultural, poderiam ser capazes de desenvolver seus próprios quadros de referência válidos para a análise de costumes, mas era cético a esse respeito. Entretanto, a sua principal preocupação era estabelecer as fronteiras da exploração que ele considerava ser a mais promissora e mantê-las contra todos os desafios.

A característica predominante da obra madura de Radcliffe-Brown é a sua obstinação. Expôs e definiu vezes sem conta a sua visão da Sociologia como uma espécie de ciência natural e, por conseguinte, contrária às reconstruções conjecturais. Volvia constantemente aos mesmos problemas: totemismo e culto dos ancestrais; terminologias de parentesco, relações avunculares e relações de brincadeira; e as leis. Manteve-se fiel ao mesmo conjunto de exemplos, extraídos da Austrália, da América do Norte e ocasionalmente da África do Sul, os antigos romanos, teutões ou chineses. A sua força residia em sua clareza, sua certeza e sua dedicação. Isso o habilitou a conquistar discípulos.

XII

Tão poucas pessoas estavam envolvidas na Antropologia Social britânica antes da II Guerra Mundial que podemos ser esquemáticos acerca da história do período entre guerras sem graves distorções. A

década de 1920 presenciou o desafio à abordagem histórica clássica e a aceitação da intensiva pesquisa de campo por observação participante como base de uma carreira em Antropologia. Os anos 30 foram a década de Malinowski e da London School of Economics. Nessa época, parecia possível que a Antropologia na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos operasse uma mudança semelhante em combinação, no sentido de um enfoque sincrônico. Em 1930, Boas, o principal etnólogo americano, escrevia:

Se conhecêssemos completamente a composição biológica, geográfica e cultural de uma sociedade em seu todo, e se entendêssemos em detalhe os modos de reagir dos membros da sociedade, como um todo, a essas condições, não necessitaríamos do conhecimento histórico da origem da sociedade para compreender o seu comportamento. . . Um erro da antropologia moderna, tal como a vejo, reside na excessiva ênfase atribuída à reconstituição histórica, cuja importância não deve ser minimizada, em detrimento de um estudo penetrante do indivíduo sob a tensão da cultura em que vive.

Como observou Eggan, "alguns dos alunos de Boas acabaram acreditando que 'isso não era novidade nenhuma' para eles"⁴³. Mas os antropólogos americanos caminharam numa direção diferente, para uma interpretação psicológica de cultura, com a Psicologia da Gestalt, a Teoria da Aprendizagem e a Psicanálise conjugando-se nos bem conhecidos estudos de Margaret Mead e Ruth Benedict.

A verdadeira divisão entre as tradições americana e britânica deu-se com a hegemonia de Radcliffe-Brown na Antropologia britânica após seu retorno a Oxford em 1937 e a partida subsequente de Malinowski para os Estados Unidos. A década de 1940 na Grã-Bretanha pertenceu a Radcliffe-Brown, a Oxford e a um estruturalismo sociológico.

Não posso deixar de especular sobre o que teria acontecido se Malinowski tivesse permanecido em Londres e Radcliffe-Brown não saísse de Chicago; ou se ambos estivessem trabalhando na Grã-Bretanha nas décadas de 30 e 40. A questão realça a importância nesse período dos movimentos aleatórios de um par de indivíduos entre o escasso número de postos poderosos que existiam. Entretanto, existem indicações de que mesmo na década de 1930 a nova geração de antropólogos britânicos estava-se encaminhando para a Sociologia, em sua busca de quadros analíticos de referência que pudessem ajudá-los a interpretar o rico ma-

terial que haviam trazido do campo. Vê-se isso nas contribuições de Fortes e Schapera para o simpósio sobre mudança cultural na África, que foram publicadas em 1938, e em algumas das monografias que foram produzidas pelos discípulos de Malinowski — esporadicamente em *We the Tikopsia* (1936), de Firth, e mais sistematicamente no *Handbook of Tswana Law and Custom* (1938), de Schapera, e em *Law and Order in Polynesia* (1934), de Hogbin, para o qual Malinowski contribuiu com uma veemente introdução, reafirmando os seus princípios fundamentais a fim de fortalecer o leitor contra as heresias seguintes.

Mas até mesmo esta breve lista inclui vários investigadores que tinham recebido os ensinamentos de Radcliffe-Brown em Sydney e na Cidade do Cabo. Poucas dúvidas cabem de que ele forneceu um quadro de referência mais satisfatório para análise do que Malinowski, embora ambos tivessem todas as fraquezas de suas próprias forças.

NOTAS

1. A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, Londres, 1952, pp. 188-9.
2. Para informações sobre os primeiros tempos da vida de Radcliffe-Brown, apoiei-me substancialmente no obituário de Firth, exarado nas Atas da Academia Britânica, 1956.
3. *The Autobiography of Bertrand Russell*, vol. 1, Londres, 1967, p. 74.
4. Há um delicioso retrato de Rivers em Siegfried Sassoon, *Sherston's Progress*, Londres, 1936.
5. R. R. Marett, *A Jerseyman at Oxford*, Londres, 1941, p. 161.
6. Ver R. Firth, *op. cit.*; M. Fortes, "Radcliffe-Brown's Contribution to the Study of Social Organization", *British Journal of Sociology*, 1955.
7. Citado por R. Firth, *op. cit.*, p. 301.
8. E. L. Grant Wilson, *But to What Purpose: The Autobiography of a Contemporary*, Londres, 1946. Esta e as citações seguintes das pp. 84-5.
9. A. R. Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders*, Cambridge, 1922, p. 72n.
10. *Op. cit.*, p. 22.
11. *Op. cit.*, p. 82n.
12. *Op. cit.*, p. 230.

13. *Op. cit.*, pp. 233-4.
14. *Op. cit.*, p. 235.
15. *Op. cit.*, p. 243.
16. Grant Watson, *op. cit.*, p. 109.
17. A. P. Elkin, obituário em *Oceania*, 1956, p. 247.
18. J. A. Barnes, *Inquest on the Murngin*, Royal Anthropological Institute, Londres, 1967, p. 24.
19. A. R. Radcliffe-Brown, "Some Problems of Bantu Sociology", *Bantu Studies*, 1922, p. 38.
20. R. Firth, *op. cit.*, p. 302.
21. A. R. Radcliffe-Brown, *A Natural Science of Society*, Glencoe, Ill., 1957, p. 83.
22. C. Lévi-Strauss, "La Sociologie Française", *La Sociologie au XX^e Siècle*, vol. 11, G. Gurvitch e W. Moore (orgs.), Paris, 1947, p. 531.
23. A. R. Radcliffe-Brown, *A Natural Science of Society*, p. 45.
24. *Op. cit.*, p. 55.
25. Sol Tax e outros (orgs.), *An Appraisal of Anthropology Today*, Chicago, Ill., 1953, p. 109.
26. A. R. Radcliffe-Brown, *A Natural Science of Society*, p. 58.
27. *Op. cit.*, p. 71.
28. *Op. cit.*, p. 106.
29. *Op. cit.*, p. 102.
30. A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, pp. 43-4.
31. *Op. cit.*, p. 124.
32. *Op. cit.*, p. 131.
33. A. R. Radcliffe-Brown, "The Comparative Method in Social Anthropology", 1952, reeditado a título póstumo em *Method in Social Anthropology*, Srinivas (org.), Chicago, 1958, pp. 117-8.
34. C. Lévi-Strauss, *Totemism*, Londres, 1962; particularmente, pp. 83-92.
35. A. R. Radcliffe-Brown, "The Study of Kinship Systems", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1941, pp. 63-4. (Reeditado em *Structure and Function*.)
36. Henri A. Junod, *The Life of a South African Tribe*, Neuchâtel, Suíça, 1912, pp. 227-8.
37. E. E. Evans-Pritchard, "The Study of Kinship in Primitive Societies", *Man*, 1929.
38. A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, p. 92.
39. *Op. cit.*, p. 95.

40. A. R. Radcliffe-Brown, "A Note on Functional Anthropology", *Man*, 1946, p. 38.
41. *Op. cit.*, pp. 39-40.
42. A. R. Radcliffe-Brown, "Functionalism: A Protest", *American Anthropologist*, 1949, p. 321.
43. A citação de Boas e o comentário estão no ensaio de Fred Eggan, "One Hundred Years of Ethnology and Social Anthropology", *One Hundred Years of Anthropology*, J. O. Brew (org.), Cambridge, Mass., 1968, pp. 136-7.

III. As décadas de 1930 e 1940

Da função à estrutura

O meu palpite é que pelo menos uma parte da diferença entre a obra de Malinowski e a de Radcliffe-Brown poderia ser correlacionada com as suas personalidades. Radcliffe-Brown, em nítido contraste com Malinowski, parecia estar mais distante da vida, moderna ou tribal, e sem laços estreitos de família... Suas relações com os homens, ainda em comparação com Malinowski, pareciam ser mais fáceis do que com mulheres. Além disso, Radcliffe-Brown tinha discípulos na verdadeira acepção da palavra. Os alunos de Malinowski aprendiam dele, mas também discutiam, replicavam-lhe e faziam piadas a respeito dele. Ele queria lealdade (você tinha que estar do seu lado) mas não reverência... Radcliffe-Brown, por outro lado, reunia à sua volta um grupo de jovens discípulos que lhe rendiam culto. Jamais ouvi qualquer deles atacá-lo à socapa ou ridicularizá-lo. Hoje, alguns desses antropólogos britânicos, agora de meia-idade, parecem comungar num culto de ancestral¹.

Hortense Powdermaker

I

Quase toda a primeira geração de estudantes de Antropologia na era funcionalista passou pelos seminários de Malinowski. Mesmo aqueles que estavam ligados a outras universidades faziam questão de frequentá-los. Na década que se iniciou em 1924, essa era a única escola que contava. O seminário incluía todos os estudantes interessados, fosse qual fosse o seu *status*, vários membros do corpo docente, visitantes acadêmicos de outros departamentos e do estrangeiro (incluindo, por algum tempo, C. K. Ogden e Talcott Parsons), administradores e missionários vindos das colônias em gozo de licença na metrópole e, pe-

riodicamente, amadores confusos, alguns dos quais poderiam até ser recrutados para a profissão e ser despachados para realizar pesquisa de campo em algum lugar exótico.

Não havia ensino formal. Os participantes do seminário esperavam ser estimulados mais pela discussão do que por contribuições formais; e, sobretudo, pelas intervenções de Malinowski. Quando os primeiros estudantes partiram para o trabalho de campo e voltaram, o acervo de material disponível aumentou e as noções teóricas foram dissecadas, questionadas, justificadas e, ocasionalmente, abandonadas, embora raras vezes pelo próprio Malinowski. Todas as monografias mais importantes do período revelam o cunho dessas discussões. Talvez tanto quanto suas idéias, a personalidade de Malinowski impunha-se: arrogante, entusiástica, irreverente.

A nova Antropologia, estabelecida por um polonês na London School of Economics, onde os convencionalismos acadêmicos eram ignorados, atraiu uma coleção incomum de estudantes. Os estrangeiros predominavam e em sua grande maioria eram especialistas em outras áreas que freqüentavam os seminários já como *scholars* razoavelmente maduros. Seus antecedentes eram diversos mas constituíam um pequeno grupo e formavam um quadro profissional extremamente coeso. Em 1939, havia apenas uns vinte antropólogos sociais profissionais, no sentido moderno, em toda a Comunidade Britânica, e maior parte deles estudara por algum tempo com Malinowski. Essas características da profissão são significativas, porque facilitaram a troca de idéias e as mudanças ajustadas para novos pontos de vista.

A americana Hortense Powdermaker, uma organizadora sindicalista, chegou à L.S.E. em 1925. Escreveu ela:

Durante o meu primeiro ano na L.S.E., só havia três estudantes graduados cursando Antropologia. Os dois primeiros foram E. E. Evans-Pritchard e Raymond Firth. Isaac Schapera veio no segundo ano e logo se nos juntaram Audrey Richards, Edith Clarke, o falecido Jack Driberg, Camilla Wedgwood, Gordon e Elizabeth Brown. Fortes vínculos pessoais se desenvolveram entre nós e com Malinowski; era uma espécie de família com as ambivalências habituais. O ambiente era na mais pura tradição européia: um mestre e seus alunos, alguns de acordo e outros em oposição².

Dos três homens, Evans-Pritchard era o único britânico nato. Firth era neozelandês e Schapera o primeiro de uma extensa linha de recrutas

sul-africanos, muitos deles judeus. Fora um dos estudantes de Radcliffe-Brown na Cidade do Cabo e, quando concluiu sua licenciatura, Radcliffe-Brown aconselhou-o entre prosseguir seus estudos em Londres com Malinowski ou nos Estados Unidos com Lowie. Ele considerava-os, nessa época, os únicos dois outros homens no mundo que eram competentes para treinar antropólogos sociais.

A elevada proporção de mulheres entre os primeiros estudantes de Malinowski é digna de nota; à semelhança dos estrangeiros, elas também constituíam um grupo à margem, atraído para essa nova área. Muitas delas tornaram-se antropólogas profissionais, e Audrey Richards, uma cientista natural, oriunda de Cambridge, logo se tornou uma figura de destaque.

O primeiro grupo organizado graças a uma subvenção para fins de pesquisa foi a equipe inicial de bolsistas da Fundação Rockefeller que trabalhou no recém-criado International African Institute. Dele faziam parte Fortes, Nadel e Hofstra, que se juntaram ao seminário de Malinowski no início da década de 1930 e a quem ele apelidou coletivamente de "os Mandarins". Fortes — outro judeu sul-africano — já possuía um doutorado em Psicologia e trabalhara por alguns anos numa clínica de orientação infantil da Zona Leste de Londres. Nadel, entretanto, tinha a formação mais romântica. Aos 30 anos de idade já era doutor em Psicologia e Filosofia pela Universidade de Viena, além de ser um músico exímio. Publicara estudos sobre a filosofia da música, incluindo um livro sobre tipologia musical e uma biografia de Busoni. Produzira também programas de música exótica para a Rádio Viena e excursionara pela Tchecoslováquia com a sua própria companhia de ópera³.

Existe um perceptível hiato de gerações entre esses estudantes, que freqüentaram os seminários durante a década malinowskiana inicial, e aqueles que foram para a L.S.E. durante os últimos anos do seu regime. O primeiro grupo de estudantes era todo de especialistas em outros campos que se haviam convertido à Antropologia (com exceção de Schapera). O grupo seguinte começou mais moço, em geral, e incluía uma vasta parcela dos que já haviam estudado Antropologia ao nível de graduação. Alguns vieram da África do Sul, onde Schapera e Winifred Hoernlé pregavam o novo evangelho. Em 1930, após regressar à África do Sul, Schapera substituiu a Sra. Hoernlé durante um ano na Universidade do Witwatersrand, em Johannesburg. A sua primeira turma incluiu Max Gluckman, Ellen Hellman, Eileen (Jersen) Krige e Hilda (Beemer) Kuper. Todos eles se tornaram antropólogos profissionais e, com exceção de Eileen Krige, todos prosseguiram seus estudos em Londres com Malinowski. Houve uma migração semelhante da Austrália, depois que Radcliffe-Brown estabeleceu o Departamento de Antropologia em Sydney. Estudantes começaram chegando para os seminários de Malinowski, provenientes da Austrália e Nova Zelândia, incluindo Hogbin, Hart, Piddington, Kaberry e Stanner.

A supremacia de Malinowski durou aproximadamente de 1924 a 1938. Foi superada por um movimento sociológico liderado por Radcliffe-Brown. A mudança é evidente nas monografias do período. Há um período de estudos “funcionalistas” na década de 1930; depois um período de transição; e, depois de 1940, registrou-se uma onda de estudos neo-radcliffe-brownianos. Houve um hiato entre o surgimento de um novo consenso teórico e a sua divulgação pública em monografias. Isso foi inevitável, dado o tempo que transcorre entre a partida de um etnógrafo para o campo e a publicação de seu livro. Ocorre, portanto, uma certa sobreposição mas as fases que distingui podem, no entanto, ser identificadas com alguma precisão.

Uma segunda mudança nesse período não foi inteiramente o resultado de iniciativas no interior da profissão. Refiro-me ao movimento de transferência do Pacífico para a África. Os antropólogos começavam agora a estudar sociedades em grande escala, que era freqüentemente difícil demarcar em termos geográficos e possuíam complexas instituições políticas. Esses novos interesses iriam exercer uma nítida influência sobre os desenvolvimentos teóricos, sobretudo depois da publicação de *African Political Systems* em 1940.

Mas subjacente em tudo isso permanecia a ênfase malinowskiana no trabalho de campo por observação participante, que se tornou o timbre distintivo da Antropologia Social britânica. As regras eram claras: (1) passar pelo menos um ano, de preferência dois, no campo; (2) trabalhar inteiramente no vernáculo o mais cedo possível; (3) viver apartado dos outros europeus e, em certa medida, como membro da comunidade que está sendo estudada; e, sobretudo, (4) o antropólogo tem que fazer uma transferência psicológica: “eles” têm que se tornar “nós”. É claro, nem todos respeitaram todas as regras. Com efeito, é hoje evidente que nem o próprio Malinowski lhes obedeceu integralmente. Contudo, como Hortense Powdermaker observou recentemente, as diretrizes por ele estabelecidas para os seus estudantes representavam um ideal:

Os seus estudantes, como os seguidores e os recém-convertidos em geral, podem ter respeitado os princípios do mito mais do que o xamã que lhes outorgou. Eu sempre lhe fui grata por isso. Todos nós fomos mais bem sucedidos, provavelmente, por causa do mito do que teríamos sido sem ele⁴.

As monografias da década de 30 a que usualmente chamamos “funcionalistas” poderiam ser qualificadas com maior precisão de malinowskianas. Elas refletem os seus interesses, mesmo quando os autores divergiam dele em determinados pontos. Ocupam-se da vida familiar, das atividades econômicas e da magia. Não se interessavam particularmente pelos sistemas de parentesco, política ou religião. O exemplo de Malinowski também impregnava a apresentação. Os autores incluíam freqüentemente uma biografia típica — um desenvolvimento da obsoleta apresentação genérica da “história da vida” — e isso ajudava-os a integrar seu material descritivo de um modo coerente mas não-estrutural. As monografias deslocaram-se desde uma determinada instituição, ao longo de toda a gama da cultura, para atingir a integração temática, quando não maior coerência analítica. Era geralmente realçada a má conduta individual e apresentava-se ao leitor certos personagens, oferecendo-se-lhe descrições evocativas para dar vida à cultura.

As monografias mais conhecidas desse gênero são: *We the Tikopia* (1936), de Firth, *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia* (1939), de Richards, e *Married Life in an African Tribe* (1940), de Schapera. *Sorcerers of Dobu*, de Fortune, publicado em 1932, trata da região etnográfica que Malinowski fizera sua e, embora não possa ser considerado no sentido usual um discípulo de Malinowski, esse livro é um bom exemplo do gênero de trabalhos que os seus estudantes estavam escrevendo.

Estudos desse gênero continuaram aparecendo na década de 1940, sobretudo nos postos avançados do mundo antropológico. Alguns antropólogos britânicos publicavam trabalhos de uma espécie diferente. Por exemplo, o *Handbook of Tswana Law and Custom*, de Schapera, apareceu em 1938, antes de seu estudo malinowskiano da vida de família, e era um estudo constitucional do gênero que se tornaria familiar na década seguinte. Não obstante, esses estudos malinowskianos pertencem à década de 30 e são típicos do trabalho que estava sendo realizado na Grã-Bretanha nessa época.

We the Tikopia e *Married Life in an African Tribe* ocupavam-se primordialmente da família. Tal como Malinowski em *Sexual Life of Savages*, os seus autores apresentaram a família em termos de suas “funções”, principalmente a procriação e a socialização, e partiram delas para as implicações desses processos quanto a outros aspectos da situação social. A maciça descrição dos Bembas, de Audrey Richards, tratou a economia em termos da simples e inevitável função de prover à alimentação. São livros extensos e discursivos, e não tardariam em parecer antiquados e indisciplinados em sua forma e estilo. *We the Tikopia* chega perto das 600 páginas e, como não tem um quadro de referência teórico

de muita nem de pouca substância, o leitor quase é tentado a perguntar por que o autor resolveu parar onde parou. Os autores não sintetizavam. Os princípios de organização social eram mostrados imanentes em atividades concretas e não como sistemas que pudessem ser compreendidos em seu todo. Não há qualquer noção de um sistema de parentesco nessas primeiras monografias de Firth e Schapera, nem se oferece qualquer noção de um sistema econômico no livro de Richards.

Os pontos fracos foram reconhecidos. Firth escreveu acerca dos últimos anos da década de 30: “O problema básico suscitado pela teoria funcional de Antropologia em sua forma menos refinada — se todas as coisas estão relacionadas com todas as demais coisas, onde pára a descrição? — estava bem presente no espírito dos autores do período”⁵. De fato, o problema era este: Como distinguir a relevância analítica da conexão empírica.

O que estava faltando era uma teoria que especificasse o que era relevante e o que era periférico para a resolução de um determinado problema, ou para a compreensão de um evento. Por exemplo, Firth dedicou sete páginas fascinantes, em *We the Tikopia*, a temas sexuais em conversação, humor e estórias (além de uma seção extremamente valiosa sobre indecência). Uma das estórias tikopianas por ele narradas era de uma mulher que atraíu o pênis de seu marido para fora de casa e o jogou na água. Ela recolhia-o sempre que desejava satisfação sexual mas, certo dia, o filho deles apareceu na praia, confundiu o pênis com uma lesma-do-mar e matou-o com uma flechada certeira. Ora, esta estória do Édipo tikopiano pode ser relevante para toda a sorte de problemas teóricos mas só foi incluída porque tratava de casais e sexo, estando por isso relacionada com o tema (e presumivelmente porque era recreativa em si mesma). Não foi associada a uma questão predominante mas, pelo contrário, suscitou um pequeno e irrelevante problema — algo que teria sido melhor tratado num ensaio separado. Assim como as descrições expuseram de maneira destacada esses pequenos problemas desconexos, que deram às monografias um conteúdo teórico espúrio, também o material se prestou à moralização, na ausência de uma preocupação teórica global. Assim, Schapera deu um propósito às suas descrições quando mostrou que barafunda os missionários estavam criando ao interferir com a moralidade Tswana tradicional, e Richards demonstrou que os Bembas não eram indolentes, como os colonialistas pensavam, mas subnutridos.

O pesquisador de campo em busca de critérios para abstração e seleção estava consciente da ausência de úteis orientações teóricas. Essa era a questão central na Antropologia do final da década de 1930. Em 1937, Radcliffe-Brown estava expondo seus pontos de vista em Chicago, mas o valor da opção sociológica ainda tinha que ser *demonstrado* numa análise sócio-antropológica do material que os pesquisadores de campo estavam trazendo para casa. Os trabalhos experimentais desse período não eram exclusivamente sociológicos em seus interesses mas em sua

ênfase nos quadros de referência para fins de teorização possuíam uma tônica acentuadamente estrutural. Em 1936, Bateson publicou *Naven*. Em 1937 apareceu o primeiro livro de Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, e os discípulos de Radcliffe-Brown em Chicago publicaram uma coletânea de ensaios, *Social Anthropology of North American Tribes*; nesse mesmo ano era editado o estudo de Warner sobre os Murngin australianos. *A Black Civilization*. Os estudos de Chicago forneceram a demonstração dos métodos de Radcliffe-Brown que faltara até então, e tiveram sua influência na Grã-Bretanha. Os outros dois livros talvez sejam mais originais, representando reações espontâneas aos problemas de análise.

IV

Bateson era um cientista natural de Cambridge; relatou ele que “o Dr. Haddon foi o primeiro a fazer de mim um antropólogo, dizendo-me num trem entre Cambridge e King’s Lynn que me instruiria e me enviaria à Nova Guiné”⁶. Mas Haddon (e Marett, em Oxford) tinha adquirido o hábito de enviar seus alunos a serem treinados por Malinowski para trabalho de campo. Bateson achou inaceitavelmente ambígua a noção de função de Malinowski, mas vislumbrou as possibilidades oferecidas pela sua teoria adaptativa de cultura. Escreveu ele: “Esse método de abordagem é provavelmente correto, e sua investigação cuidadosa poderá resultar num sistema coerente de antropologia, aliado aos sistemas de economia baseados no ‘homem calculador’”⁷. Foi nessa direção que Firth desenvolveu depois a teoria. Bateson também recebeu a influência de Radcliffe-Brown e o mestre aceitou os seus pontos de vista em tal medida que colocaria usualmente a questão da relação entre cultura e forma estrutural dentro do quadro de referência da análise de Bateson em *Naven*.

Naven abria com o problema de seleção e abstração. O Capítulo 1 começa assim:

Se fosse possível apresentar adequadamente a totalidade de uma cultura, sublinhando cada um de seus aspectos tal como se observam na própria cultura, nenhum pormenor pareceria bizarro, ou estranho, ou arbitrário, aos olhos do leitor mas, pelo contrário, todos pareceriam naturais e razoáveis, tal como o são para os nativos que viveram toda a vida dentro dessa cultura⁸.

Mas isso não era uma solução prática. Malinowski e Doughty poderiam abordá-la com seus métodos diferentes mas era inevitável certa abstração, de um gênero ou outro. Entretanto, não se podia consentir que a seleção e abstração empobrecessem a interpretação. O antropólogo deve transmitir em proporções adequadas não só os fatores estruturais mas também a tônica emocional da vida, aquilo a que Bateson chamou o "ethos". *Naven* foi um experimento sobre métodos de análise — "é uma tentativa de síntese, um estudo dos vários modos como os dados podem ser concatenados, e a concatenação dos dados é o que eu entendo por 'explicação'"⁹.

Bateson distinguiu entre estrutura na acepção de Radcliffe-Brown, significando um padrão de relações entre pessoas, e aquilo a que chamou estrutura cultural, ou seja, as relações entre as premissas de uma cultura que formam um esquema lógico coerente. Havia também um terceiro sistema, de relações entre as necessidades emocionais dos indivíduos e os detalhes do comportamento cultural, e entre essas e as ênfases emocionais da cultura como um todo. Os três quadros de referência podiam e deviam ser usados para organizar os dados. Mas, à medida que Bateson ia desenvolvendo a sua tese, acabou por se aperceber de que os vários conceitos analíticos não eram, de algum modo, inerentes aos dados observados, como Malinowski e Radcliffe-Brown eram propensos a crer. Trata-se "meramente de rótulos para pontos de vista adotados ou pelo cientista ou pelo nativo". Como ele escreveu mais tarde:

O clímax final do livro é a descoberta, descrita no epílogo — e realizada apenas alguns dias antes do livro ir para o prelo — daquilo que hoje parece um truísmo: que ethos, eidos, sociologia, economia, estrutura social, estrutura cultural e todas as outras palavras desse gênero referem-se unicamente aos modos como os cientistas reúnem as peças do quebra-cabeça¹⁰.

O problema em torno do qual Bateson efetuou seus experimentos foi criado por uma bizarra cerimônia da Nova Guiné, chamada *naven*, a qual era montada de tempos em tempos para o filho de uma irmã que tivesse feito algo digno de louvor. A cerimônia envolvia transvestismo e outras inversões impressionantes do comportamento normal. Por exemplo, o irmão da mãe da pessoa que está sendo homenageada vestia góticos trajes femininos, oferecia as nádegas ao filho de sua irmã e representava o papel feminino num fantástico símile da cópula com a esposa. Era esse o tipo clássico de problema antropológico — um ritual aparentemente absurdo que impunha a formulação da pergunta: Que sentido existe nisso? A "explicação" de Bateson envolvia a adução de

dados provenientes de três dimensões: relações sociais, pressupostos culturais e conteúdo emocional. Cada um desses conjuntos de dados possuía comprovadamente um nexos — um sentido sociológico, lógico e psicológico, respectivamente; e cada elemento dessa cerimônia foi dissecado e enquadrado em cada uma dessas perspectivas.

A análise foi muito sugestiva e continha numerosas idéias fecundas, tais como a noção de "cismogênese", que consiste basicamente na regra de que as oposições, uma vez iniciadas, são contínua e dialeticamente intensificadas. O próprio Bateson desenvolveria mais tarde essa idéia em sua teoria do "duplo vínculo" para explicar a gênese da esquizofrenia, teoria essa que veio a ser adotada por R. D. Laing. Reapareceu numa forma ligeiramente diferente, dentro da Antropologia, na análise de Evans-Pritchard da inimizade entre os Nuer, e na análise do conflito realizada por Gluckman.

Entretanto, o livro de Bateson não "vingou" entre os antropólogos. Talvez isso fosse devido em parte ao fato de ele estar isolado do principal grupo profissional, primeiro em Cambridge e, mais tarde, nos Estados Unidos. Mas, de uma forma ainda mais fundamental, ele não convenceu porque a sua base empírica era discutível. Bateson admitiu francamente a fraqueza etnográfica de *Naven*:

É claro que contribuí pouco para o nosso acervo de fatos antropológicos e a informação sobre a cultura Iatmul que usei nos vários capítulos não faz mais do que ilustrar os meus métodos. Mesmo para fins ilustrativos, o meu suprimento de fatos é escasso, e certamente não posso reivindicar que os meus fatos demonstraram a verdade de qualquer teoria¹¹.

Isso era demais para os empiristas britânicos.

V

Tal como *Naven*, o livro de Evans-Pritchard intitulado *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* foi uma tentativa de dar nexos ao bizarro; mas onde Bateson dissecava cada aspecto da instituição por ele estudada, como um Malinowski mais sistemático e analítico, Evans-Prit-

chard só se interessava pelo conjunto de premissas da cultura, por aquilo a que Bateson chamou a "eidos". O seu problema era de racionalidade: "O pensamento Zande é tão diferente do nosso que só poderemos descrever sua fala e ações sem as compreender, ou é essencialmente como o nosso próprio pensamento, embora expresso num idioma a que não estamos acostumados?"¹²

Este tipo de perguntas tinha sido o pão nosso de cada dia dos antropólogos durante uma geração. Malinowski desenvolvera uma teoria do comportamento mágico, na qual afirmou que os atos místicos fazem sentido de um modo muito semelhante ao dos procedimentos técnicos mais cotidianos; são tentativas para modelar o futuro, para enfrentar os acidentes imprevistos capazes de arruinar a plantação mais cuidadosamente tratada, para mitigar a ansiedade do homem que fez tudo o que podia, da maneira usual, para garantir o êxito de um empreendimento, mas, apesar disso, sabe muito bem que o êxito é problemático e incerto. Entretanto, as crenças em feitiçaria criavam um problema especial. Como observou Evans-Pritchard, não é fácil encontrar paralelos evidentes em nossa cultura, de modo que não somos tentados a explicar o insólito, talvez enganadoramente, em termos de uma prática aparentada àquela que nos é familiar.

Apenas Fortune publicara anteriormente uma monografia sobre as crenças de bruxaria e feitiçaria com base num estudo profissional de campo. Foi *Sorcerers of Dobu*, publicado em 1932. Em Dobu, tal como entre os Azande, "a morte é causada por atos de bruxaria, feitiço, envenenamento"¹³. Os dobuanos acreditam que as agressões místicas são motivadas por ciúme:

O ciúme de posse é a tônica da cultura. Na organização social, esse ciúme assenta num conflito entre os grupos de parentesco e os grupos conjugais. No cultivo da terra, esse ciúme verifica-se entre os agricultores. Toda a doença e morte é atribuída ao ciúme e provoca recriminação¹⁴.

Descobriu-se depois que motivos semelhantes de ciúme, associados a relações sociais tensas, constituem uma característica das acusações de feitiçaria e bruxaria em numerosas sociedades. Contudo, Evans-Pritchard concentrou-se num outro aspecto do problema, simultaneamente mais específico e mais genérico, a saber: Como podem seres racionais acreditar realmente em tal espécie de coisas?

Witchcraft, Oracles and Magic analisou quatro complexos de crença e ação místicas entre os Zande do Sudão, envolvendo bruxaria, pajés, oráculos e magia. Essas crenças estão mutuamente relacionadas e cons-

tituem um sistema único, abrangente e que se sustenta a si mesmo. Na concepção de Evans-Pritchard, eram modos místicos de crença e ação, distintos dos modos empíricos, porque dependem de suposições objetivamente falsas acerca da existência de certos fenômenos sobrenaturais.

Entre os Zande, acredita-se que os bruxos herdaram a feitiçaria, que esta é uma substância física encontrada em seus corpos e identificada, se necessário, por exame *post mortem*. Entretanto, não se pode ter a certeza de quem é ou não é bruxo. A bruxaria pode ser latente e estar adormecida. É possível até ser-se bruxo inconscientemente. Além de possuir essa substância material de bruxaria, o bruxo está associado a certos familiares e a certas práticas de mau agouro e, inclusive, de natureza inumana. O poder de fazer mal através do bruxo não pode ser manobrado a distância, pelo que os bruxos somente são procurados entre os vizinhos. Tampouco se acredita que eles sejam superiores ou inferiores políticos.

Evans-Pritchard argumentou que o ponto principal acerca da crença nesses agentes místicos do mal reside no fato de ela fornecer, ao mesmo tempo, uma explicação para infortúnios e um meio de combatê-los. Qualquer desgraça pode estar relacionada com a bruxaria e um infortúnio realmente sério em geral está. Isto não significa que os Zande desprezem as causas físicas próximas. Um corte no pé causa uma ferida, mas esta só se inflamará, apesar de todos os cuidados de limpeza, se a pessoa tiver sido enfeitiçada. Como Evans-Pritchard escreveria mais tarde:

À primeira vista, parece absurdo sustentar que, se as térmitas corroeram as estacas de suporte de um celeiro e este desmorona, matando um homem que estava sentado à sua sombra, isso é um ato de bruxaria; mas os Azande não supõem, como nós não admitiríamos, que a queda do celeiro não foi a causa imediata da morte. O que eles dizem é que a construção não teria desmoronado num momento determinado, quando um certo homem está sentado debaixo dela, a menos que esse homem tivesse sido embruxado. Por que não desmoronaria num momento diferente, ou quando um outro homem estava sentado à sua sombra? É fácil explicar a queda do celeiro. Ela foi provocada pelas térmitas e pelo peso do milho nele armazenado. Também é fácil explicar por que o homem estava debaixo dele. Aproveitava a sua sombra para escapar ao calor do dia. Mas por que razão essas duas cadeias de eventos haviam de coincidir num certo ponto do espaço e do tempo, nem antes do homem se acolher à sombra do celeiro nem depois? Nós dizemos que a coincidência foi obra do acaso. Os Azande explicam-na pela bruxaria. Foi a conjugação de bruxaria e celeiro que redundou na morte do homem¹⁵.

Não se pode combater o acaso, mas os bruxos são vulneráveis a certas espécies de ações neutralizadoras. Assim, a bruxaria não só explica o infortúnio mas fornece também a possibilidade de reparação. Em primeiro lugar, “ela é uma função do infortúnio e, sem segundo lugar, uma função de relações pessoais”¹⁶. “A bruxaria é a causa socialmente relevante, por ser a única que permite a intervenção e determina o comportamento social”¹⁷. Tal como ocorre entre os dobianos, uma pessoa procura o agente de suas próprias desgraças entre os seus inimigos. O bruxo emprega um meio ilegítimo para satisfazer um ressentimento injustificado. “Todo o infortúnio supõe bruxaria e toda a inimizade sugere o seu autor”¹⁸.

Tendo sofrido uma desgraça, a pessoa consulta um pajé, o qual descobre o bruxedo — freqüentemente com a orientação involuntária do sofredor. Os pajés são pessoas comuns que possuem o conhecimento especial de certos feitiços e mezinhas, e não são vistos como alguém completamente idôneo e digno de confiança. O Zande confia mais particularmente nos oráculos, que são muitas vezes controlados pelos indivíduos politicamente poderosos. O mais importante deles é o oráculo do veneno. Um veneno especial (normalmente obtido no Congo) é dado a uma galinha. É-lhe dirigida então uma pergunta, a qual é respondida pela vida ou morte da galinha. Os príncipes são os detentores dos mais poderosos oráculos de veneno, sendo normalmente consultados em casos que envolvam bruxos — e esses quase bruxos que são os adúlteros.

Os oráculos também são usados para regular atividades cotidianas, tal como os romanos confiavam nos áugures. Evans-Pritchard relata o seguinte:

Sempre conservei um suprimento de veneno para uso caseiro e dos vizinhos, e resolvíamos os nossos assuntos de acordo com as decisões dos oráculos. Posso dizer que achava isso um modo tão satisfatório quanto qualquer outro de dirigir a minha casa e os meus assuntos, pois é o único modo de vida que eles entendem e fornece os únicos argumentos pelos quais são inteiramente convencidos e silenciados¹⁹.

Há finalmente a magia, que pode ser usada para curar ou em atos de vingança. Evans-Pritchard não acreditava que os remédios Zande fossem em geral eficazes. Em sua maioria eram meios mágicos de combater a causa mística de alguns achaques físicos. Além de curar, pode-se usar também a magia vingativa para descobrir o bruxo e matá-lo. A magia

de vingança é agressiva mas só pode matar malfeitores e, por conseguinte, é um tipo justo e bom de magia.

Também existe a magia malévola, que pode ser usada para causar dano àqueles que não nos fizeram mal algum; e os Zande acreditam que o seu uso está restringido aos “feiticeiros”. Aos olhos dos Zande, a diferença entre feiticeiro e bruxo é que um utiliza mezinhas e o outro tem um poder inato de fazer mal a outrem. Não é uma distinção vital. “Ambos são inimigos dos homens e os Azande classificam-nos juntos. Feitiçaria e bruxaria opõe-se à boa magia e são por esta combatidas”²⁰. Como a maioria das desgraças são atribuídas à feitiçaria, Evans-Pritchard argumentou, um tanto fragilmente, que “o conceito de feitiçaria parece ser redundante, um fato que requer explicação histórica”²¹.

Feitiçaria, pajés, oráculos e magia são elementos que se interligam num único processo. Escreveu Evans-Pritchard:

Assim, a morte evoca a noção de feitiçaria; os oráculos consultados para determinar o curso da vingança; a magia é feita para concretizá-la; e, concluída a sua tarefa mágica, o feitiço é destruído²².

O livro foi escrito como se dirigido a um cético que Evans-Pritchard está tentando persuadir de que essas crenças são, de algum modo, razoáveis, de que possuem uma base racional. Em primeiro lugar, Evans-Pritchard descreveu com que facilidade ele mesmo adotou esses modos de pensar e agir. Depois, sublinhou que eles não são articulados *in abstracto*, mas, pelo contrário, só se lhes recorre gradativamente, em situações específicas. Portanto, os Zande podem ignorar algumas incoerências. Mas o seu argumento mais poderoso, repetido extensamente e de várias maneiras, foi que, dada a premissa inicial de que o dano pode ser causado por agentes místicos e a noção básica de que o azar adotou a forma de uma pessoa, de um malfeitor, então as restantes crenças são uma decorrência bastante lógica. Além disso, são constantemente reforçadas pela experiência. Os oráculos confirmam isso. A magia de vingança é realizada. Morre alguém nas vizinhanças e o oráculo confirma que era um bruxo (ou bruxa).

Evans-Pritchard também indagou constantemente se havia ou não incrédulos entre os Zande; se havia ou não contradições e incoerências que os forçassem a reconhecer o absurdo de suas suposições. Por exemplo, ele assinalou que os oráculos eram ocasionalmente interrogados duas vezes sobre o mesmo assunto e davam respostas inconsistentes.

Neste caso, o Zande explica que o oráculo sofreu a interferência de algum outro poder místico. Portanto, o fracasso vem realmente reforçar a crença deles em todo o complexo de suposições. Até mesmo os experimentos são possíveis dentro do quadro de referência místico. Um Zande pode testar um oráculo propondo-lhe um problema ridículo:

Oráculo do veneno, diz à galinha que eu vou trazer o sol. Se eu o trouxer, mata a galinha. Se hoje se juntar uma grande multidão para ver o sol no centro da minha casa; se eu puser o sol no chão e as pessoas se sentarem nele, mata a galinha. Se isto for mentira, se eu não trouxer para aqui o sol, poupa a vida da galinha²³.

Se o teste falha, eles recorrem simplesmente a um outro oráculo. Os Zande concordarão facilmente em que alguns pajés são charlatães e que alguns oráculos podem ser — e são — manipulados. Mas isso não perturba mais as suas crenças gerais do que o nosso ceticismo a respeito de que certos médicos ou determinados remédios podem abalar a nossa fé na Medicina.

Portanto, Evans-Pritchard concluiu:

Espero ter persuadido o leitor de uma coisa, a saber, a consistência intelectual das noções Zande. Elas só parecem inconsistentes quando alinhadas como objetos inanimados nas prateleiras de um museu. Quando vemos como um indivíduo as usa, podemos dizer que elas são místicas mas não podemos afirmar que o uso que ele faz dessas noções é ilógico ou mesmo incondicional. Não tive dificuldade alguma em usar as noções Zande como os próprios Azande as usam. Uma vez aprendido o idioma o resto é fácil, pois na Zandelândia as idéias místicas sucedem-se tão sensatamente quanto uma idéia ditada pelo senso comum se segue a outras em nossa própria sociedade²⁴.

Mas a monografia também tinha uma finalidade mais combativa. Evans-Pritchard considerou-a, em parte, um desafio a Malinowski e um exemplo do tipo de argumentação abstrata que o antropólogo devia ter como objetivo desenvolver. Na Introdução do livro escreveu ele:

Se alguém alegar que, ao examinar a magia, realizei uma abstração parcial das atividades com que ela está associada, responderei que estou tratando apenas de algumas de suas relações. Seria grotesco descrever a vida econômica Zande num livro sobre a magia, os oráculos e a bruxaria Zande, visto que a agricultura, a caça e a coleta não são funções dessas crenças e ritos, mas as crenças e os ritos são funções da agricultura, caça e coleta²⁵.

Isto é uma alusão direta ao pendor de Malinowski para relacionar a magia com todas as atividades a que ela estava associada, e ao seu dogma de que não se pode entender um costume se não forem descritas todas as suas concomitantes. Além disso, ele usou intencionalmente nesse trecho a palavra "função" no sentido matemático de alguma coisa ser "função de" uma outra, e não no sentido utilitário de Malinowski.

Não obstante, o livro refletiu em muitos aspectos as teorias de Malinowski e até uma ortodoxia anterior. O problema da racionalidade era o problema de Tylor, Frazer e Lévy-Bruhl; e o enfoque institucional foi tipicamente malinowskiano, embora o método de abstração não o fosse. Acresce ainda que no âmago do livro está a oposição entre crenças e atividades místicas e empíricas — uma oposição que Evans-Pritchard tomou de Frazer e Malinowski. Ele mostrou que os Zande não realizam esse contraste e acreditam que as forças místicas operam de um modo análogo às forças físicas; mas isso não o impediu de conservar essa oposição de categorias em sua análise. Tal fato enfraqueceu a sua crítica à teoria da magia de Malinowski. Escreveu ele, por exemplo:

... só entenderemos a magia Zande e as diferenças entre o comportamento ritual e o comportamento empírico nas vidas dos Azande se compreendermos que a sua principal finalidade é combater outros poderes místicos e não produzir mudanças favoráveis ao homem no mundo objetivo²⁶.

Teria sido mais interessante examinar a teoria da causalidade Zande em seu todo, sem essa dicotomia estranha entre forças "místicas" e "objetivas". Entretanto, a dicotomia estava implícita no tema racionalista de todo o empreendimento — mostra-"nos" que embora "eles" acreditassem em magia, ainda eram capazes de pensamento lógico.

O livro não estava meramente interessado em explicar crenças aparentemente irracionais; ele também era, de um modo muito deliberado, um modelo de abstração. Muitos anos depois, Evans-Pritchard escreveu:

Malinowski

A abstração pode significar muitas coisas diferentes. Pode significar o tratamento de apenas uma parte da vida social para problemas particulares e limitados, só tomando em consideração o resto na medida em que for relevante para esses problemas; ou pode significar uma análise estrutural através da integração de abstrações provenientes da vida social²⁷.

Ele identificou a primeira abordagem com a obra de Malinowski e de antropólogos como Margaret Mead na América. O método estrutural foi a característica radical de *Witchcraft, Oracles and Magic*. Foi desenvolvido em nível ainda mais severo de discurso abstrato em seu segundo livro, *The Nuer*, publicado em 1940.

Faltou a esses livros a renúncia quase perversa ao experimento que caracterizou *Naven*; mas eles provaram ter um impacto mais imediato e também um efeito mais fecundo a longo prazo. Isso deve-se em parte ao fato de terem triunfado onde *Naven* fracassou, na medida em que efetuaram uma análise convincente de uma vasta coleção de dados. Além disso, Evans-Pritchard era o Príncipe Herdeiro e estava agora reunido a Radcliffe-Brown, que tinha conquistado Oxford. Em todo o caso, o livro sobre os Zandé estimulou grande número de estudos subsequentes. A análise do sistema fechado de pensamento era geralmente considerada axiomática mas os argumentos subsidiários do livro converteram-se em temas centrais de estudos posteriores. O ponto essencial foi a afirmação de Evans-Pritchard de que a bruxaria fornecia a "causa socialmente relevante" do infortúnio.

VI

Os experimentos de abstração realizados por Bateson e Evans-Pritchard produziram duas das mais meritórias monografias de Antropologia Social, mas seus métodos não foram seguidos por outros. Em 1937, o ano de publicação de *Witchcraft, Oracles and Magic*, Radcliffe-Brown assumiu a primeira cátedra de Antropologia Social em Oxford.

Evans-Pritchard e Fortes trabalharam no seu departamento e desenvolveram juntos um tipo de análise que era novidade para a Antropologia britânica. Preocupava-se com a estrutura social e interessava-se principalmente pelos sistemas políticos e de parentesco. Se desejarmos identificar os modelos para esse trabalho, teremos de olhar para os estudos dos discípulos de Radcliffe-Brown em Chicago, embora não possuíssem a dimensão política que veio a tornar-se característica da escola de Oxford; e careciam da sólida base de trabalho de campo malinowskiano sobre sociedades em funcionamento.

Serve de medida para aferir a estreita base institucional da Antropologia britânica nessa época o fato de, quando Radcliffe-Brown chegou a Oxford, o seu único colega docente era Evans-Pritchard, que se juntara a Marett dois anos antes como Professor de Pesquisa em Sociologia Africana, com um salário anual de £300. Fortes esteve no departamento de 1939 a 1941, com o título precário de "Auxiliar de Ensino em Exercício" de Sociologia Africana. Mesmo depois da guerra, quando Evans-Pritchard assumiu a chefia do departamento em 1946, o seu corpo docente consistia nele mesmo, Fortes (então auxiliar de ensino) e uma secretária-bibliotecária.

Havia nessa época quatro Centros de Antropologia Social na Inglaterra: na London School of Economics, no University College de Londres, e nas Universidades de Oxford e Cambridge. Mas a Antropologia Social, em sua acepção moderna, só estava firmemente estabelecida na L.S.E. Ora, em 1937, Oxford tomou a dianteira e, em devido tempo (embora só depois da guerra), os outros dois departamentos foram absorvidos. Sendo tão minúsculo o número de mestres e instituições envolvidos, a concentração de Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard e Fortes em Oxford revestiu-se da maior importância, sobretudo numa época em que a Antropologia estava entrando num período de relativo declínio, após a saída de Malinowski da L.S.E. em 1938; e quando, além disso, o University College de Londres ainda estava explorando a sua curiosa hipótese difusionista, e Cambridge dormitava ainda na era pré-malinowskiana.

O novo equilíbrio de forças só foi significativo por um breve período, pois a guerra logo interveio. Os antropólogos dispersaram-se, em sua maioria ocupados em serviços especializados, como os de informação e administração. Mas a breve parceria de Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard e Fortes em Oxford produziu uma série de estudos, tratando principalmente de política e parentesco, os quais estabeleceram um novo paradigma. Depois da guerra, a Antropologia Social britânica reatou suas atividades no ponto em que eles a haviam deixado.

Em 1940, três importantes obras de Antropologia Política foram publicadas, todas provenientes desse grupo. São elas, *African Political Systems*, volume organizado por Fortes e Evans-Pritchard, e com um prefácio de Radcliffe-Brown, e duas monografias de Evans-Pritchard, *The Nuer* e *The Political System of the Anuak*, as quais tratam ambas

de sociedades que carecem de governo centralizado, no que então era o Sudão Anglo-Egípcio. Esses estudos foram seguidos de outros que exploraram mais aspectos dos sistemas políticos segmentários, e que também analisaram as relações de parentesco pessoa-pessoa, dentro de tais sociedades. Embora tivessem sido principalmente escritos antes e durante a guerra, esses trabalhos vieram a lume imediatamente depois: as duas monografias de Fortes sobre os Tallensi, em 1945 e 1949; o estudo de Evans-Pritchard sobre os Sanusi da Cirenaica em 1949, e o seu livro sobre o parentesco Nuer em 1951. Todos esses estudos devem ser considerados em conjunto. Eles formam um todo coerente e estabeleceram o novo paradigma que iria guiar a Antropologia Social britânica ao longo da década de 1950.)

Para que esses estudos sejam apreciados em seu adequado contexto histórico, deve ser lembrado que trataram de problemas relativamente novos, os quais foram levantados pela nova onda de pesquisas na África. Seligman executara trabalhos no Sudão mas os primeiros estudos modernos, no continente africano, por observação participante, foram levados a efeito por Evans-Pritchard e Schapera. O trabalho de campo de Evans-Pritchard no Sudão e no Quênia foi realizado entre 1926 e 1938. Schapera passou 45 meses com várias tribos Tsuana, entre 1929 e 1943. Em 1930, Audrey Richards foi estudar os Bembo e depois, com os primeiros estudos financiados pelo International African Institute, numerosos investigadores se lhes seguiram na década de 1930.

Esses pesquisadores de campo deparavam-se agora com tribos e nações comparativamente enormes, extensas e dispersas sobre vastas áreas territoriais, não com as minúsculas e contidas populações insulares dos primeiros estudos. Logo se tornou evidente que as espécies de controles sociais que os autores tinham identificado na Oceania — obrigações recíprocas, trocas, controles mágicos — constituíam apenas uma pequena parte dos mecanismos governamentais dessas sociedades. Esses problemas eram particularmente urgentes, visto que as autoridades coloniais estavam muitíssimo preocupadas com os métodos pelos quais esses povos poderiam ser mais eficientemente administrados e, na medida em que o princípio de governo indireto de Lugard foi adotado, alguma acomodação tinha que ser introduzida nas formas “tradicionais” de governo. O mais agudo problema foi criado por aquelas sociedades que careciam de instituições políticas centralizadas, e foi no estudo dessas sociedades — as quais incluíam, felizmente, os Nuer (mas não os Azande) de Evans-Pritchard e os Tallensi (mas não os Achanti) de Fortes — que a Antropologia Social iria dar talvez a sua contribuição mais original para as ciências sociais e a filosofia política.)

Esses fatores dirigiram a atenção para o sistema político e o controle social. Ao mesmo tempo, o modo como esses problemas se resolveram foi modulado por desenvolvimentos teóricos no seio da própria disciplina. Havia, sobretudo, o novo empenho na construção de modelos para abstração e a influente presença de Radcliffe-Brown. Talvez

convenha sublinhar o papel central que coube a Radcliffe-Brown nesse empreendimento intelectual, uma vez que a deserção subsequente de Evans-Pritchard causou alguma confusão. Os fatos, porém, são suficientemente claros. Um exemplo deve ser bastante por agora. Em 1937, escrevendo de seu acampamento entre os Luo do Quênia, Evans-Pritchard contribuiu com uma declaração programática para um simpósio sobre Ciências Sociais. Estabeleceu três estágios no empreendimento antropológico. Em primeiro lugar, a coleta de fatos — e o trabalho de campo era a primeira prioridade. Em segundo lugar vem a comparação. Numa crítica aos malinowskianos, escreveu ele: “O presente hábito dos antropólogos de generalizarem a partir de fatos de uma única e isolada sociedade é contrário aos métodos da lógica indutiva, comprovadamente necessários nas ciências naturais”. O terceiro e último estágio)

será uma comparação de todos os tipos de sociedades, a fim de se descobrirem tendências gerais e relações funcionais que sejam comuns às sociedades humanas como um todo. A Antropologia Social está atualmente no primeiro estágio e prestes a ingressar no segundo²⁸.)

Este era o programa de Radcliffe-Brown, enunciado em termos muito semelhantes. *African Political Systems* deve também ser visto como uma das primeiras tentativas de comparação, classificação e generalização que Radcliffe-Brown advogava.

VII

Entretanto, esses livros também representam um afastamento da posição de Radcliffe-Brown — a diferença de tom, definição e ênfase entre o prefácio de Radcliffe-Brown para *African Political Systems* e a introdução por Evans-Pritchard e Fortes foi alvo de freqüentes comentários. Em poucas palavras, a nova ênfase recaía sobre a linhagem como parte do sistema de relações políticas, em vez de ser simplesmente considerada um modo de organização de relações pessoais, que foi a concepção primordial de Radcliffe-Brown. A expressão “estrutura social” passou a conotar a estrutura de relações entre grupos e, no trabalho de Fortes, entre cargos em lugar de pessoas.)

Na introdução de *African Political Systems*, os organizadores do volume distinguiram dois tipos de organização da comunidade: a estrutura centralizada e piramidal, exemplificada pelos Zulus, Tsuanas e outros, e a “sociedade sem Estado”. Por sua vez, esta última foi subdi-

vidida em dois sistemas distintos: o tipo bando, como o dos Bosquímanos, em que (ao que erradamente acreditavam os organizadores) o sistema político era coincidente com o sistema de parentesco, tal como Radcliffe-Brown havia argumentado a respeito dos aborígenes australianos; e o tipo baseado em linhagens segmentares. Evans-Pritchard e Fortes deram particular ênfase aos sistemas de linhagem segmentar e um dos efeitos de *African Political Systems* foi desviar as atenções dos numerosos sistemas políticos sem organização estatal na África e que não eram organizados em termos de parentesco ou linhagem.

A ênfase nesse trabalho fecundo era distintamente incomum. Evans-Pritchard explicaria mais tarde:

... a tipologia provisória apresentada pelo Professor Fortes e por mim... teve apenas a intenção de ser um conveniente ponto de partida no sentido de uma classificação mais pormenorizada dos tipos de sociedades africanas, em que a ausência ou a presença de formas de grupos de descendência e de instituições estatais foram dois critérios...²⁹

A presença ou ausência de instituições estatais era um critério por demais óbvio, ditado tanto pela filosofia e antropologia clássicas quanto pelas dificuldades da administração colonial. Mas por que seria a presença ou ausência de grupos de descendência selecionada como critério primário para a classificação de sistemas políticos? É difícil acreditar que fosse escolhida hoje com a mesma desenvoltura.

A ênfase sobre os sistemas de linhagem segmentar teve diversas fontes. Em primeiro lugar, Durkheim definira uma vasta classe de sociedades segmentares, que se presumia serem típicas das "sociedades primitivas" e se pensava serem baseadas em divisões de clã e território. A sua análise dos princípios de "solidariedade mecânica" que integravam tais sociedades forneceu um modelo para a percepção de sistemas sociais como os dos Nuer e dos Tallensi.

Em segundo lugar, a antropologia evolucionista clássica (notadamente Morgan e Maine) tinha argumentado que a grande distinção a ser entendida era entre sistemas "primitivos" sem organização estatal, baseados no parentesco, e sistemas estatais, baseados no território. O estágio evolucionário que interveio de permeio entre essas duas condições caracterizava-se por uma combinação dos princípios de parentesco e território — "sangue e solo". Fortes e Evans-Pritchard encamparam simplesmente essa classificação evolucionista e, por assim dizer, colocaram-na do seu lado. Não a apresentaram como uma classificação de sistemas políticos no tempo mas no espaço.

Em terceiro lugar, no estudo de sociedades baseadas em linhagem, a especialização antropológica no estudo de parentesco poderá ser usada como ponte para o terreno inexplorado dos sistemas políticos. Ao mesmo tempo, a antropologia pôde escapar à tendenciosa equação de Radcliffe-Brown do sistema de parentesco e do sistema social.

Mas, finalmente, e talvez o mais importante, houve o acidente que consistiu no fato de Fortes e Evans-Pritchard terem tido a oportunidade de estudar sociedades desse tipo e estarem empenhados em analisar juntos esse material. *African Political Systems* estabeleceu uma classificação geral, mas as implicações do pensamento dos seus organizadores são vistas com maior nitidez em suas análises dos sistemas segmentários baseados em linhagens, e, em particular, em *The Nuer*, a mais importante e influente monografia antropológica do período.

VIII

Quando Evans-Pritchard estudou os Nuers, numa série de visitas relativamente breves ao campo na década de 1930, o seu número totalizava umas 200.000 pessoas espalhadas numa área de 78.000 km² no Sudão Meridional. Os Nuers estavam justamente se recuperando de um brutal programa de "pacificação", o qual incluíra o bombardeio de seus rebanhos e o enforcamento dos seus profetas — e não estavam por isso no melhor dos ânimos para propiciar uma acolhida hospitaleira a visitantes brancos. Nessas circunstâncias nada auspiciosas, Evans-Pritchard descobriu e demonstrou pela primeira vez como um sistema político pode existir sem governantes num estado que ele denominou de "anarquia ordeira", sendo as relações entre grupos territoriais conceptualizadas num idioma de relações lineares e regidas por processos de fissão e fusão.

A monografia abre com um extenso exame do regime de pastoreio dos Nuers e do contexto ecológico em que se situa a sociedade Nuer. Os Nuers praticam tanto a agricultura e a pesca quanto a pastorícia, e todos os aspectos de sua economia mista são necessários à existência; mas, acima de tudo, eles gostam de se considerar um povo pecuarista. Os Nuers atribuem valor supremo ao seu gado, identificando até um homem pessoalmente pelo seu boi de melhor raça. Evans-Pritchard observou que, quando alguém tenta compreender um problema Nuer, a melhor regra é *cherchez la vache*. O gado supre uma vasta gama de necessidades das pessoas, e o Nuer deve ajustar sua vida às necessidades dos seus rebanhos.

O ano está dividido em duas estações distintas: a das chuvas, de maio a outubro, e a de estiagem, de novembro a abril. Os Nuers passam a estação chuvosa nas aldeias do interior e a principal atividade econômica é a agricultura. E passam a estação seca em acampamentos ribeirinhos, pois a água é escassa nas terras altas do interior e as pastagens ficam secas. Nos acampamentos, a pesca, a coleta e a caça suplementam a produção pastoril. Em ambos esses tipos de aldeamento, as pessoas são estreitamente interdependentes e “pode-se falar de uma economia comum dessas comunidades, que são... os menores grupos políticos na Nuerlândia e nos quais são considerados axiomáticos os laços de parentesco, afinidade, grupos etários etc.”³⁰

O problema de ganhar a vida nesse meio ambiente cria várias limitações aos modos Nuers de organização social. As relações sociais devem transcender os limites da aldeia, visto que as pessoas têm que circular livremente entre aldeias e acampamentos; as condições ecológicas só permitirão que as comunidades floresçam e prosperem dentro de certos limites demográficos; a tecnologia rudimentar concentra o simbolismo das relações sociais em meia dúzia de objetos altamente carregados — sobretudo o gado. E assim por diante. Contudo, Evans-Pritchard insistiu em que essas limitações não podiam explicar as relações estruturais entre grupos Nuers. Elas têm que ser entendidas em função de princípios estruturais.

O argumento deslocou-se agora para um outro plano muito diferente, o plano dos “valores sociais”, e que era, disse ele, um outro modo de discorrer sobre “interesses”. O famoso Capítulo 3 de *The Nuer* explorou as noções de espaço e tempo das pessoas, e formou uma ponte entre os capítulos introdutórios sobre gado e ecologia, e a principal seção do livro, que se ocupa das relações territoriais e de linhagens. Foi aí que Evans-Pritchard desenvolveu a sua idéia do que poderia ser chamado de “relatividade social”, indo buscar conceitos tais como “fissão e fusão”, assim como a relatividade de tempo e espaço, às descobertas da Física que estavam então em grande voga.

O Nuer não possui uma noção abstrata de tempo, como algo que passa, que pode ser desperdiçado, medido etc. Percebe o tempo em termos de mudanças físicas ou de relações sociais. “O tempo ecológico”, como Evans-Pritchard lhe chamou, estava relacionado às progressões naturais, como as estações ou as fases do dia. Não estava rigidamente dividido em unidades mas, pelo contrário, um período convertia-se imperceptivelmente num outro. A estação chuvosa, ou estação da vida na aldeia, dava-se o nome de *tot*. Mas os Nuers não dizem “é *tot*, portanto devemos mudar-nos para as aldeias do interior; pelo contrário, eles dizem: Estamos nas aldeias, portanto é *tot*”.

Em contrapartida, o “tempo estrutural” não era uma abstração das relações do homem com o seu meio ambiente mas, antes, um modo de conceptualizar a periodicidade das relações sociais, assim como o desenvolvimento social do indivíduo. As unidades são nascimentos, mor-

tes, casamentos; ou, para as pessoas em contato menos íntimo, eventos tais como a sucessão de conjuntos etários. O tempo estrutural também era um meio de conceber as relações de linhagem. A distância social entre um homem e o seu parente por agnação podia ser concebida, por exemplo, em termos da distância temporal que separava ambos do seu ancestral comum. Se a distância era grande, as suas relações eram distantes; quanto menor fosse o intervalo de tempo, mais íntimas as relações entre eles.

Os Nuers tampouco se interessam em medir a distância objetiva no espaço entre dois lugares. Estão mais preocupados, por um lado, com a distância prática — influenciada por fatores tais como a natureza do terreno interveniente, a existência de grupos hostis no caminho etc. Por outro lado, eles medem a distância social:

Uma aldeia Nuer pode ser equidistante de duas outras aldeias, mas se uma delas pertence a uma diferente tribo pode-se dizer que ela está estruturalmente mais distanciada da primeira do que da segunda³¹.

Ora, como essas noções de tempo e espaço não se baseiam numa medição objetiva, mas dependem predominantemente de relações estruturais, elas variam em função das relações sociais que definem qualquer situação. Evans-Pritchard explicou este ponto mais claramente com referência à noção Nuer de “lar”, *cieng*:

O que quer um Nuer significar quando diz “eu sou um homem de tal-e-tal *cieng*”? *Cieng* significa “lar” mas o seu significado preciso varia com a situação em que a palavra é dita. Se encontrarmos um inglês na Alemanha e lhe perguntarmos onde fica o seu lar, ele poderá responder que é na Inglaterra. Se encontrarmos o mesmo homem em Londres, e lhe fizermos a mesma pergunta, talvez nos diga que o seu lar é no Oxfordshire, ao passo que se o encontrarmos nesse condado, ele indicará-nos o nome da cidade ou aldeia onde vive. Se indagado em sua cidade ou aldeia, ele mencionará uma determinada rua e, se interrogado nessa rua, indicará a casa onde reside. O mesmo acontece com os Nuers. Um Nuer encontrado fora da Nuerlândia diz que o seu lar é *cieng Nath*, a Nuerlândia... Se lhe perguntarmos em sua tribo o que é o seu *cieng*, indicará a sua aldeia ou seção tribal,

de acordo com o contexto. . . Se indagado em sua aldeia, dará o nome do seu povoado, ou indicará a sua casa ou a extremidade da aldeia onde a sua casa está situada. . . As variações no significado da palavra *cieng* não se devem a incoerências de linguagem mas à relatividade dos valores de grupo a que a palavra se refere³².

O propósito básico do argumento foi mostrar que as noções Nuers de tempo e espaço eram função de seus valores sociais e econômicos. Além disso, os referentes sociais dessas noções não eram fixos mas variavam com o contexto social em que eram formulados. Desse modo, a análise dessas noções serviu de ligação entre a anterior análise ecológica e econômica, e a análise política que viria a seguir. Em primeiro lugar, as condições econômicas e físicas cercaram as espécies de respostas políticas e organizacionais que eram possíveis. Em segundo lugar, os valores Nuers estabeleceram uma conexão entre relações de tempo e espaço e as relações estruturais entre grupos. Com efeito, o restante do livro dedicou-se primordialmente a demonstrar o modo como as relações de grupo eram conceituadas em termos territoriais e espaciais, e em termos de relações de linhagens, baseadas numa genealogia que se alonga passado adentro.

As relações políticas na Nuerlândia são basicamente relações territoriais. A tribo é a maior comunidade política, dentro da qual o homicídio deve ser solucionado mediante o pagamento de uma pensão de sangue e não por atos de vingança. O território tribal é dividido em unidades locais, as quais são por sua vez divididas e subdivididas. Em cada nível descendente de segmentação, o grupo é mais coeso e tende mais facilmente a cooperar e a resolver amigavelmente suas disputas. Os segmentos só operam em oposição a outros segmentos análogos. Se um homem numa aldeia matou um homem de outra aldeia, as duas aldeias se mobilizam para liquidar a dívida. Se um homem numa dessas aldeias matou um homem num outro distrito, as duas aldeias uniram-se às demais do seu distrito contra as aldeias do outro distrito. Evans-Pritchard deu o nome de "fissão e fusão" a esses processos de divisão e coalizão. Escreveu ele: "Fissão e fusão em grupos políticos são dois aspectos do mesmo princípio segmentário, e a tribo Nuer e suas divisões devem ser entendidas como um equilíbrio entre essas duas tendências contraditórias, embora complementares"³³. Alternativamente, a estrutura poderá ser entendida como um equilíbrio de poder em todos os níveis de organização.)

A estrutura expressava-se mais plenamente na *vendetta*. Enquanto que as rixas eram rapidamente solucionadas entre vizinhos na comunidade da aldeia, que não podiam dar-se ao luxo de desencadear um

ciclo de vinganças e revides no pequeno grupo cooperativo, as mesmas rixas redundavam em confrontações violentas quando envolviam membros de seções mais distantes da tribo. Mas qualquer conflito dentro da tribo podia ser solucionado por mediação e o pagamento da pensão de sangue. Essa mediação efetuava-se usualmente através dos bons ofícios do "chefe pele-de-leopardo", um membro de um grupo hereditário de mediadores, respeitados mas, de fato, destituídos de qualquer poder. Em termos que recordam a análise de Radcliffe-Brown de oposição e conjugação, Evans-Pritchard explicou:

Uma contenda reveste-se de pouco significado, a menos que existam relações sociais de alguma espécie que possam ser rompidas e reatadas, e, ao mesmo tempo, essas relações necessitem de uma solução final para que não haja um rompimento total. A função da contenda, encarada por este prisma, consiste, portanto, em manter o equilíbrio estrutural entre segmentos tribais opostos, os quais, não obstante, estão politicamente fundidos em relação a unidades maiores³⁴.

Essas relações territoriais e políticas foram conceptualizadas em termos do idioma das linhagens. Cada tribo tinha um clã dominante e o clã segmentava-se em unidades patrilineares menores — linhagens máximas, menores e mínimas. Cada indivíduo no clã se arroga descendência patrilinear do ancestral fundador, A. Dois dos filhos (talvez) de A, digamos, B e C, seriam os ancestrais fundadores de linhagens máximas. Cada linhagem máxima segmentar-se-ia, por seu turno, em linhagens menores e estas em linhagens mínimas, com referência a um determinado ancestral principal, num nível apropriado da genealogia. Em alguns contextos, todos os membros do clã se identificariam como A's, em contraste com os membros de um outro clã. Em outros contextos, os membros de linhagens menores, D e E, poder-se-iam unir como B's contra os membros das linhagens menores F e G, que eram C's. E assim por diante, criando um padrão de fissão e fusão mas que é mapeado em termos de linhagem, não em termos territoriais.

Esse quadro de referência de linhagens funcionava mais a um nível de valores do que de nua e crua demografia. Os membros de uma aldeia podiam pertencer a vários grupos de descendência, e os membros do segmento de linhagem mínima do clã dominante podiam estar disseminados, talvez constituindo apenas uma minoria dos habitantes de determinada aldeia. Entretanto, quando discutem suas relações com pessoas de fora, os aldeões identificam-se com a linhagem mínima do clã do-

minante e usam a genealogia do clã para expressar essas relações. Cada nível de formação de linhagem corresponde a um nível de agrupamento territorial, desde o clã, que forneceu a identidade da tribo, até à linhagem mínima, com uma profundidade de apenas três a cinco gerações, a qual fornece o núcleo da unidade da aldeia.

Conforme Evans-Pritchard mostrou, o sistema de linhagem funciona em termos de tempo genealógico, e o sistema territorial em termos de espaço estrutural. Mas o quadro de referência da linhagem proporciona um modo de falar sobre o sistema territorial:

O sistema de linhagens do clã dominante é um esqueleto conceptual sobre o qual as comunidades locais se constroem e convertem numa organização de partes interligadas, ou, como preferimos dizer, um sistema de valores ligando entre si os segmentos tribais e fornecendo o idioma em que suas relações podem ser expressas e dirigidas³⁵.

Destarte, os valores da relação agnática emprestam coesão ao sistema. "Na ausência de um chefe ou rei, que poderia simbolizar uma tribo, a sua unidade expressa-se no idioma da linhagem e da filiação ao clã."³⁶ Como o sistema de linhagem é, deste modo, uma função do sistema territorial, "as linhagens são, em número e posição estrutural, estritamente limitadas e controladas pelo sistema de segmentação territorial"³⁷. Além disso, é freqüentemente necessário manipular as genealogias a fim de ajustá-las às realidades políticas; e, portanto, a "estrutura da linhagem é desvirtuada para adquirir a forma da estrutura política"³⁸.

IX

A originalidade e elegância de *The Nuer* são indiscutíveis e ainda constitui o exemplo supremo, em Antropologia Social, da abstração bem sucedida na análise de uma única sociedade. É claro, o livro não surgiu do nada. Evans-Pritchard adotou o ponto de vista de Durkheim e Radcliffe-Brown sobre o caráter das sociedades segmentárias, baseado

na solidariedade mecânica; e, tal como eles, procurou a ordem no domínio dos valores compartilhados — a "consciência coletiva" de Durkheim. A percepção da relatividade dos agrupamentos sociais, e o modo como surgem em oposição a outros grupos semelhantes, e também o contraste entre as divisões internas e a unidade externa dos grupos sociais, tudo isso foram temas importantes na obra de Radcliffe-Brown. A noção de oposição segmentária era corrente, e Bateson utilizara-a de um modo sumamente criativo em *Naven*. Com efeito, a natureza bem fundamentada dessas noções pode ser ajuizada pelo fato de, em 1929, um antropólogo amador, F. J. Richards, poder escrever para *Man*, comentando a respeito das sugestões de Radcliffe-Brown para a classificação de diferentes espécies de conjuntos etários:

A distinção entre "grupo" e "seção" não é um mero jogo de palavras; estas representam respectivamente dois processos fundamentalmente distintos, "fusão" e "fissão", por meio dos quais a sociedade é "organizada"; e o uso vago desses e outros termos afins obscurece a verdadeira natureza de qualquer estrutura social³⁹.

Mas *The Nuer* desenvolveu com êxito, não obstante, um modelo completo que era original, em seu todo, ainda que suas partes sejam inspiradas em idéias correntes da Antropologia. A sua originalidade reside, em parte, na natureza convincente do modelo, e seu poder analítico, para o material Nuer. Também exemplificou o novo ponto de vista que iria caracterizar os trabalhos congêneres, *African Political Systems* e os livros e artigos subsequentes de Evans-Pritchard e Fortes. Esses trabalhos desenvolveram uma concepção política da estrutura social, analisando as relações sociais desde a perspectiva do conjunto de relações públicas intergrupos. Ao mesmo tempo, distinguiram esse domínio de relações políticas, públicas, baseadas na linhagem, do domínio das relações pessoais, domésticas, limitadas ao parentesco. Assim fazendo, eles libertaram a antropologia do modelo interpessoal de relações de linhagem.

Como era de se esperar, *The Nuer* foi alvo de consideráveis críticas por parte dos malinowskianos e uma tendência subjacente de criticismo vazado nos mesmos moldes continuou presente durante os anos de sua maior influência. A crítica baseava-se em dois pontos principais de ataque. Um deles dizia que o trabalho de campo era inadequado — o que, dadas as circunstâncias, seria muito compreensível — e que, portanto, Evans-Pritchard não sabia realmente o que estava acontecendo *in loco*. Isso levou-o a desenvolver uma análise abstrata, altamente idea-

lizada, que não dava margem às maquinações do homem interesseiro e calculista.

Esse argumento não é válido. Evans-Pritchard tinha realizado um trabalho de campo de vários anos no Sudão e entre os Luo do Quênia, que são aparentados aos Nuers, antes de empreender o estudo dos Nuers. Por conseguinte, era um observador experimentado, além de ser excepcionalmente competente, trabalhando numa região que lhe era familiar e dispondo de conhecimentos pessoais sobre culturas afins. Além disso, a natureza muito árdua de seu trabalho pode tê-lo forçado a aprofundar a vida Nuer a um nível mais profundo do que é comum os antropólogos sondarem. Como disse o próprio Evans-Pritchard, muitos anos depois, “eu era um *ger*, aquilo a que eles chamam um *rul*, um residente estrangeiro temporário, entre eles por apenas um ano, mas foi um ano de relacionamento muito intenso, e a qualidade das relações importa muitíssimo mais do que a sua duração”⁴⁰.

Os outros livros e ensaios de Evans-Pritchard sobre os Nuers contêm um tal repertório de detalhes etnográficos que fica claro ter sido por escolha deliberada e não por necessidade que *The Nuer* foi escrito num elevado plano de abstração. [A monografia deve ser entendida no contexto de um esforço consciente para desenvolver a abstração estrutural em monografias etnográficas.] Fortes enunciou o programa na Introdução a *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*. Pôs em contraste a descrição de “culturas totais” à la Junod e dos pré-funcionalistas com as descrições de determinadas instituições — como a bruxaria ou *kula* — à maneira malinowskiana. Ambas essas abordagens são postas então em contraste com o novo gênero de estudo de subsistemas sociais, que as monografias sobre os Nuers e os Tallensi exemplificavam. Estas tinham a vantagem de que “todos os estudos de estrutura social, ou organizações políticas, ou estrutura econômica, uma vez que estão interessados nos fatores de integração social, envolvem necessariamente atributos da sociedade total”⁴¹.

A outra reação crítica, relacionada com a primeira, tem um tom algo magoado. É como se tivesse sido de algum modo ludibriada. Evans-Pritchard iniciou *The Nuer* com uma boa e clara descrição ecológica; em seu livro seguinte, lidou com pessoas reais em interação multifacetada e de baixo nível. Por que esses fatos concretos não foram usados em *The Nuer*? Por que varrê-los para debaixo do belo mas distrativo tapete estrutural? Tais críticas estavam longe de atingir o alvo. *The Nuer* era um exercício de abstração da estrutura social. É possível abstrair em vários planos e Evans-Pritchard escolheu o nível durkheimiano do consciente coletivo. Além disso, o modelo por ele desenvolvido equiparava-se aos dos próprios Nuers. Não tinha fundamento a queixa de que o modelo de Evans-Pritchard deixa de fora a variação individual. Ele estava interessado em valores, argumentando que as relações políticas “são melhor enunciadas como tendências para ajustar-se a certos

valores em certas situações, e o valor é determinado pelas relações estruturais das pessoas que compõem a situação”⁴². Pode-se argumentar sobre se, de fato, as relações políticas serão melhor enunciadas desse modo; mas é uma forma legítima de abordar o tema e não se poderá negar os esclarecimentos que proporcionou nas mãos de Evans-Pritchard.

X

Apesar das perturbações causadas pela guerra, a década de 1940 foi notável para a Antropologia Social britânica. Começou com a publicação de *African Political Systems*, que estabeleceu — em conjunto com as monografias sobre os Nuers, Anuaks e Tallensi — a perspectiva política sobre estrutura social. Terminou com o simpósio *African Systems of Kinship and Marriage*, publicado em 1950, o qual, somado a *The Web of Kinship among the Tallensi* (1949) e *Kinship and Marriage among the Nuer* (1951), marcou um decidido avanço no estudo dos sistemas de parentesco. O desenvolvimento posterior dependeu desse progresso antecedente.

Meyer Fortes foi a mais importante figura no desenvolvimento da teoria de parentesco nessa década, a seguir ao próprio Radcliffe-Brown. Atribuiu a Radcliffe-Brown o desenvolvimento da “idéia do sistema sincrônico de relações de parentesco, focalizado no Ego como centro de um arranjo de parentes agrupados linear e colateralmente por categorias reconhecidas de relações expressas na terminologia”⁴³; por outras palavras, Radcliffe-Brown foi o primeiro a ver os sistemas de parentesco como estruturas funcionais. Mas, como sublinhou Fortes, Radcliffe-Brown e seus discípulos americanos eram propensos a considerar o sistema de parentesco equivalente à estrutura social em sociedades tribais. Isso era atribuir uma excessiva ênfase ao papel do parentesco até em sociedades como as dos aborígenes australianos. Além disso, Radcliffe-Brown — à semelhança de Malinowski — era por demais experiente para supor que as relações de parentesco derivavam do núcleo central de relações de família. Ambos os autores atribuíram também grande ênfase às relações interpessoais de parentesco. Na obra deles, escreveu Fortes, “o sistema de parentesco é visto como uma rede bilateral de reconhecidas relações diádicas que irradiam de dentro para fora a partir da família elementar”⁴⁴.

O fator ausente nesses escritos era o peso externo das disposições legais e políticas, as quais, em conjunto com as pressões domésticas geradas no seio do grupo familiar, modelavam o sistema de parentesco. Escreveu Fortes mais tarde:

É minha convicção que o mais importante avanço registrado na teoria do parentesco, depois de Radcliffe-Brown, mas como decorrência direta de sua obra, foi a separação analítica operada entre o domínio político-jurídico e o domínio familiar, ou doméstico, dentro do universo social total do que foi canhestamente designado por sistemas sociais baseados no parentesco⁴⁵.

Os livros de Evans-Pritchard sobre os Nuer e os livros de Fortes sobre os Tallensi demonstraram esse contexto dual dos grupos de parentesco — familiar e político. O argumento recebeu forma concreta na divisão dos estudos da estrutura social Nuer e Tallensi em dois volumes. Em cada caso, o primeiro volume trata das relações de clã e linhagem, o segundo das relações interpessoais de parentesco.

Assim, a década de 1940 iniciou-se com *The Nuer* e a demonstração do significado político das linhagens. E terminou com *The Web of Kinship among the Tallensi* e a análise da interação entre influências externas e internas sobre as relações de parentesco. A obra de Fortes e Evans-Pritchard derivou reconhecidamente de Radcliffe-Brown, mas representou apenas um dos possíveis desenvolvimentos de suas teorias. De fato, Radcliffe-Brown nunca apreendeu inteiramente as suas implicações. Em sua extensa introdução a *African Systems of Kinship and Marriage* (1950), ele ainda tratou os grupos de descendência e outras corporações de parentesco desde o ponto de vista interno, principalmente. Mas outros contemporâneos foram em sua maior parte convertidos. Um notável exemplo foi Audrey Richards, uma das mais íntimas colaboradoras de Malinowski, que em sua colaboração para *African Systems of Kinship and Marriage* demonstrou a interação das influências familiares e político-jurídicas sobre os sistemas matrilineares centro-africanos, no que constitui um dos mais requintados exemplos da nova abordagem.

Finalmente, é importante assinalar que esse movimento foi facilitado pelo uso de uma noção mais refinada de estrutura. Evans-Pritchard e Fortes aceitaram a lógica de Bateson e transcenderam o realismo simplista de Radcliffe-Brown. Escreveu Fortes em 1949:

Quando descrevemos a estrutura, já estamos lidando com princípios gerais muito distantes do complexo emaranhado de comportamento, sentimentos, crenças etc., que constituem o tecido da vida social concreta. Nós estamos, por assim dizer, no domínio da gramática e da sintaxe, não no da palavra falada. Só discernimos a estrutura na "realidade concreta" dos eventos so-

ciais em virtude de termos estabelecido primeiro a estrutura por abstração da "realidade concreta"⁴⁶.

Foi necessário realizar tal nível de abstração — escapar ao limitado enfoque das relações interpessoais — a fim de se proceder ao gênero de distinção de que dependia a obra deles, entre domínios externo e interno, entre relações intergrupos e intragrupos, entre política e parentesco.

XI

O movimento da Antropologia Social britânica nas décadas de 1930 e 1940 pode ser descrito segundo várias dimensões. Houve a transição da hegemonia de Malinowski e da London School of Economics para a de Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard e Fortes em Oxford. A Oceania, com suas microculturas limitadas e aparentemente simples, foi substituída como principal área de trabalho de campo pela África, com suas grandes sociedades disseminadas e, com frequência, altamente diferenciadas. Também nesse período os antropólogos adotaram primeiro e depois abandonaram o funcionalismo concreto, baseado na instituição, de Malinowski; experimentaram vários modos de abstração: e, finalmente, adotaram uma posição sociológica, estruturalista. Deu-se, enfim, uma mudança de interesses tópicos da família, magia e modos de assegurar a existência para os sistemas políticos e de parentesco — dos interesses não só de Malinowski mas também de Frazer e Westermarck, para os interesses diferentes de Morgan, Maine, Rivers e Radcliffe-Brown. Esses vários movimentos estavam ligados entre si em um nível, como deve ter ficado claro ao leitor nesta altura.

Todo o período pode ser melhor acompanhado através de suas monografias centrais. Estas não só refletiram os pontos de vista e as preocupações correntes mas também atuaram como experimentos em termos de compreensão e explicação. As monografias mais bem sucedidas tornaram-se modelos a imitar. Durante grande parte da década de 1950, os antropólogos sociais britânicos da geração pós-guerra contentaram-se em repetir os experimentos que Evans-Pritchard conduzira a bom termo em *Witchcraft, Oracles and Magic*, e *The Nuer*.

Entretanto, a tradição malinowskiana manteve-se viva e as contradições na nova abordagem estrutural, bem como as suas limitações, cedo

levaram os mais aventureiros a explorar outros caminhos através da selva, percorrendo pistas ao longo das quais alguns até encontraram, para sua grande surpresa, um fiel discípulo de Malinowski, que ainda lograva subsistir no sertão, derrubando e queimando.

Se adotarmos a perspectiva mais ampla, a característica realmente notável desse período foi, simplesmente, a energia criadora demonstrada por um grupo de apenas duas dúzias de pesquisadores, em menos de duas décadas. A proeza da Antropologia Social britânica, nos anos entre as guerras, justifica a sua comparação com a escola de *L'Année Sociologique* em seu apogeu.

NOTAS

1. Hortense Powdermaker, *Stranger and Friend*, Londres, 1966, pp. 42-43.
2. *Op. cit.*, p. 36.
3. Memória de M. Fortes de Nadel, em S. F. Nadel, *The Theory of Social Structure*, Londres, 1957.
4. Hortense Powdermaker, "Further Reflections on Lesu and Malinowski's Diary", *Oceania*, 1970, p. 347.
5. R. Firth, "History of Modern Social Anthropology", rascunho preliminar, apresentado numa conferência sobre a História da Antropologia, realizada em Nova Iorque, 1962. Mimeografado, p. 11. Estou grato ao Professor Firth pela autorização para citar extratos desse estudo.
6. G. Bateson, *Naven*, Cambridge, 1936; 2ª edição, Stanford, 1958, p. ix.
7. *Op. cit.*, p. 27.
8. *Op. cit.*, p. 1.
9. *Op. cit.*, 2ª edição, p. 281.
10. *Op. cit.*, pp. 262 e 281.
11. *Op. cit.*, pp. 278-9.
12. E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, 1937, p. 4.
13. R. F. Fortune, *Sorcerers of Dobu*, Londres, 1932, p. 150.
14. *Op. cit.*, p. 135.
15. E. E. Evans-Pritchard, *Social Anthropology*, Londres, 1951, pp. 99-100.
16. E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic*, p. 106.
17. *Op. cit.*, p. 73.

18. *Op. cit.*, p. 114.
19. *Op. cit.*, p. 270.
20. *Op. cit.*, p. 387.
21. *Op. cit.*, p. 405.
22. *Op. cit.*, p. 544.
23. *Op. cit.*, p. 337.
24. *Op. cit.*, pp. 540-41.
25. *Op. cit.*, pp. 2-3.
26. *Op. cit.*, p. 439.
27. E. E. Evans-Pritchard, *Social Anthropology*, p. 96.
28. E. E. Evans-Pritchard, "Anthropology and the Social Sciences", *Further Papers on the Social Sciences*, J. E. Dugdale (org.), Londres, 1937, pp. 72-3.
29. E. E. Evans-Pritchard, Prefácio de *Tribes without Rulers*, John Middleton e David Tait (orgs.), Londres, 1958, pp. x-xi.
30. E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer*, Oxford, 1940, p. 85.
31. *Op. cit.*, p. 110.
32. *Op. cit.*, p. 136.
33. *Op. cit.*, p. 148.
34. *Op. cit.*, p. 159.
35. *Op. cit.*, p. 212.
36. *Op. cit.*, p. 236.
37. *Op. cit.*, p. 248.
38. *Op. cit.*, p. 241.
39. *Man*, 1929, pp. 42-3.
40. E. E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, Oxford, 1956, p. ix.
41. M. Fortes, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, Oxford, 1945, p. viii.
42. E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer*, p. 137.
43. M. Fortes, *Kinship and the Social Order*, Londres, 1969, p. 28.
44. *Op. cit.*, p. 49.
45. *Op. cit.*, p. 72.
46. F. Fortes, "Time and Social Structure: an Ashanti Case-Study", *Social Structure: Studies Presented to A. R. Radcliffe-Brown*, M. Fortes (org.), Oxford, 1949, p. 56.

IV. Antropologia e colonialismo

Na ante-sala do ex-Presidente Kwame Nkrumah costumava estar pendurado um quadro. Era enorme e a principal figura retratada era o próprio Nkrumah, lutando e debatendo-se bravamente com os derradeiros grilhões do colonialismo. Os grilhões vão cedendo, quebram-se, há trovões e relâmpagos no ar, toda a terra treme. A um canto da tela vêem-se fugindo três pequenas e pálidas figuras de homens brancos. Um deles é o capitalista, e leva uma carteira. Um outro é o padre ou missionário, que leva a Bíblia. O terceiro, uma figura menor, carrega um livro intitulado *African Political Systems*: é o antropólogo...¹

“Seqüelas do colonialismo”, diz-se algumas vezes a propósito de nossas investigações. As duas coisas estão certamente ligadas mas nada seria mais errôneo do que ver a antropologia como um retorno à mentalidade colonial, uma ideologia despudorada que oferece ao colonialismo uma oportunidade de sobrevivência.

Aquilo a que chamamos Renascença foi um verdadeiro nascimento para o colonialismo e a antropologia. Entre os dois, defrontando-se mutuamente desde o tempo de sua origem comum, trava-se há quatro séculos um diálogo equívoco. Se o colonialismo não existisse, a elaboração da antropologia teria sido menos retardada; mas também a antropologia tivesse sido talvez levada a implicar toda a humanidade em cada um de seus estudos de casos particulares. A nossa ciência atingiu a maturidade no dia em que o homem ocidental começou a perceber que jamais se entenderia a si mesmo enquanto houvesse um único povo ou raça na superfície da Terra que ele tratasse como um objeto. Só então a antropologia poderia apresentar-se em suas verdadeiras cores: como um empreendimento que revê e censura acerbamente a Renascença, a fim de levar o humanismo a toda a humanidade.

Lévi-Strauss²

Desde os seus primeiros dias, a Antropologia britânica sempre gostou de se apresentar como uma ciência que poderia ser útil na administração colonial. As razões são óbvias. Os governos e interesses colo-

niais ofereciam as melhores perspectivas de apoio financeiro, sobretudo nas décadas anteriores ao reconhecimento da disciplina pelas universidades. Ao mesmo tempo, no apogeu do entusiasmo imperial, o pensamento de sua possível utilidade deve ter animado alguns daqueles que se dedicavam a esse estudo esotérico e marginal na Grã-Bretanha. Já em 1856 um autor escrevia na revista da Sociedade Etnológica de Londres, com mais otimismo do que os fatos justificavam:

Reconhece-se hoje, de um modo geral, que a etnologia tem os mais fortes motivos para chamar a nossa atenção, não só porque tende a satisfazer a curiosidade dos que gostam de observar as obras da Natureza mas também por ser de grande importância prática, especialmente neste país, cujas numerosas colônias e extensas atividades comerciais o colocam em contato com tamanha variedade de espécies humanas, diferentes umas das outras em suas qualidades físicas e morais, e todas diferentes de nós³.

Essa disposição para se alistar na causa colonial foi também muito comum no começo do século XX, embora não fosse universal, em absoluto. Talvez Haddon tenha representado o vigoroso antropólogo colonial, em sua expressão mais simples. Ele viajou para a Colúmbia Britânica em 1909, a fim de realizar pesquisas sobre a cultura índia. Enquanto aí estava, a polícia lançou um ataque contra os trabalhadores chineses dissidentes, e Haddon viu-se pressionado para prestar serviço com outros visitantes brancos. Eximiui-se de participar no ataque, pretextando miopia, mas apresentou-se como voluntário para montar guarda aos 66 prisioneiros que tinham sido feitos. Numa carta para a família escreveu:

Não foi exatamente para isso que vim até aqui... em lugar de Etnologia Índia, tive uma lição prática de Sociologia... Mas estou aproveitando bem o tempo, cheio de novas experiências, algumas das quais serão úteis para ensinar e outras para bater papo⁴.

É impossível imaginar alguém como Frazer participando tão ativamente. Na verdade, Frazer representou a posição contrária, o sábio

em sua torre de marfim, inclusive relutante em especificar os possíveis usos de seus estudos. Em seu discurso de posse em Liverpool, em 1908, advertiu o público que o ouvia:

Mas se desejam destroçar a contextura social, não devem esperar que o vosso professor de Antropologia Social os ajude e seja vosso cúmplice nessa tarefa. Ele não é vidente para discernir, nem profeta para anunciar a vinda do Messias à Terra; não é charlatão com um remédio eficaz para todos os males nem cavaleiro da Cruz Vermelha para liderar uma cruzada contra a miséria e a fome, contra a doença e a morte, contra todos os horrendos espectos que flagelam a pobre humanidade. Compete a outros com mais alta fama e natureza mais nobre do que a sua tocar à carga e conduzi-los nessa Guerra Santa. Ele é apenas um estudioso, um estudioso do passado, que talvez possa contar-lhes um pouco, muito pouco, do que foi, mas não pode nem se atreve a dizer-lhes o que deveria ter sido...⁵

Seria certamente muito difícil especificar que usos práticos a Antropologia dos difusionistas e evolucionistas — os “estudiosos do passado” de Frazer — poderia ter tido para os governos coloniais.

Os antropólogos, entretanto, apontaram os usos possíveis de sua disciplina como um meio de obterem reconhecimento. Os diplomas de Oxford, Cambridge e Londres eram justificados, em parte, como uma forma de fornecer treinamento para funcionários coloniais. O Royal Anthropological Institute também destacou os usos da disciplina em suas repetidas tentativas de angariação de fundos para cargos de ensino e pesquisa antropológica, por vezes trabalhando em colaboração com a Folklore Society e a British Association. No nível mais simples, é claro, a tese era defensável. Qualquer pessoa em atividade nas colônias estaria melhor preparada se conhecesse alguma coisa a respeito dos povos com que iria lidar. Mas era difícil convencer o governo britânico de que os antropólogos tinham algo de muito específico a oferecer.

Em 1909, uma delegação de administradores coloniais, membros do Parlamento e professores, procurou Lorde Asquith, então Primeiro-Ministro, solicitando-lhe a concessão de uma verba de apenas £500 anuais para a instalação de um centro de ensino de Antropologia em benefício dos funcionários e comerciantes em atividade nas colônias. Enfatizaram o valor comercial dos conhecimentos antropológicos e tentaram até persuadir Asquith de que tal instituto de ensino significaria, a longo prazo, uma substancial economia:

A necessidade [desse instituto] pode ser ilustrada pelo caso de um funcionário sem treinamento antropológico, cuja ação acarretou um mal-entendido de parte de uma tribo fronteiriça. Seguiu-se uma expedição militar, cujo custo foi provavelmente dez vezes superior ao que o Instituto requeriria nos próximos cem anos.

Mas, na passagem seguinte, eles expuseram inadvertidamente a irrelevância de algumas de suas preocupações:

O Professor Ridgeway passou a tratar da necessidade de antropometria, um importante ramo da ciência, cujas reivindicações ele defendeu. As medições e outros detalhes das características físicas deveriam ser tomados em todas as escolas.

Lorde Asquith: — Isso custaria uma fortuna.

Sir Harry Johnston apresentou um outro argumento: “Como raça, nós somos muito esnobes e se fosse feita a concessão autorizando o instituto a intitular-se ‘Régio’ por graciosa permissão do Rei, a antropologia certamente receberia um enorme impulso”⁶. Sem resultado. O Instituto Antropológico recebeu o título de “Régio” em 1907 mas nenhum novo instituto de ensino foi fundado... nem mesmo estabelecido com tão pomposo título.

Sir Herbert Risley bem poderia gastar seu latim um dia inteiro, como fez em Winchester em 1910, explicando aos rapazes que deveriam estudar Antropologia antes de partirem para a Índia, mas isso nunca lhes foi exigido. A demanda de instrução antropológica nunca foi grande e nunca veio a consolidar-se fora do império africano. Tampouco os antropólogos conseguiram obter dinheiro e reconhecimento durante muitos anos.

Mesmo durante a guerra, continuaram promovendo essa estranha aliança de administradores opiniosos e cientistas relativamente obscuros. Hoje, as suas iniciativas parecem um tanto divertidas, quando não eram um pouco sinistras. Numa das intermináveis reuniões de *Sir Richard Temple*, desta vez de uma comissão sob a égide da British Association, em 1914, o Coronel *Sir Matthew Nathan*, representando a African Society, contribuiu com esta avaliação:

A aplicação do estudo difere alguma coisa na África Oriental e Ocidental, em comparação com a África do Sul. No primeiro caso, queremos saber tudo a respeito do nativo a fim de desenvolver a sua capacidade ao máximo e aumentar gradualmente essa capacidade, de modo que, no futuro, nos auxiliem na administração do governo e nos negócios do seu próprio país.

Na África do Sul, queremos que o estudo de Antropologia nos assista na solução dos onipresentes problemas nativos. Sempre achei, e penso ter dito algumas vezes, que quanto mais encarmos o nativo da África do Sul como um problema científico, menos sentiremos que ele representa um perigo social. Com as nações ocorre o mesmo que com os indivíduos: *tout savoir, tout pardonner*⁷.

Essa análise parece ter impressionado Temple, porque, quando em 1921 lançou mais um de seus inúmeros apelos em prol de uma escola de Antropologia Aplicada, fê-lo sob o título de “*Tout Savoir, Tout Pardonner*”... acrescentando à guisa de conclusão: “*Tout Gagner*”⁸. Mas poucos antropólogos estavam particularmente interessados nesse aspecto das coisas, exceto como um recurso para vender sua mercadoria. De um modo característico, o comentário de Seligman sobre uma dessas conferências de Temple foi que a função mais útil de uma Repartição Central de Antropologia Imperial poderia ser a publicação de relatórios; e acrescentou: “Conheço pelo menos três trabalhos de primeira categoria, dois africanos e um do Pacífico, que estão guardados porque nenhum editor os aceitará sem um subsídio substancial”⁹.

II

Se o governo e o público britânicos não se deixaram facilmente impressionar pelos possíveis usos da Antropologia, os governos coloniais tampouco se mostraram sensibilizados. No Oriente, a tradição era que os administradores beneficiassem do estudo de línguas e sistemas jurídicos das complexas sociedades por eles administradas, mas a pesquisa sociológica nunca foi encorajada. Na Índia, por exemplo, a “etnologia” parece nunca ter significado mais do que o desenvolvimento do

censo para incluir alguns dados sociais e culturais, assim como, em grau limitado, o estudo de povos "tribais". Quanto ao resto, a antropologia foi principalmente usada no império africano, embora em 1920 a administração australiana na Papuásia nomeasse um antropólogo do governo.

A folha de serviços na África não é muito impressionante, pelo menos até à década de 30. Antropólogos do governo foram nomeados em 1908 na Nigéria Meridional, após dificuldades com a administração local, mas os seus contratos não foram renovados. Em 1920, o governo da Costa do Ouro nomeou Rattray, um funcionário administrativo, para o recém-criado posto de antropólogo governamental; uma das nomeações realmente inspiradas da época. No ano seguinte, o governo nigeriano decidiu que o censo devia conter substanciais informações etnológicas — segundo o modelo, ao que parece, do censo indiano. Por essa razão, Meek, um outro administrador colonial com alguma formação antropológica, foi nomeado Comissário do Censo na Província Setentrional. Em 1927, ele e Talbot foram enviados à Nigéria Meridional a fim de realizar investigações em consequência do colapso da administração local nessa área. Contudo, tratava-se principalmente de nomeações *ad hoc*; e o papel do antropólogo governamental não estava institucionalizado a qualquer nível na África Ocidental.

Na África Oriental, Seligman tinha sido contratado para realizar pesquisas antropológicas em nome do governo do Sudão, missão que ele transferiu mais tarde para Evans-Pritchard. Nenhum uso foi feito da *expertise* de ambos. Recorda Evans-Pritchard:

O Professor Seligman disse-me certa vez que, durante todos os anos que trabalhou no Sudão ou sobre problemas sudaneses, nem uma vez foi solicitado o seu parecer e na única oportunidade em que se prontificou a dá-lo, a respeito dos fazedores de chuva dos Montes Nuba, não foi ouvido. Durante os quinze anos em que trabalhei em problemas sociológicos na mesma região, nem uma só vez me foi solicitada a opinião sobre quaisquer questões¹⁰.

Em outras regiões da África Oriental, somente o governo do Tanganica criou um posto de sociólogo do governo.

Na África Meridional, Schapera trabalhou durante muitos anos em estreita colaboração com o governo da Bechuanalândia, e na União Sul-Africana o governo criou uma seção etnológica do Departamento de Assuntos Indígenas em 1925. O trabalho desse órgão — muito ampliado subsequente — nunca foi além da rotina de realização de censos

etnológicos, pareceres sobre as pretensões de vários candidatos a chefias tribais e, mais recentemente, a criação de formas pseudotradicionais de administração tribal. Os antropólogos do governo sul-africano foram virtualmente imunes aos principais progressos da Antropologia Social e não dispõem de qualquer teoria sociológica que possa apoiar o governo sul-africano no perverso trabalho de subordinação e exploração. Grande parte do seu trabalho era executado rotineiramente por funcionários distritais nas colônias britânicas, os quais — se conscienciosos — lançavam apontamentos etnológicos nos livros de registros de seus distritos.

Portanto, até meados da década de 1930, pouco havia que se pudesse chamar uma antropologia oficial no Império Britânico e Domínios. Tomando o Império como um todo, não é exagerado dizer que, por essa época, a contribuição antropológica direta para a administração era insignificante.

Por outro lado, havia um efeito indireto através do treinamento dos funcionários coloniais em Antropologia. Os governos coloniais não se opunham a que os seus funcionários tivessem algumas noções da matéria. Como observou o Governador da Costa do Ouro, "para que a antropologia seja comprovadamente de algum benefício prático para a administração, ela deve ser empreendida por funcionários que demonstrem entusiasmo pelo estudo da matéria e a encarem mais como uma ocupação agradável do que como um dever do cargo"¹¹.

Relativamente poucos funcionários poderiam ter adquirido mais do que um verniz superficial acerca da matéria, mesmo depois do divisor de águas em política colonial que a década de 1930 representou. O seu treino era breve e a ênfase recaía sobre o Direito e técnicas práticas como contabilidade, levantamentos topográficos etc. As línguas eram incentivadas mas poucos as dominavam, e a Antropologia era apenas uma das opções que competiam para atrair as atenções dos formandos. Além disso, a Antropologia que estava sendo ensinada nessa época em Oxford, Cambridge e no University College de Londres era em grande parte equivocada e mal orientada — não só de acordo com os padrões modernos mas também pelos padrões da época na London School of Economics e nos Estados Unidos. Estava cheia de pressupostos difusionistas e evolucionistas, e as doses de antropologia física, ainda de orientação racialista, de tecnologia e absurdas teorias de religião ainda a tornavam mais confusa.

Alguns administradores tiraram certo proveito de seu treinamento, mas um levantamento das pesquisas antropológicas realizadas por administradores coloniais perde com folga numa comparação com as dos missionários. As revistas que alguns governos coloniais publicavam continham pouca matéria antropológica, embora mais etno-história e anedotas curiosas. Elas revelam como os administradores mais estudiosos eram mais atraídos para o estudo da flora e fauna de seus territórios, uma fuga, sem dúvida, de seus cansativos contatos com os habitantes humanos.

A política colonial britânica na África começou a mudar na década de 1930. Foi decidido “desenvolver” as colônias econômica e administrativamente, e as até então negligenciadas colônias africanas foram estimuladas a empenhar-se num planejamento administrativo mais positivo. A depressão e depois a guerra atrasaram a implementação de muitos planos, mas a mudança de orientação política teve seus efeitos sobre os antropólogos. Em primeiro lugar, o International African Institute obteve, por fim, dinheiro suficiente para financiar bolsistas no campo, fazendo assim com que, coincidentemente, o seminário de Malinowski descrevesse um giro de 180° e passasse a concentrar-se na “mudança cultural” na África. Em segundo lugar, foi fundado na Rodésia do Norte (como então era chamada) o Rhodes-Livingstone Institute. Ele fixou o padrão para os institutos de pesquisa social colonial que iriam fornecer tão grande estímulo à Antropologia depois da guerra. Em terceiro lugar, Lorde Hailey foi encarregado de efetuar o seu levantamento geral africano. Apresentou propostas para investir verbas comparativamente elevadas em pesquisas e uma parte delas iria pingar em direção dos antropólogos.

O International Institute of African Languages and Cultures — para dar o seu nome completo — foi fundado em 1926, com o apoio de antropólogos, lingüistas, missionários e funcionários coloniais de vários países europeus. O primeiro conselho, por exemplo, incluía Lugard, a grande figura colonial; Edwin Smith, o antropólogo missionário e seu primeiro diretor; e eruditos da estirpe de Lévy-Bruhl, Schebesta e Seligman. Eles eram respeitados, até mesmo festejados de maneira discreta pelos vários governos coloniais; em 1930, quando o conselho se reuniu em Roma, foi concedida aos seus membros uma audiência pelo Papa. Mas o trabalho do Instituto restringiu-se por alguns anos ao campo da pura erudição acadêmica, sendo talvez a sua mais notável realização as propostas sobre ortografia africana.

Embora os seus membros ativos tivessem na Grã-Bretanha a base principal, o caráter internacional do organismo e a distinção de seus principais membros serviram de bom veículo para os fundos que foram gradualmente postos à sua disposição. Nada havia de espetacular nessa frente: a renda do primeiro ano, proveniente de um fundo de beneficiência, subsídios de vários governos metropolitanos e coloniais, e cotas de sócios, totalizou pouco mais de £.3.000. Um donativo da Carnegie Corporation ajudou a elevar a renda do terceiro ano para quase £.7.000, mas a renda do Instituto só se estabilizou numa cifra razoável quando, no começo da década de 1930, a Rockefeller Foundation decidiu financiar bolsas através do Instituto e elevou a renda para £.9.000. Foram

essas bolsas para pesquisas que fizeram do Instituto uma verdadeira força na Antropologia durante essa década.

Não havia muitas dessas bolsas e subsídios; mas também é verdade que o número de antropólogos era escasso nos anos entre as guerras. O impacto desses subsídios foi desproporcional em relação à sua quantidade. Os primeiros três bolsistas foram Fortes, Nadel e Hofstra. Outros antropólogos que foram financiados em parte ou inteiramente pelo Instituto, nos anos seguintes, foram Monica Hunter (depois Wilson), Schapera, Forde, Read, Gordon Brown e Hilda Beemer (depois Kuper). As pequenas verbas desembolsadas para pesquisa produziram um extraordinário rendimento em termos intelectuais. Além disso, o Instituto pôde subsidiar a publicação das monografias e simpósios resultantes desse trabalho de campo, tornando-se a mais importante editora antropológica do mundo.

Quando o Instituto recebeu os fundos Rockefeller, elaborou um plano quinquenal de pesquisas que foi publicado em 1932. O plano é de interesse como informação do que significava “antropologia aplicada” para a nova geração de funcionalistas, pois refletia os seus interesses e os dos missionários mais refinados. O pressuposto inicial do plano era que os recursos limitados do Instituto deveriam ser dirigidos para a solução de um importante problema, que foi definido nos seguintes termos:

O problema fundamental decorrente da interpenetração da vida africana pelas idéias e forças econômicas da civilização européia é o da coesão da sociedade africana. A sociedade africana está sendo submetida a uma severa tensão, e existe o perigo de que as poderosas forças que estão penetrando no continente acarretem a sua completa desintegração, cujos resultados devem ser calamitosos para os indivíduos que a constituem e, ao mesmo tempo, impossibilitem a evolução ordenada da comunidade. Propõe-se, portanto, que as pesquisas promovidas pelo Instituto sejam dirigidas no sentido de se obter um melhor entendimento dos fatores de coesão social na sociedade africana original, os modos como esses fatores estão sendo afetados pelas novas influências, as tendências para novos agrupamentos e a formação de novos vínculos sociais, e as formas de cooperação entre as sociedades africanas e a civilização ocidental¹².

Esta formulação sugere a ilusão funcionalista — à qual, é claro, alguns funcionalistas escaparam — de que, como os seus modelos de sociedade pressupunham equilíbrio entre as partes, a mudança significava

desintegração. A imagem dos remanescentes patéticos das tribos australianas e norte-americanas obcecava-os. Não obstante, o plano continuou insistindo em que o Instituto não era pró nem contra a "mudança". Tinha por objetivo realizar o estudo científico dos processos de mudança, sem se comprometer a favor ou contra esta ou aquela política. O administrador receberia simplesmente as informações que pudessem ajudá-lo a determinar

as relações corretas entre as instituições da sociedade africana e os sistemas alienígenas de governo, educação e religião, preservando-se o que é vital naqueles e eliminando-se o conflito desnecessário entre os últimos e a tradição, o costume e a mentalidade africanos¹³.

Mas os bolsistas do Instituto fizeram muito pouco no tocante ao estudo da "mudança". Consumiram a maior parte do seu tempo e energia no que consideravam ser estudos mais acadêmicos e mais científicos das bases da coesão social. Alguns participaram em pequenos projetos "aplicados", mediante convite dos governos seus anfitriões. Assim, Fortes escreveu uma descrição detalhada das leis matrimoniais Tallensi para uso nos tribunais, e foram-lhe solicitados alguns pareceres de ordem geral sobre a reorganização administrativa dos longínquos territórios setentrionais da Costa do Ouro. Margaret Read realizou um estudo dos efeitos da mão-de-obra migratória sobre a vida das aldeias indígenas da Niassalândia. Nadel aconselhou a criação de "tribunais pagãos" paralelamente aos tribunais islâmicos na área Nupe da Nigéria. Também forneceu dados econômicos para uso na reavaliação do esquema tributário. Houve mais alguns estudos de natureza análoga, subprodutos da pesquisa antropológica mais fundamental sobre a estrutura social.

As publicações acadêmicas dos antropólogos eram de escasso interesse para os administradores coloniais, e os projetos aplicados eram poucos e discretos. *Sir Phillip Mitchell* falou em nome de muitos quando se queixou de que os antropólogos,

afirmando que só eles estão dotados de entendimento, atarefam-se com entusiasmo em redor de todas as minúcias de obscuras práticas tribais e pessoais, donde resultaram numerosas descrições laboriosas e freqüentemente precisas. . . de um tal tamanho que ninguém tem tempo para as ler e, de qualquer forma, já são irrelevantes, na época em que finalmente são publicadas, para os negócios do dia-a-dia do governo.

Um gênero diferente de desenvolvimento foi prenunciado pelo estabelecimento do Rhodes-Livingstone Institute em 1938. Foi fundado para dirigir as pesquisas sociais na "África Central Britânica", seguindo-se-lhe depois da guerra o estabelecimento de vários centros similares em outras áreas coloniais. Pela primeira vez foi empregado pessoal de pesquisa social nos mesmos termos generosos dos demais funcionários superiores da administração colonial, mas os pesquisadores gozaram, entretanto, de considerável autonomia em sua atividade. Isso foi facilitado pelo fato de, embora o Instituto estivesse localizado na Rodésia do Norte, seu raio de ação abranger um grupo de países e poder assim evitar a dominação pelas exigências de um único governo colonial. Os começos foram modestos e, nos primeiros tempos, apenas foram empregados um ou dois pesquisadores. Neste caso, como em outras áreas, o momento decisivo foi a promulgação em 1940 do Colonial Development and Welfare Act. Esta lei resultou em parte do *Africa Survey* de Hailey.

Hailey era um funcionário superior aposentado do Serviço Civil Indiano, que empreendeu esse levantamento geral por sugestão de Smuts e com fundos provenientes das Fundações Carnegie e Rhodes. O seu relatório concentrou-se principalmente na administração mas também formulou críticas aos antropólogos. Hailey não se impressionou com as teses apresentadas por Malinowski. A grande proeza da Antropologia Aplicada, que os antropólogos sempre costumavam citar, fora a descoberta de que o Tamborete Dourado dos Achanti possuía tamanho valor ritual que os Achanti jamais aceitariam seu uso abusivo por quem quer que fosse sem guerra. O comentário de Hailey a esse respeito estava cheio de bom senso:

A tentativa da Administração da Costa do Ouro, em 1889, de se apossar do Tamborete de Ouro dos Achanti tem sido freqüentemente citada como um exemplo de . . . incompreensão, embora fosse talvez uma prova de flagrante desprezo dos sentimentos populares e não de ignorância do costume indígena¹⁴.

Os antropólogos estavam sendo excessivamente ingênuos se pensavam que os conflitos eram fruto de equívocos e mal-entendidos tão freqüentemente quanto promanavam de conflitos fundamentais de interesses.

O seu ceticismo era ainda mais profundo. Embora aceitasse que os administradores deviam tentar dispor de todas as informações ao seu alcance, Hailey sublinhou que a administração britânica na África Ocidental tinha conseguido realizar uma grande obra antes que a primeira pesquisa significativa sobre instituições africanas fosse empreendida —

o West African Lands Committee, que foi nomeada em 1912. Além disso, ele achou que, se a política de Governo Indireto fosse abandonada, como esperava que fosse, os usos já limitados da Antropologia seriam ainda mais restringidos. Escreveu Hailey:

O problema dos desajustamentos na sociedade africana criados pela extensão a ela das instituições econômicas ou políticas ocidentais não é mais passível de tratamento pelos antropólogos do que por quaisquer outras pessoas. O campo mais evidente em que os seus estudos ainda têm uma aplicação direta é na elucidação das regras consuetudinárias de casamento, sucessão e propriedade da terra. Neste campo eles têm uma utilidade definida, e o seu valor não está limitado às áreas de aplicação imediata, pois é provavelmente ainda maior em seu esclarecimento do contexto de costumes e valores africanos em que toda a ação administrativa deve operar¹⁵.

O relatório de Hailey veio a lume num período em que a política colonial estava sendo revista, à luz dos eventos na Índia e no Oriente Médio. A guerra estimulou uma reformulação mais radical das questões coloniais, e em 1940 o governo publicou o Colonial Development and Welfare Act. Entre muitas outras coisas, essa lei proveu a alocação de até meio milhão de libras por ano para pesquisas coloniais. O governo explicou que essa decisão foi predominantemente inspirada pelo relatório de Hailey.

Os fundos estipulados para pesquisas só atingiram a marca de meio milhão no final da década de 1940, mas nos primeiros anos da de 1950 já tinham superado o milhão de libras. Ressalve-se, porém, que essas verbas eram para todas as pesquisas, em todas as colônias. As maiores parcelas foram destinadas a pesquisas nas áreas da agricultura, veterinária e silvicultura (35%), e a pesquisas médicas (16%). Todas as pesquisas sociais e econômicas receberam apenas 9% do total. Depois da guerra, foi fundado o Colonial Social Science Research Council (C.S.S.R.C.), com um comitê de nove membros, incluindo Firth e Audrey Richards, para distribuir essas verbas. Os antropólogos constituíam o principal grupo de cientistas sociais trabalhando no campo africano e, assim, fundos suficientes foram colocados à sua disposição, permitindo uma expansão impressionante das suas atividades profissionais depois da guerra. Era tal a escassez de pessoas treinadas para receber essas bolsas de pesquisa que algumas foram concedidas a americanos, uma estranha inversão das relações tradicionais em matéria de concessão de fundos.

A maioria das bolsas do C.S.S.R.C. em Antropologia foram dadas a pessoas que trabalhavam no campo africano. A África continuou sendo virtualmente um monopólio acadêmico dos antropólogos até à década de 1950. Foi também o principal foco de suas pesquisas de campo depois de 1930. Em 1943, Braunnholtz, então presidente do Royal Anthropological Institute, lamentou-se a respeito da "tendência natural dos antropólogos britânicos para estudarem os habitantes das colônias britânicas"¹⁶. Ele poderia ter perfeitamente acrescentado: "... na África".

Essa concentração na África não é facilmente explicável. O subcontinente indiano e o Oriente Médio estavam cada vez mais perturbados politicamente depois da Primeira Guerra Mundial mas a África não estava, de forma alguma, uniformemente calma; Evans-Pritchard tinha estudado os Nuers pouco depois deles terem sido brutalmente "pacificados". É claro, alguns antropólogos foram para outras paragens. Na década de 30, por exemplo, Firth foi para a Malaia e Leach para a Birmânia; mas, até à década de 50, foram poucos os que os seguiram. Tampouco foi grande o número de antropólogos britânicos que retornou à Oceania depois de meados da década de 30; essa tarefa ficou a cargo dos cientistas australianos. Não se tratava simplesmente de uma questão de verbas. Em 1947, a Comissão Scarborough, refletindo as preocupações do Foreign Office às vésperas da guerra fria, tentou estimular as pesquisas nas áreas estratégicas do Oriente mas, de um modo geral, os antropólogos preferiram manter-se afastados. É um enigma — mas devemos lembrar que, sobretudo no período entre as guerras, ocupamo-nos dos movimentos de um punhado de pessoas que estavam intimamente envolvidas umas com outras. Num tal meio, a influência fortuita de um exemplo bem sucedido, ou as opiniões de um homem poderoso (ou de uma mulher poderosa) numa determinada comissão devem ter sido muito importantes.

IV

Quando, mais ou menos relutantemente, o antropólogo "fazia algum trabalho aplicado", a sua tendência era para escolher um único tópico, dentro de uma limitada gama de temas. (Eu disse "o antropólogo" mas o trabalho aplicado era freqüentemente visto pelos membros mais eminentes da profissão como algo que exigia menor esforço intelectual e, portanto, mais adequado para as mulheres. A primeira discípula de Malinowski a ser despachada para realizar um estudo de "mudança cultural" na África foi escolhida por se considerar que ela estava demasiado "verde" em Antropologia para fazer um estudo tribal convencio-

nal.) As questões mais repetidamente tratadas nesses estudos são a posse da terra, a condificação das leis tradicionais, sobretudo a legislação matrimonial, migração da mão-de-obra, a posição dos régulos, especialmente os sobas*, e orçamentos domésticos. Nenhum antropólogo britânico tentou realizar um estudo do modo como um sistema tribal total poderia ser sistematicamente alterado; e só Monica Hunter e Lucy Mair se concentraram especificamente na “mudança”. O experimento de Brown e Hutt no Tanganica é esclarecedor a esse respeito.

Gordon Brown era um canadense que fora treinado por Malinowski. Servira como superintendente de educação no Tanganica e, graças a uma concatenação de eventos fortuitos, associou-se a um compreensivo comissário distrital, Hutt, numa tentativa para descobrir como o antropólogo e o administrador poderiam cooperar.

Brown e Hutt concordaram em separar os papéis do antropólogo e do administrador tão completamente quanto possível. Brown não tinha que julgar a política; Hutt não contestaria os fatos do antropólogo mas tinha simplesmente que pedir informações sobre determinados tópicos e usá-las como achasse melhor.

O que foi que ele pediu? As suas primeiras três questões referiam-se ao registro de casamento e divórcio, à extensão da poliginia e ao efeito da pena capital como dissuasor do homicídio. A medida que o experimento se desenrolava, em 1932, as questões tornavam-se mais amplas mas Hutt resistiu especificamente às tentativas de Brown para preparar uma análise da situação social total no distrito. Não queria que o estudo se tornasse demasiado acadêmico. Assim, o antropólogo foi tratado meramente como uma fonte de informações idôneas sobre questões específicas e imediatas. Em outros distritos, o comissário distrital dirigiria questões semelhantes a um funcionário local de sua confiança¹⁷.

Muito poucos antropólogos apresentaram aos governos um acervo significativo de material encomendado. Hans Cory, o antropólogo do governo do Tanganica, foi uma exceção. Outra foi Schapera, que trabalhou durante muitos anos em estreita aliança com o governo da Bechuanalândia. Ele inventariou as leis Tsuanas, para os régulos e para os tribunais, escreveu uma descrição dos vários sistemas de posse da terra no país, e fez um memorial sobre os efeitos da mão-de-obra migrante, preparando igualmente relatórios confidenciais sobre assuntos mais específicos e delicados. Mais tipicamente, os antropólogos preparavam análises parceladas quando eram amavelmente solicitados a fazê-lo, e talvez a maioria nada fizesse nessa linha.

Godfrey Wilson relatou um exemplo típico da espécie de trabalho parcelado que era ocasionalmente realizado para os governos coloniais

* Régulo é o nome dado aos chefes tribais africanos; o soba é um chefe tribal subordinado a um régulo. (N. do T.)

africanos. O governo do Tanganica introduzira com êxito a cafeicultura na região dos Nyakyusa, em começos da década de 1930. Após os êxitos iniciais, o plano encontrou dificuldades, devido ao hábito Nyakyusa de se mudarem com muita freqüência e abandonarem seus campos, e também aos seus costumes extravagantes a respeito da posse da terra. Diante de certa pressão do governo colonial para que agissem, os régulos promulgaram uma lei pela qual os cafezais seriam “propriedade absoluta” de seus cultivadores, mas isso provou ser uma medida inviável.

Godfrey e Monica Wilson tinham realizado trabalho de campo entre os Nyakyusa, e Godfrey Wilson estava no campo em 1938, sendo-lhe solicitado o seu parecer. Assinalou que nada poderia ser feito quanto à instabilidade da população. A solução devia ser a criação de uma lei mais flexível, talvez calcada sobre a lei Nyakyusa a respeito das bananeiras. Essa lei consistia em que as bananeiras deviam ser entregues aos cuidados dos novos residentes, mas o plantador original tinha que ser compensado com uma certa proporção da colheita. Os funcionários receberam bem essa sugestão mas na época em que Eilson estava escrevendo — em 1940 — ainda era aguardada uma decisão.

Cumprir assinalar vários pontos a respeito desse episódio. Em primeiro lugar, Godfrey Wilson foi o que a Antropologia Social britânica produziu nesse período que mais se aproximava de um especialista em “mudança social” com profundos interesses no trabalho aplicado. Ele tornara-se recentemente o primeiro diretor do Rhodes-Livingstone Institute e, em colaboração com sua esposa, publicara a primeira tentativa feita por antropólogos funcionalistas de apresentação de uma teoria de mudança social¹⁸. Entretanto, nesse artigo sobre Antropologia Aplicada, publicado em 1940 na revista *Africa*, órgão do International African Institute, ele não conseguiu encontrar uma história mais estimulante para ilustrar as possibilidades de tal trabalho. Se esse espécime marginal e talvez negligenciado de parecer foi considerado merecedor de alarde, então o desempenho dos antropólogos sociais britânicos na área da Antropologia Aplicada não foi de molde a impressionar muito.

Recapitulando com olho crítico o trabalho que foi realmente feito, o ceticismo dos administradores coloniais era muito compreensível. É claro, até mesmo os seus contemporâneos se mostraram estarecidos com a presunção deles, com a arrogante presunção de que eram oniscientes e a oposição ignara de “Homens Práticos” (como gostavam de se chamar) que moviam aos cientistas e estudiosos. Mas os antropólogos faziam o jogo deles, só participando com relutância (por via de regra) nos pequenos estudos imaginados pelos administradores e aceitando o ponto de vista de que não lhes competia pronunciarem-se sobre questões de política, visto que não eram “homens práticos”. O pior de tudo era que Malinowski prometera isso mesmo. Como Audrey Richards confessou: “O antropólogo oferece freqüentemente a sua ajuda mas raras vezes condescende em dá-la”¹⁹.

As razões desse fracasso não são difíceis de identificar. Em primeiro lugar, embora o antropólogo pudesse ser freqüentemente financiado por governos ou interesses coloniais, o seu futuro estava na vida acadêmica. As universidades britânicas premiavam tradicionalmente o *scholar* puro e não o técnico, e o compromisso do antropólogo com os estudos teóricos suplantou quase sempre o seu desejo eventual de se concentrar na pesquisa aplicada. Além disso, a realização de pesquisa aplicada raramente constituía uma condição principal para a concessão de subsídios e bolsas com vistas ao trabalho de campo. Os organismos que os concediam reconheceram as prioridades dos *scholars* e adotaram o ponto de vista mais amplo de que seria benéfico para a Grã-Bretanha possuir um acervo de conhecimentos e um corpo de professores capazes de ajudar um dia, talvez, no aperfeiçoamento da política. Mesmo depois da guerra, quando existiam numerosos institutos de pesquisa social nas colônias, com *scholars* trabalhando sob contratos a relativamente longo prazo, poucos se dedicaram primordialmente a estudos aplicados, embora os pesquisadores de campo fossem mais amiúde solicitados a coletar material, a título subsidiário, para uma pesquisa que alguém estava realizando para o governo sobre o nível de educação dos sobas ou algo desse gênero.

Por seu lado, o administrador colonial era freqüentemente desconfiado. Em 1956, H. G. Barnett, um ex-antropólogo do governo americano, recapitulando o progresso da Antropologia na administração em todo o mundo, concluiu: "Seja qual for o grau de sutileza e diplomacia com que se procure dizê-lo, a verdade é que antropólogos e administradores não se dão bem, de um modo geral"²⁰. O funcionário colonial na África britânica não era exceção. Ele acreditava conhecer todos os fatos importantes e desconfiava do compromisso do antropólogo com o seu próprio objetivo de paz e serenidade, ou, em termos mais idealistas, de "desenvolvimento evolucionário".

Muitos comissários distritais acreditavam que "conheciam o nativo" e que seus anos de experiência faziam deles maiores especialistas do que os antropólogos com apenas um ou dois anos de residência. Isso pode ter sido em parte uma reação defensiva, um medo de que suas falhas sejam reveladas, mas havia mais freqüentemente algo relacionado com o ciúme do próprio antropologista a respeito da "sua tribo".

Os comissários distritais suspeitavam freqüentemente de todos os estranhos em seus territórios. O antropólogo, com suas oportunidades únicas de criar dificuldades — sobretudo se for uma pessoa cheia de boas intenções, mas inviáveis —, era especialmente incômodo. Joyce Cary, que tinha sido funcionário distrital na Nigéria, escreveu um romance a esse respeito, com uma insensata antropóloga americana des-

pertando forças que ela não podia controlar e sendo, finalmente, a causa indireta da morte do decente e compreensivo comissário distrital, que se tornara amante dela²¹.

O antropólogo perturbava freqüentemente a opinião branca local ao privar da intimidade do nativo. Os comissários distritais mais ortodoxos — sobretudo na África Central e Oriental — eram facilmente convencidos de que os antropólogos se tribalizavam e mudavam de lado. Audrey Richards viu-se forçada a ser um tanto defensiva a esse respeito, em nome dos antropólogos:

Embora seja provavelmente puro romantismo supor que ele, ou ela, é realmente aceito ou aceita como membro de uma tribo indígena, como às vezes se afirma, os antropólogos participam, de fato, da vida nativa muito mais intimamente do que outras categorias de europeus vivendo na comunidade. Eles devem, por exemplo, viver numa aldeia nativa e não na mais próxima localidade européia. Devem participar do trabalho e da recreação do indígena e freqüentar as suas cerimônias. Seria difícil para europeus que ocupam posições de elevada autoridade, ou estreitamente identificados com uma determinada Igreja, participar de festas com bebidas alcoólicas ou de cerimônias mágicas com a mesma liberdade de que os antropólogos desfrutam. Um funcionário distrital africano estaria igualmente limitado pelo que julga ser compatível com a sua posição. Por esse motivo é inevitável que o antropólogo adquira rapidamente a reputação de "silvícola" e seja constantemente acusado de "tribalização". Raros serão aqueles que nunca foram descritos, nesta ou naquela ocasião, como "dançando em redor de um tantã, com uma simples tanga"²².

Embora o seu estilo de vida seja tão perturbador, o antropólogo também era visto como um reacionário romântico, que queria preservar a "sua tribo" de quaisquer contatos com o exterior e mantê-la como peça de museu, em esplêndido isolamento do comércio, do governo e do cristianismo. Apesar do mito do Governo Indireto, os governos coloniais estavam todos empenhados na ampliação da economia monetária, no apoio às missões e à educação missionária (com algumas exceções locais) e no estabelecimento de novas formas de lei e governo.

Essa caricatura da política do antropólogo era grosseiramente injusta, é claro. Mas tinha certas relações com a realidade. A posição liberal sobre os assuntos coloniais, em grande parte das décadas de 1920

e 1930, era que toda a “mudança” seria perigosa; que todas as culturas têm um valor, o qual deve ser respeitado, e que as culturas tribais são peculiarmente vulneráveis à corrupção, inclusive à desintegração, no contato com as forças de fora; e que, portanto, de um modo geral, as forças da decência deveriam ser mobilizadas contra mudanças radicais de qualquer espécie. Os liberais combatiam sobretudo as mudanças que já haviam causado substanciais danos aos interesses africanos — colonização branca, mão-de-obra migrante etc. Muitos antropólogos que rejeitavam essa posição em parte ou inteiramente identificaram-se de preferência com os pontos de vista dos administradores mais progressistas. Outros tornaram-se defensores dos interesses seccionais de “suas” tribos. Alguns assumiram uma posição revolucionária. Mas, de um modo geral, os antropólogos não desenvolveram uma visão coerente da estrutura das sociedades coloniais e, assim, com sua orientação funcionalista, foram facilmente vazados no molde de um estereótipo.

A tensão nessas atitudes ressalta num ensaio com que Fortes contribuiu para um simpósio fabiano sobre questões coloniais, imediatamente após a guerra. Por um lado, ele atacou o mito de que os antropólogos queriam preservar intatas as sociedades africanas como peças de museu:

Os que tal afirmam estão meramente mostrando a sua ignorância do moderno trabalho de pesquisa antropológica, assim como uma chocante falta de compreensão dos processos históricos de nossa época. De fato, a nostalgia do “selvagem intato” encontra-se usualmente entre aqueles que ganham a vida e enriquecem desagregando sociedades primitivas e “corrompendo” o selvagem: funcionários governamentais, comerciantes, missionários etc.

Mas, por outro lado, Fortes escreveu que as forças do Ocidente estavam tendo um efeito revolucionário sobre as sociedades africanas e comentou que

o centro de gravidade do equilíbrio característico de uma sociedade primitiva estável e homogênea reside em seu esquema de valores culturais; e que uma sociedade primitiva sofrendo rápida desagregação social é passível de se tornar a massa de manobra de indivíduos ambiciosos ou explorados e a presa de impulsos irracionais da multidão, se esta deixar de possuir valores culturais comuns²³.

Em resumo, ele aceitou (assim o disse) a análise de Furnivall da sociedade pluralista nas colônias, mas não integrou essa análise em seus estudos das sociedades tribais nem mostrou interesse nas prescrições de Furnivall para o que passaria a ser chamado “despluralização”.

A crença final dos liberais, da qual possivelmente mais antropólogos compartilhavam, era que, uma vez conhecidos os fatos, todos os homens de boa vontade fariam o que era decente que se fizesse; e assim, a tabulação das causas de, por exemplo a doença dos Bembo ou da indecência dos Tsuana, constituía uma contribuição para a tolerância e a erradicação do conflito. Mas, como Hailey sublinhou frequentemente, o problema não era de incompreensão. Pelo contrário, os dois lados entendiam-se um ao outro até demasiado bem.

Tudo somado, talvez o comentário mais significativo que se poderia fazer a respeito da atitude colonial em geral e da atitude do colono em particular no tocante ao antropólogo, na Comunidade Britânica, tenha sido, já na década de 1940, a reação do governo sul-africano logo que a União entrou na guerra. Um decreto barrou imediatamente o acesso dos antropólogos a todas as reservas indígenas africanas. Não será preciso dizer mais quanto à decantada dependência dos colonialistas dos antropólogos.

É irônico que o grande período de apoio financeiro à pesquisa antropológica, a década de 1950, tenha coincidido com o rápido desligamento britânico de responsabilidades coloniais. O East African Institute of Social Research, sob a direção de Audrey Richards e, depois, de Fallers e Southall, e o Rhodes-Livingstone Institute, sob a orientação de Gluckman, Colson e Mitchell, especializaram-se em estudos antropológicos. Eles forneceram rapidamente a melhor cobertura etnográfica regional que a África até então conhecera. Seus investigadores também prestaram atenção às tendências sociais emergentes, nas cidades, os sindicatos, as novas áreas de colheita paga em dinheiro vivo. Mas os seus conselhos ainda não eram procurados com frequência. Audrey Richards, em Uganda, trabalhou em estreita colaboração com esse Governador sumamente esclarecido que foi *Sir* Andrew Cohen, mas isso foi um caso excepcional. Os novos gurus eram o economista e o especialista em desenvolvimento rural. Quando foram criadas universidades, desde Ibadã até Makerere, os antropólogos tiveram de ser encaixados nos departamentos de Sociologia.

Além disso, quando os estudos africanos ficaram em moda, sobretudo depois da independência de Gana, em 1957, outros cientistas sociais começaram a afluir. Verificaram que os antropólogos estavam estudando todos os aspectos da vida social e concluíram que a única forma de arranjar um lugar para eles era atacando os antropólogos. Somente agora — após década e meia — os cientistas políticos, os historiadores e até mesmo os economistas estavam reconhecendo o imenso valor do trabalho que os antropólogos tinham produzido e as vantagens científicas de seus humildes métodos, que os punham em prolongado e íntimo con-

tato com as povoações rurais e os trabalhadores urbanos. Mas, em muitos casos, já era demasiado tarde. Os institutos de pesquisa social, encampados por sociólogos e cientistas políticos, entusiasmados pelas estatísticas e os jornais, fracassaram todos em fornecer o centros criativos que Audrey Richards e Gluckman tinham promovido.

VI

A conclusão inevitável é que nunca houve muita demanda de Antropologia Aplicada tanto por parte de Whitehall* como dos governos coloniais. Mesmo nos tempos do C.S.S.R.C., quando os membros da Comissão falavam esperançosamente sobre pesquisas relevantes, os antropólogos, de um modo geral, mantinham-se em sua própria e amena postura acadêmica. Talvez um tipo diferente de potência colonial pudesse ter sido imensamente ajudado pelos antropólogos — como alguns afirmam que os americanos o são na América do Sul e no Sudeste Asiático. Os Estados Unidos sempre se mostraram mais dispostos do que os britânicos a levar a sério as teses dos cientistas sociais mas, enquanto que alguns antropólogos se venderam a interesses sinistros, nem sempre é fácil ver como suas pesquisas poderiam ser de muita ajuda. Em qualquer caso, a realidade é que os antropólogos britânicos foram pouco usados pelas potências coloniais e, apesar de sua retórica, quando empenhados na angariação de fundos, tampouco se mostraram particularmente ansiosos por serem usados.

Mas talvez isto seja uma visão demasiado estreita da espécie de apoio que a Antropologia poderia ter dado aos regimes coloniais e à política imperialista em geral. Escreveu o antropólogo belga Maquet:

Embora muitas exceções pudessem certamente ser assinaladas, parece não ser injusto afirmar que, durante o período colonial, a maioria dos estudos antropológicos era — involuntária e inconscientemente em muitos casos — conservadora; em primeiro lugar, na medida em que os africanos eram descritos como tão diferentes das pessoas “civilizadas” e tão “selvagens” justamente na época em que a Europa precisava justificar a expansão colonial; em se-

* Nome de uma avenida de Londres onde se situam quase todos os ministérios e repartições governamentais; por extensão, o governo britânico. (N. do T.)

gundo lugar, na medida em que, mais tarde, o valor das culturas tradicionais foi ampliado quando passou a ser útil para as potências coloniais aliarem-se às forças mais tradicionais contra os africanos progressistas. Não acreditamos que esses paralelos sejam meras coincidências²⁴.

Este ponto é digno de nota, se bem que os políticos progressistas africanos estivessem ainda mais decididos a ressaltar os valores africanos tradicionais e a exaltar as culturas tradicionais. Muitos antropólogos compartilhavam do motivo deles: o desejo de eliminar o estigma de ignorância que fora aplicado às culturas de povos a que simplesmente acontecia faltarem certas técnicas de produção pós-industrial.

Isto sugere uma outra questão mais difícil mas ainda mais importante para o tema deste livro. Que efeito teve o meio ambiente colonial sobre o desenvolvimento da Antropologia Social britânica? A situação colonial não gerou simplesmente a Antropologia acadêmica. Os outros regimes coloniais europeus não conseguiram produzir escolas de Antropologia de um tipo análogo, e os espanhóis e portugueses não realizaram qualquer antropologia, de qualquer espécie.

Tampouco a política do Governo Indireto pode ser isolada como progenitora da Antropologia, funcionalista ou outra. Essa política foi aplicada somente em alguns territórios britânicos e nunca no sentido do mito. É geralmente reconhecido pelos historiadores que o contraste entre o “governo indireto” dos britânicos e o “governo direto” dos franceses diminui ao ponto de se dissipar quando se considera a situação *in loco* e os territórios britânicos diferiam imenso uns dos outros. Em virtualmente todas as colônias, líderes africanos locais, recrutados ou não em bases neotradicionais, tinham que ser usados para administrar divisões locais, de acordo com um sistema que dava preferência aos nascidos na respectiva área, pois a alternativa, por ser excessivamente dispendiosa, estava fora de cogitações. Além disso, fosse o que fosse que se dissesse a respeito do “governo indireto”, importantes forças de mudança social foram deliberadamente desencadeadas em todas as colônias britânicas desde cedo — notadamente, as decisões para impor tributos em espécie, estimular a mão-de-obra migrante e regular a força policial. A partir de 1930, todas as colônias britânicas começaram a introduzir desenvolvimentos planejados nos campos da administração pública e da economia, os quais simplesmente não faziam sentido em termos de qualquer doutrina de governo indireto.

Entretanto, não estaria o funcionalismo peculiarmente capacitado com teoria para uma Antropologia colonial — como foi, por exemplo, sugerido por Maquet? Eis uma questão a que não se pode esperar responder de maneira definitiva, mas talvez seja útil sublinhar meia dúzia

de pontos. Em primeiro lugar, a teoria que a maior parte dos administradores coloniais britânicos aceitou mais ou menos sem discutir era evolucionista. Eles foram treinados em suas escolas nas tradições do Império Romano e viam-se como portadores dos benefícios da civilização, com um mínimo de malefícios, a povos atrasados que poderiam — após séculos de “evolução” — atingir o estágio em que lhes seria possível incumbirem-se do seu próprio destino.

Em segundo lugar, o difusionismo também era um bom candidato, dadas as circunstâncias. O próprio Malinowski definiu o objetivo da nova Antropologia africana como o estudo da difusão da cultura européia na África, e deu cursos sobre o “contato cultural” como base da nova disciplina. Foi também essa a abordagem defendida por americanos como Herskovits. É significativo que o funcionalismo de Malinowski tenha sido grandemente alterado quando ele desenvolveu as suas idéias sobre a África contemporânea. O seu ponto de vista era teoricamente vazio e politicamente absurdo; mas não podia ser considerado de maneira alguma a caricatura do funcionalista.

E, de um modo sumamente significativo, foi precisamente a crua concepção funcionalista aquela que repugnou de imediato aos administradores, os quais escarneceram da suposta relutância do antropólogo em favorecer qualquer mudança mesmo gradual, ou em favorecer a presença do comerciante, do missionário e do administrador. O fracasso do funcionalista em lidar com a mudança *não* era algo que tornasse os antropólogos benquistos aos olhos dos administradores coloniais — muito pelo contrário. Aos administradores coloniais também repugnava o relativismo implícito da posição funcionalista. Zombavam do — talvez mítico — antropólogo da Nova Guiné que argumentava ser a prática de caçar cabeças muito boa para a sua tribo e dizia que tal prática não devia ser julgada por inadequados padrões ocidentais de moralidade. O administrador colonial estava firmemente comprometido com uma teoria evolucionista, a qual incluía uma escala evolucionária de valores pela qual se sentia obrigado a aferir suas responsabilidades.

Entretanto, foi plausivelmente argumentado que o funcionalismo pode ser visto como uma recusa implícita de lidar com a realidade colonial total numa perspectiva histórica, e isso foi atribuído à situação colonial, que pode ter inibido ou até cegado o antropólogo. Esta linha de argumentação deprecia o contexto mais amplo da teoria funcionalista na sociedade. Os estudos do tipo funcionalista não eram peculiares à Antropologia Social britânica do período entre as guerras nas colônias. Estudos do mesmo gênero foram realizados por sociólogos na Europa e na América, e pelos raros antropólogos sociais britânicos que trabalhavam fora das colônias. A abordagem funcionalista foi um experimento de análise sincrônica que fez sentido nos termos da história intelectual da disciplina e se justificou na medida em que produziu melhores etnografias do que qualquer abordagem anterior; foi por essa razão que Whyte adotou o método em seu estudo dos cortiços italianos de Boston, e

Arensberg e Kimball o adotaram também em seus estudos da sociedade rural irlandesa na década de 30. Deve ser igualmente enfatizado ser muito possível escrever estudos históricos sem levar em consideração o contexto colonial, como demonstraram tantos etnólogos americanos e alemães. A recusa em considerar a teoria marxista — com algumas notáveis exceções — também é algo que não pode ser assacado unicamente à Antropologia Social colonial. Isso foi uma omissão que caracterizou a maioria das ciências sociais em suas vestes acadêmicas no Ocidente.

Embora um certo número dos argumentos atualmente em moda sejam primitivos e baseados em informações incorretas, é inegavelmente verdade, não obstante, que a situação colonial dificultou o livre desenvolvimento da Antropologia Social britânica ao nível teórico, embora facilitasse, sem dúvida, o acesso a fundos e aos campos de pesquisa. A prova decisiva é esta: O que aconteceu à Antropologia Social britânica depois da perda do Império? As rápidas mudanças na disciplina, depois de meados da década de 1950, devem ser atribuídas em parte às mudanças no ambiente político e, embora a Antropologia Social não esteja hoje livre, é claro, de um conteúdo político implícito, as mudanças por que ela passou indicam as pressões que foram aliviadas após a descolonização.

Dois efeitos se destacam. Em primeiro lugar, os antropólogos não trataram a situação colonial total de um modo erudito. Foram poucos os que estudaram colonos e administradores, por exemplo, e isso privou seus trabalhos de uma dimensão vital da realidade. Talvez tenha sido por isso que os grandes estudos do período colonial trataram do parentesco, das constituições políticas das tribos e dos sistemas cosmológicos. Foi nesses campos que as restrições do contexto colonial se tornaram as forças dos antropólogos.

Em segundo lugar, os antropólogos sociais foram impedidos de descartar as adesões radicalistas e evolucionistas do seu passado pré-funcionalista. Os funcionalistas não achavam realmente que o seu objeto de estudo envolvesse um tipo especial de pessoa, o “primitivo” ou “selvagem” — ou, pelo menos, figuras eminentes como Radcliffe-Brown rejeitaram essa idéia. Mas acabaram caindo na aceitação de que a especialidade deles era o estudo do súdito colonial e permitiram que este fosse identificado com o antigo “primitivo” ou “selvagem” dos evolucionistas. Isso era um fácil pressuposto, um empanamento conveniente da definição, mas a consequência disso foi identificar-se a Antropologia com a humilhação em massa do colonialismo. O antropólogo social britânico é tão freqüentemente um objeto de suspeita nos países ex-coloniais porque era ele o especialista no estudo de povos coloniais; porque, ao identificar o seu estudo na prática como a ciência do homem de cor, ele contribuiu para a desvalorização de sua humanidade.

Mas houve numerosas exceções a essas generalizações e, na verdade, ao amplo quadro que descrevi em suas linhas gerais. Não chegará a induzir em erro falar-se de uma antropologia funcionalista liberal, do-

minante nos anos entre as duas guerras, mas houve uma considerável soma de trabalho valioso que derrubou as limitações impostas ao paradigma. Na África do Sul, Gluckman e Hilda Kuper examinaram a estrutura racial em termos dinâmicos e radicais, e Hellman foi pioneiro no estudo dos trabalhadores africanos urbanos. No Rhodes-Livingstone Institute, Gluckman publicou uma descrição da posse da terra entre os Lozi e incluiu, para fins comparativos, a constituição de uma granja coletiva soviética, uma iniciativa que os colonos consideraram não estar longe de sediciosa. Como grupo — com algumas exceções — os bolsistas do Rhodes-Livingstone situavam-se politicamente na esquerda e não hesitavam em mostrá-lo. A análise de Worsley do culto do cargueiro, na Nova Guiné, tornou-se uma soberba crítica da política colonial e a descrição lapidar dos começos de um movimento nacionalista. Kenyatta, Busia e Z. K. Matthews foram treinados em Antropologia, tal como outros futuros políticos nacionalistas, e foi através dela que aprenderam um novo respeito e compreensão mais profunda de sua própria herança cultural. Poderíamos prosseguir mas o que quero deixar claro é, simplesmente, que ao tratar-se desse complexo e difuso problema, todas as generalizações devem ser condicionadas.

Em conclusão, deve ser sublinhada uma característica da Antropologia Social funcionalista britânica. Depois de Malinowski, os antropólogos basearam os seus métodos na observação participante, a qual requeria o contato livre e íntimo com os povos que estudavam. Portanto, eles tinham que demolir as barreiras do preconceito de cor, que existia na maior parte das colônias, e tinham que desafiar os pressupostos básicos e tácitos de todos os regimes coloniais. Seus exemplos individuais de como europeus refinados podiam adotar com êxito muitos hábitos tribais e viver numa base de amizade com povos pobres e analfabetos, constituem um motivo de constante irritação para os colonos e muitos funcionários coloniais. Para nós, esse exemplo ainda hoje se reveste de um valor significativo.

NOTAS

1. Descrito por Johan Galtung, "Scientific Colonialism", *Transition*, 30, 1967.
2. C. Lévi-Strauss, *The Scope of Anthropology*, 1967, pp. 51-2. (Editado originalmente em francês.)
3. Citado por Conrad Reining, "A Los Period of Applied Anthropology", *American Anthropologist*, 1962, p. 593.

4. A. Hingston Quiggin, *Haddon: The Head Hunter*, Londres, 1942, p. 136.
5. Aula inaugural de Frazer, publicada em *Psyche's Task*, Londres, 1913; citação, p. 161.
6. *Man*, 1909, pp. 85-7.
7. *Man*, 1914, p. 67.
8. *Man*, 1921, p. 93.
9. *Man*, 1921, p. 173.
10. E. E. Evans-Pritchard, "Applied Anthropology", *Africa*, 1946, p. 97.
11. H. G. Barnett, *Anthropology in Administration*, Evanston, III., 1956, p. 7.
12. "A Five-Year Plan of Research", *Africa*, 1932, p. 1.
13. *Op. cit.*, p. 3.
14. W. M. Hailey, *An African Survey*, Londres, 1938. (Ref. à edição de 1950, p. 51.)
15. *Op. cit.*, pp. 59-60.
16. H. J. Braunholtz, "Anthropology in Theory and Practice", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1943, p. 8.
17. G. G. Brown e A. B. Hutt, *Anthropology in Action*, Londres, 1935.
18. Godfrey e Monica Wilson, *The Analysis of Social Change*, Cambridge, 1945.
19. Audrey I. Richards, "Practical Anthropology in the Lifetime of the the International African Institute", *Africa*, 1944, p. 295.
20. H. G. Barnett, *op. cit.*, p. 49.
21. Joyce Carey, *An American Visitor*, 1952.
22. Audrey I. Richards, *op. cit.*, pp. 293-4.
23. M. Fortes, "An Anthropologist's Point of View", *Fabian Colonial Essays*, Rita Hinden (org.), Londres, 1945, p. 223.
24. Jacques Maquet, "Objectivity in Anthropology", *Current Anthropology*, 1964, p. 50.

V. Do carisma à rotina

... Disse-me Andrew Lang certa vez, numa ocasião memorável, quando, após um jantar, caminhava com ele de regresso a Merton, onde estava residindo: "Se eu pudesse ter vivido disso, poderia ter sido um grande antropólogo!"

Marett¹

I

O hiato causado no desenvolvimento da Antropologia Social britânica pela Segunda Guerra Mundial não foi completo. Alguns antropólogos foram recrutados como administradores coloniais, notadamente, Evans-Pritchard e Nadel, e Audrey Richards foi trabalhar no Ministério das Colônias. Outros serviram em unidades de informação ou em missões especiais; e Edmund Leach teve uma guerra cheia de riscos e aventura com as unidades guerrilheiras na Birmânia. Mas o Royal Anthropological Institute manteve um centro para conferências e reuniões durante vários anos, e o punhado de antropólogos logrou manter-se em contato uns com os outros. Além disso, alguns jovens em serviço nas Forças Armadas tiveram sua primeira experiência de África ou Ásia, o que os decidiu a estudarem Antropologia quando chegasse a paz.

Com a paz, a Antropologia Social britânica entrou num período de expansão relativamente espetacular. Finalmente, dispunha-se de dinheiro abundante para pesquisas, novos departamentos foram criados e novos institutos de pesquisa social foram supridos de pessoal nas colônias. Pela primeira vez, a Antropologia Social oferecia uma estrutura de car-

reira na Grã-Bretanha. O diplomado já não estava mais aceitando um futuro incerto; ela ingressava numa profissão liberal.

Com o estabelecimento do Colonial Social Science Research Council, à carestia anterior de fundos sucedeu a fartura. Foi uma luta para encontrar pessoas suficientemente treinadas que quisessem aceitar novas bolsas. Também começaram a ser criados cargos docentes. Os estudos africanos e orientais principiaram a desfrutar do favor público. A potência dos movimentos nacionalistas na Índia e no Oriente Médio estimularam novo pensamento acerca dos problemas coloniais, sobretudo no Partido Trabalhista, que chegou ao poder nessa época. Tudo isso proporcionou um ambiente favorável à expansão do ensino de Antropologia. Novas cátedras foram criadas no University College de Londres, na Escola de Estudos Orientais e Africanos (que conheceu uma grande expansão depois do Relatório Scarborough), e nas Universidades de Manchester e Edimburgo. Os antropólogos também encontraram nichos em outros departamentos ou em universidades que não possuíam departamentos completamente habilitados de Antropologia. Em 1953 (quando Forde publicou um levantamento da situação) havia 38 professores de Antropologia Social em universidades britânicas. Instrução da matéria era administrada, em maior ou menor escala, em doze universidades. Cerca de 160 estudantes estavam se preparando para a graduação em Antropologia Social, aproximadamente metade realizava cursos de pós-graduação, e talvez uns 500 tinham a Antropologia como uma das disciplinas de seus cursos.

Houve, portanto, um rápido incremento no número de pessoas recrutadas para a profissão depois da guerra. Uma boa medida é a filiação na associação profissional, a Associação de Antropólogos Sociais da Grã-Bretanha, a qual foi fundada, de modo significativo, em 1946. Principiou com 14 membros baseados no Reino Unido e sete no ultramar. Em 1953, quando Forde apurou que havia 36 cargos docentes de Antropologia Social na Grã-Bretanha, os membros da associação somavam 60, mais de um terço deles baseados fora do Reino Unido. No final da década havia mais de 120 membros, e em 1968, quando o Social Science Research Council reexaminou a situação da Antropologia Social britânica, o número de filiados já atingira 240, embora provavelmente um terço apenas estivesse empregado na Grã-Bretanha como antropólogos sociais. Ao mesmo tempo, havia cerca de 150 pós-graduados britânicos em estágio, talvez metade deles preparando-se para obter o doutorado.

Muitos recrutas da nova leva encontraram emprego no estrangeiro, nos Estados Unidos, em novas universidades coloniais da África e Ásia, e na "comunidade branca". Outros encontraram oportunidades nos institutos de pesquisa social estabelecidos nas colônias depois da guerra, sobretudo o Rhodes-Livingstone Institute, o East African Institute of Social Research, que foi fundado em 1950 em Makerere, Uganda, e o

instituto vinculado à universidade em franca expansão em Ibadã, Nigéria. Também foram criados alguns postos de "antropologia aplicada" na Grã-Bretanha. A base da profissão, entretanto, continuou sendo os departamentos de ensino nas universidades da própria Grã-Bretanha. Não haveria outro recrudescimento espetacular na quantidade de departamentos, e as universidades de criação mais recente, surgidas na década de 1960, preferiram instalar departamentos de Sociologia. Era tal a escassez de sociólogos treinados durante a grande expansão no ensino dessa matéria nos anos 60, que um certo número de cadeiras de Sociologia foi entregue a antropólogos sociais.

Os fundos para pesquisas foram postos à disposição por numerosas fontes, e o fim do C.S.S.R.C. não causou grande impacto. No período de 1961-6, os 80 membros da Associação de Antropólogos Sociais baseados na Grã-Bretanha gastaram cerca de um quarto de milhão de libras em pesquisas. Somente 35% dessa soma provieram de dotações governamentais. Outros 35% vieram de fundações (frequentemente americanas) e o resto de universidades, organizações industriais, indústrias etc.²

Assim, nos anos que se seguiram à guerra, os recursos da antropologia britânica, humanos e financeiros, conheceram uma grande expansão. A disciplina assentava em bases universitárias razoavelmente amplas e existia um fluxo de estudantes. Uma das conseqüências foi tornar a Antropologia Social uma profissão reconhecida no Reino Unido, e isso refletiu-se em desenvolvimentos organizacionais.

A estrutura da profissão foi influenciada pelas suas incomuns características demográficas. Continuava sendo suficientemente pequena para constituir um grupo coeso durante todo o período, e o recrutamento concentrara-se em três fases distintamente marcadas. A primeira fase iniciou-se na década de 1920 e abrangeu toda a década seguinte, quando os discípulos de Malinowski ingressaram no estudo da Antropologia. Houve depois um intervalo calmo até depois da guerra, quando se registrou um influxo comparativamente substancial. Como os Ardeners concluíram de um levantamento da A.S.A. em 1961, "o impressionante bolsão criado por membros nascidos entre 1915 e 1929 pode ser interpretado como prova real de uma grande expansão de ingressos na disciplina que teve lugar depois da II Guerra Mundial". Mas esse grupo

incluía, como seu núcleo, pessoas de várias idades que tinham em comum a circunstância de terem tido pouca ou nenhuma oportunidade a não ser uma carreira de serviço de guerra por volta de 1945. Alguns preparavam-se para novas qualificações em Antropologia Social nos anos seguintes, outros completaram anteriores qualificações parciais. Uma vez que, para todos os fins práticos, os nascidos entre 1915 e 1929 ingressaram na Antropologia Social



quase dentro da mesma geração universitária, o padrão de grupo etário por si só não é um guia idôneo para explicar o caráter relativamente abrupto da expansão do pós-guerra.

E, comparando os grupos pré-guerra e pós-guerra, os Ardeners prosseguiram:

O segundo avançou em firme progressão das qualificações universitárias para o trabalho de campo e deste para a publicação de trabalhos; o grupo estava no campo dentro de um ou dois anos após a diplomação, e as publicações seguiam-se dentro de cinco anos. O grupo pré-guerra tendia freqüentemente para realizar o seu trabalho de campo antes de obter sua primeira qualificação antropológica ou sociológica (pelo menos na "década de 20 e primeiros anos da de 30") e parece que, de um modo geral, publicou seus trabalhos mais rapidamente.

A conclusão dos Ardeners foi que "a 'profissionalização' da disciplina para que a geração pré-guerra trabalhou foi realizada de forma irresistível pelo grupo do 'bolsão' pós-guerra"³. O terceiro grupo foi recrutado a partir de 1963, quando a taxa de aumento no número de filiados da A.S.A. duplicou subitamente. Esse grupo — nascido depois de 1938 — foi o produto do grande *boom* do pós-guerra em educação superior, sobretudo depois do Relatório Robbins.

Até data recente, essas três gerações coexistiam na profissão. O grupo pré-guerra detinha as cátedras universitárias e os cargos mais elevados da hierarquia profissional; os veteranos da guerra ocupavam as posições intermediárias de ensino; e o grupo jovem dos anos 60 preenchia as posições hierarquicamente inferiores e os cargos docentes em alguns dos novos departamentos de Sociologia. Essa estrutura de graduação etária (velhos, guerreiros, moços?) ficou evidenciada de forma impressionante quando a primeira geração atingiu a idade de aposentadoria num grupo entre 1969 e 1972, deixando vagas as posições mais elevadas e saindo de cena com uma salva de artigos comemorativos, para ser substituída por aqueles guerreiros que não tinham transitado para os departamentos de Sociologia nem sido seduzidos por universidades norte-americanas.

A geração pioneira obteve nível professoral como um grupo nos anos imediatamente seguintes à guerra. Em 1944, Firth foi nomeado para a cátedra deixada vaga por Malinowski na L.S.E. Em 1945, Daryll Forde foi nomeado para o University College de Londres, onde ele teve que montar um departamento virtualmente desde a estaca zero, já que pouco se fizera desde a jubilação de Perry antes da guerra. Em 1946, Evans-Pritchard sucedeu a Radcliffe-Brown em Oxford. Em 1949, Gluckman foi como professor para Manchester a fim de iniciar um novo departamento. Em 1950, Fortes era nomeado professor em Cambridge, e Schapera mudava-se da Cidade do Cabo para juntar-se a Firth na L.S.E. (onde os estudantes começaram a chamar ao departamento "Nós os Tikopia e I. Schapera"). Nadel fora para Durham como Leitor e primeiro diretor do Departamento de Antropologia, em 1948; em 1950, também ele foi elevado à categoria de professor, viajando para Camberra, onde assumiu a nova cátedra de Antropologia e Sociologia na Research School of Pacific Studies. Em 1951, von Fürer-Haimendorf foi nomeado professor de Antropologia Asiática na School of Oriental and African Studies.

Esses homens controlaram a profissão durante duas décadas; de todos eles, somente Nadel faleceu antes do final do período. Poucas novas cátedras foram criadas e, quando estabelecidas, eram usualmente como disciplinas auxiliares ou facultativas, que não acarretavam a diretoria de qualquer departamento. O poder desse professorado era impressionante. À semelhança da maioria dos professores britânicos, os mais eminentes antropólogos tinham voz decisiva na nomeação do pessoal e, com freqüência, na escolha de estudantes, sobretudo dos graduados que se candidatavam à pós-graduação. O professor podia efetivamente sustar ou conceder promoções, licenças e outros privilégios; e sua recomendação era crucial em qualquer pedido de bolsa para pesquisa ou para um cargo alhures. Era geralmente o único canal eficaz de comunicação com as autoridades, universidades e com os órgãos que concediam as bolsas.

Essa formidável base era reforçada por nomeações para os organismos patrocinadores. O pequeno grupo de professores de Antropologia ocupava posições importantes nas comissões governamentais encarregadas da concessão de subsídios e bolsas, assim como nas principais instituições, entre elas, o International African Institute e o Royal Anthropological Institute (se bem que neste último os poderes fossem compartilhados com os antropólogos físicos e alguns arqueólogos). Esse monopólio de influência tinha o seu lado cômico, pois os professores sucediam-se solenemente uns aos outros como presidentes da A.S.A.;

e concediam uns aos outros os vários prêmios e distinções à disposição deles. Mas era um assunto sério, visto que, quaisquer que fossem as suas diferenças pessoais ou acadêmicas, os professores formavam um cartel efetivo, apresentando uma frente unida em face dos organismos que concediam os subsídios e dos seus colegas mais jovens.

A A.S.A. foi criada em 1946, em parte como reação à plétora de amadores e antropólogos não-sociais do Royal Anthropological Institute. Era explicitamente um órgão profissional e o seu primeiro comitê diretivo refletia a estrutura de poder na profissão. O presidente era Radcliffe-Brown, um posto honorífico que traduzia a continuidade do domínio de sua teoria. O secretário-geral era Evans-Pritchard e o comitê compunha-se de Firth, Forde e Fortes. A única omissão notável era Gluckman, que não demorou em tornar-se secretário-geral por sua vez. Era este o esquema de poder, que se manteve inalterado por vinte anos.

A personalidade mais notável fora desse círculo mágico era Edmund Leach, que nunca chegou a diretor de um departamento e preferiu, no final da década de 1960, a distinção pública de ser diretor do King's College, Cambridge. Em 1972, a Universidade de Cambridge concedeu-lhe uma cátedra vitalícia. Apesar do predomínio de mulheres nos seminários de Malinowski, nenhuma delas viria a chefiar um departamento de Antropologia. Isso talvez seja menos surpreendente quando se verifica até que ponto é rara a nomeação de mulheres para a chefia de departamentos em qualquer área universitária, mas a posição fora da Grã-Bretanha era bem diferente. Monica Wilson e Eileen Krige tornaram-se professoras na África do Sul, e tanto Elizabeth Colson como Audrey Richards foram diretoras de institutos de pesquisa social em colônias britânicas da África.

Salientei o poder que o cargo outorgou ao novo professorado depois da guerra. Esse poder também tinha seu aspecto não-material, visto que os homens e mulheres que ingressaram no campo estavam em geral dispostos a aceitar a liderança intelectual de, pelo menos, alguns professores. Durante a maioria de seu período no cargo, eles também dominaram o debate teórico.

Isto não significa que os professores estivessem em completo acordo sobre as questões teóricas. Muito pelo contrário, embora compartilhassem de certos pressupostos básicos sobre a natureza de seu estudo. Havia freqüentes conflitos sobre questões teóricas, entre professores, ou entre alguns deles e pessoas de fora, e as polêmicas eram um esporte favorecido. Cada professor tinha um conjunto distinto de interesses e estava especializado numa determinada área. Nessa situação, dado o poder de cada professor, verificava-se o que correspondia a distintas escolas. A maioria dos professores desenvolveu os departamentos à sua própria imagem e semelhança, nomeando pessoal docente e produzindo estudantes que compartilhavam das orientações deles. O mapa teórico

da Antropologia britânica entre 1950 e 1970 era em grande parte, ainda que não inteiramente, o mesmo mapa dos principais departamentos.

Os principais pontos do mapa eram os três departamentos de Londres, e Oxford, Cambridge e Manchester. Firth era a influência mais poderosa na L.S.E., onde contou, num período ou outro, com a colaboração de Richards, Nadel, Schapera, Mair, Leach e Freedman. O departamento não tinha uma "linha partidária" firme, mas inclinava-se para a recensão firthiana do funcionalismo de Malinowski. De todos os departamentos ingleses, talvez fosse aí onde o estruturalismo de Radcliffe-Brown tinha menos importância. Apesar de sua grande originalidade, é possível identificar Leach como produto típico da London School of Economics. As principais preocupações eram aí com a manipulação individual de sistemas políticos, o contexto das opções econômicas e a esfera de opção dos sistemas de parentesco.

Forde chegou ao University College de Londres com uma bagagem incomum. Trabalhara na Califórnia com Kroeber e Lowie, e era profissionalmente competente tanto em Antropologia Social como Geografia e Arqueologia. Compartilhava com os americanos de uma concepção tradicional da Antropologia que abrangia não apenas a Antropologia Social mas também a Biologia Humana e a Arqueologia, e tinha forte interesse pelos problemas de Evolução e Ecologia. O seu departamento especializou-se em fornecer uma abrangente educação antropológica, mas alguns dos seus graduados mais bem sucedidos notabilizaram-se no estudo do desenvolvimento político, como M. G. Smith e os belgas Jan Vansina e Jacques Maquet. Forde também se tornou diretor do International African Institute, e a maioria dos seus alunos realizou trabalho de campo na África Ocidental, como ele mesmo fizera.

Von Fürer-Haimendorf podia afirmar que era o único antropólogo cultural nos principais departamentos britânicos, e o seu departamento na School of Oriental and African Studies atribuía grande ênfase à competência etnográfica e lingüística. Durante muitos anos, foi o único departamento de Antropologia na Grã-Bretanha com um forte interesse na Índia, e o recrutamento de Adrian Mayer e F. G. Bailey reforçou esse envolvimento. Entretanto, não havia qualquer ênfase teórica particular associada a essa Escola.

Os três principais departamentos de Antropologia fora de Londres estavam todos mais firmemente dominados pelos pontos de vista de seus professores. Em Oxford, Evans-Pritchard abandonara muitos dos dogmas de Radcliffe-Brown, e acercava-se cada vez mais de uma posição historicista. O principal trabalho do antropólogo, segundo ele o entendia, consistia na tradução de valores culturais para a linguagem da cultura do antropólogo — uma atividade essencialmente mais humanista do que científica. Também passou a insistir na necessidade de uma perspectiva histórica. Essas orientações acabaram por dominar a escola de Oxford, por ele criada, e, referindo-se sempre aos clássicos da escola

de *L'Année Sociologique*, os antropólogos de Oxford começaram a desenvolver uma posição idealista que os distinguiu de seus colegas no resto da Grã-Bretanha. Essas tendências podiam estar relacionadas ao fato curioso de muitos membros docentes do departamento terem-se convertido ao Catolicismo, incluindo o próprio Evans-Pritchard. Em muitos casos, os estudantes que iam para Oxford convertiam-se primeiro à posição teórica dominante e, subsequente, ao Catolicismo; e o professor atuava como padrinho no batismo deles. Quatro dos lentes — Evans-Pritchard, Pocock, Lienhardt e Beattie — escreveram introduções à Antropologia Social, com a peculiar consequência de que, durante alguns anos, quem consultasse um compêndio de Antropologia Social, tinha grandes possibilidades de se encontrar com os pontos de vista da escola de Oxford. O departamento (ou, como era chamado, quase por acidente, o “instituto”) de Oxford nunca outorgou diplomas de graduação em Antropologia — embora Evans-Pritchard tentasse certa vez persuadir as autoridades universitárias nesse sentido —, de modo que se concentrou no treinamento em nível de pós-graduação de estudantes recrutados, em sua grande maioria, nas outras disciplinas.

Meyer Fortes recebeu um departamento fraco, pré-funcionalista, na Universidade de Cambridge, em 1950, e meteu ombros à tarefa de o transformar, com grande energia. Durante vários anos, encarregou-se ele próprio do ensino, assistido por professores-visitantes de Teoria Social, como Radcliffe-Brown, Talcott Parsons e George Homans. Um certo número de seus primeiros alunos tornaram-se antropólogos profissionais, e também atraiu muitos dos mais talentosos graduados no país. Em 1953, levou Leach para Cambridge, e Audrey Richards, que exercia uma função docente na área de estudos da Comunidade, também esteve intimamente associada aos antropólogos. Goody, o discípulo mais vinculado aos interesses teóricos de Fortes, também se lhe juntou no departamento.

Ao invés da maioria dos outros departamentos, o de Cambridge passou a ter duas principais correntes teóricas, a linha neo-radcliffe-brown representada por Fortes, e a instável mas sempre excitante linha de Edmund Leach. Essa divergência foi intensificada por seus diferentes interesses regionais. Fortes e seus discípulos estavam predominantemente interessados na África, enquanto que Leach e seus alunos trabalhavam principalmente na Ásia Meridional. Entretanto, todos os membros do departamento compartilhavam de um interesse central pelo estudo do parentesco, e foi esse o principal campo em que Cambridge deixou sua marca na moderna teoria antropológica. Quando as pessoas falavam de um modo vago sobre a escola de Cambridge nesse período, elas referiam-se a um foco central de interesse, sobretudo pelos problemas da teoria de descendência, e não a uma postura teórica específica.

Manchester era também diferente do resto. Max Gluckman tinha criado uma escola de pesquisa no Rhodes-Livingstone Institute e levou

consigo para Manchester um certo número de seus ex-alunos. Chegaram para escrever suas teses, voltaram como professores-visitantes ou integraram-se ao departamento como Leitores. Mais do que em qualquer outra parte, uma linha única dominava o departamento. Como eles costumavam dizer gracejando: “Aqui somos todos marxistas”. O principal interesse regional continuava sendo a África Central, a tal ponto que as poucas pessoas que ali não tivessem trabalhado sentiam-se em séria desvantagem. As questões teóricas também vinham dos tempos de Gluckman no Rhodes-Livingstone Institute — em particular, os problemas de conflito, processo e integração ritual; e os métodos eram o extenso estudo de casos e, depois, a análise de entrecruzamentos. O departamento tinha estreitas ligações com alguns departamentos estrangeiros e, posteriormente, no Norte da Inglaterra, que passou a ser parte do “império” de Manchester. Assim que um membro da escola era nomeado para um posto em outra parte, tentava rodear-se de seus colegas de escola.

A escola de Manchester era tão solidária que em muitas publicações típicas somente eram citados trabalhos de outros membros da escola. As coletâneas de ensaios organizadas por um membro da escola só incluíam normalmente ensaios dos outros membros. Um exemplo característico e recente é *The Craft of Social Anthropology*, de Epstein, publicado em 1967. A lista de colaboradores do volume lê-se como se fosse a folha de chamada da escola de Manchester: Gluckman, Colson, Mitchell, Barnes, Turner, Van Velsen, A. L. e T. S. Epstein, e Marwick. Outros membros proeminentes da escola que não trabalharam na África Central (e que talvez por isso foram julgados carentes dos atributos essenciais do ofício de antropólogo social) eram Frankenberg, Peters e Worsley. Como se poderia esperar em tal situação, os desviantes e os vira-casacas eram tratados internamente com grande ferocidade, mas não se tolerava a mínima crítica por parte de gente de fora.

III

A posição teórica a que a Antropologia britânica retornou no final da guerra foi a de Radcliffe-Brown e seus adeptos de Oxford. Os trabalhos principais tinham aparecido todos em 1940: a conferência de Radcliffe-Brown “On Social Structure”, e os livros *African Political Systems*, de Fortes e Evans-Pritchard, e *The Nuer*, de Evans-Pritchard. Os movimentos que se desenvolveram nos anos seguintes tiveram que se definir com referência a essa ortodoxia; não mais que as próprias

reações contra ela. O trabalho de campo continuava sendo realizado à maneira malinowskiana; mas se o trabalho de campo ainda era funcionalista, a análise e a teoria eram preponderantemente estruturalistas.

Fortes manteve-se mais fiel à ortodoxia, embora a desenvolvesse à sua própria maneira, mas a maioria de seus colegas não tardou em reagir contra isso. A reação assumiu várias formas; poderíamos quase dizer que os ataques partiram da direita e da esquerda. Primeiro, Evans-Pritchard repudiou as pretensões científicas de Radcliffe-Brown e adotou uma posição idealista, com implicações historicistas. Em segundo lugar, Firth e, em certa medida, Nadel e outros, ressuscitaram a teoria malinowskiana, reagindo ao formalismo dos estruturalistas, e exigiram que se desse maior atenção ao indivíduo irreprimivelmente egoísta e manipulativo. Em terceiro lugar, havia a "teoria do conflito" proposta pela escola de Manchester. E, finalmente, na década de 1950, mas, cada vez mais acentuadamente na de 1960, o desenvolvimento radical de Lévi-Strauss da tradição de *L'Année Sociologique* foi acolhido pela Antropologia Social britânica.

Isto é um primeiro esboço da situação e deve ser dito desde já que um certo número dos mais interessantes antropólogos do período não pode ser classificado assim tão nitidamente. Leach, por exemplo, transcendeu as barreiras entre as várias escolas; M. G. Smith apoiou-se substancialmente em Weber e Furnivall, ultrapassando as preocupações de seus contemporâneos; Fallers, Colson e Paul e Laura Bohannan eram todos americanos que vieram estudar por algum tempo a Antropologia Social britânica e depois regressaram ao ambiente muito diverso da Antropologia americana. Havia ainda outros que escapavam a uma classificação fácil. Entretanto, aceitemos esse plano geral por agora e exploremos os seus contornos, depois de se obter uma orientação inicial.

Examinarei neste capítulo as posições adotadas na década de 1950 por Evans-Pritchard, Firth, Fortes e Nadel, e o que poderíamos chamar a corrente principal da "ciência normal". No próximo capítulo tratarei dos dois principais dissidentes, Leach e Gluckman. Finalmente, tentarei resumir num capítulo separado o impacto do estruturalismo de Lévi-Strauss na Antropologia Social britânica. Este plano envolve um afastamento da apresentação cronológica linear que foi possível mantermos até aqui. Isto é lamentável, por certo, mas a complexidade da situação nas décadas do pós-guerra torna-o necessário. Entretanto, existe um elemento de seqüência na apresentação. Os primeiros anos da década de 1950 presenciaram a edição das principais monografias ortodoxas da geração do pós-guerra, e também as declarações de posição firmadas pelos principais professores. Em meados da década de 50, Leach e os autores de Manchester começaram a dominar a cena, e o movimento lévi-straussiano atingiu seu impulso máximo na primeira metade da década de 60.

IV

Evans-Pritchard aceitou a posição teórica de Radcliffe-Brown pelo menos até a guerra mas, pouco depois de lhe suceder em Oxford, em 1946, divulgou um manifesto de rebelião. Nos anos seguintes, alguns de seus colaboradores mais íntimos tentaram representar a sua carreira como uma unidade, sem qualquer ruptura brusca, apesar da irrefutável observação de Evans-Pritchard de que "a consistência é certamente o pior de todos os vícios em ciência"⁴. É necessário, portanto, fazer algo no gênero de um debate do que, caso contrário, poderia ser simplesmente tomado de acordo com o que é literalmente lido. Este ponto poderia ser exemplificado mediante uma análise minuciosa de suas primeiras obras, sobretudo *The Nuer*, talvez; mas existem provas mais diretas.

Já citei a declaração programática por ele publicada em 1937, na qual ele expôs o futuro da Antropologia Social de acordo com as diretrizes definidas por Radcliffe-Brown. Em conclusão, ele enunciou o pressuposto básico que está subjacente nesse programa:

Estou pressupondo que existem interdependências funcionais em cultura. Se não houver, então a Antropologia Social terá nos estudos humanistas uma posição como arte, idêntica à da História. Neste caso, muito do que escrevi neste ensaio será irrelevante. Com efeito, alguns antropólogos sociais estariam dispostos a aceitar essa posição, e admito que aqueles que, como eu, acreditam que a interdependência social existe e pode ser estabelecida, baseiam suas convicções mais na fé do que em realizações concretas⁵.

Em sua Conferência Marett, proferida em 1950, ele formulou precisamente o pressuposto contrário e aduziu as conclusões opostas. Disse aos seus ouvintes:

A tese que lhes apresento, a de que a antropologia social é uma espécie de historiografia e, portanto, em última instância, de filosofia ou arte, subentende que ela estuda as sociedades como sistemas morais e não como sistemas naturais; que está mais inte-

ressada no plano do que no processo; e que, portanto, busca padrões e não leis científicas, e interpreta mais do que explica. São diferenças conceituais e não meramente verbais⁶.

Houve claramente uma inversão completa. A “fé” na existência de “interdependências funcionais em cultura”, na qual ele baseava a sua posição em 1937, era agora abandonada. A aceitação das interdependências funcionais levava à aceitação do modelo da ciência natural para a Antropologia; a sua rejeição levou à noção de que a Antropologia Social era, em última instância, “uma arte, como a História”. Pode-se especular que a inversão não foi simplesmente causada pelo desapontamento com as realizações da Antropologia Social entre 1937 e 1950. Foi sugerido que o momento crítico ocorreu com a conversão de Evans-Pritchard ao Catolicismo durante a guerra, e que isso poderá explicar muito bem a sua preocupação com a liberdade de escolha e a integridade interna dos sistemas cosmológicos.

Entretanto, pode-se indagar se essa inversão dos princípios básicos terá tido grande efeito imediato sobre a prática de Evans-Pritchard. Ao nível da análise monográfica, que era o seu forte, ele ainda argumentava que se deve proceder ao isolamento do padrão estrutural da cultura, com a ajuda da comparação. A diferença que ele enfatizava era no uso da História. Os funcionalistas tinham voltado as costas à História como desorientadora ou, na melhor das hipóteses, desnecessária; mas, de acordo com a sua convicção de que os sistemas sociais deveriam ser estudados pelos métodos das humanidades e não pelos das Ciências Naturais — um ponto de vista difícil de definir com maior precisão — Evans-Pritchard insistiu no uso da História. Argumentou que havia poucas diferenças essenciais entre as técnicas e finalidades da Antropologia Social e as da História, sobretudo a História Social.

A insistência numa perspectiva histórica foi uma atitude contra a corrente, mas Monica Hunter (Wilson), Gluckman e Schapera já haviam usado antes os métodos históricos durante algum tempo e, nos anos que se seguiram à Conferência Marett, muitos outros faziam o mesmo sem abandonar, contudo, as pretensões científicas da Antropologia Social. Com efeito, o estudo histórico de Evans-Pritchard dos Sani, publicado em 1949, produziu uma análise estrutural que era uma forte reminiscência da que resultara do livro a-histórico sobre a política Nuer. Foi escrito de modo a destacar os princípios estruturais que Evans-Pritchard descrevera com referência aos profetas Nuers, a saber, que as sociedades segmentárias, ao defrontarem-se com uma ameaça externa, podem-se unir e organizar em torno de um líder religioso. Assim, a conversão de Evans-Pritchard à posição humanista e historicista não se refletiu imediatamente em sua obra nem alterou de uma só

vez a obra de seus contemporâneos. A grande revolução no estudo histórico das sociedades africanas ocorreu na década seguinte, quando Vansina e outros mostraram como a tradição oral podia ser usada como fonte — algo que Evans-Pritchard nunca fez, preferindo apoiar-se em fontes publicadas e documentais.

Mas Evans-Pritchard publicou sempre o seu material gradualmente, ao longo de muitos anos, antes de o reunir todo num livro, e por isso, provavelmente, transcorreu algum tempo antes que as implicações da sua nova posição fossem inteiramente expostas; ou, talvez ele se tornasse mais anti-sociológico à medida que ia elaborando sua obra. Em qualquer dos casos, passou a descrever-se cada vez mais como um etnógrafo e menos como um antropólogo social; a implicação disso era que ele via o papel de observador e intérprete como mais importante do que o de sociólogo. Na década de 1960, ele publicou mais trabalhos etnográficos e material histórico, e seus ensaios sobre teorias da religião e os mestres franceses e escoceses expressaram ceticismo sobre o valor da análise e generalização sociológicas.

Evans-Pritchard foi o maior antropólogo social de sua geração. Suas elegantes análises, desenvolvidas em prosa límpida e cristalina, influenciaram todos os que as leram. Conquanto o seu pessimismo a respeito do empreendimento sociológico tivesse um efeito particular nos círculos de Oxford, tal como a sua propensão idealista, os seus colegas em outras partes estavam muito mais profundamente impressionados por suas anteriores monografias e, em especial, *Witchcraft, Oracles and Magic* e *The Nuer*. Um número surpreendente de livros escritos na década a seguir à guerra foram virtualmente resenhas locais dessas duas obras-primas.

V

Em 1951, Evans-Pritchard publicou uma série de lições semididáticas em que expôs os seus pontos de vista sobre Antropologia Social. No mesmo ano, Nadel e Firth apresentaram tentativas ambiciosas de sintetizar uma base teórica para a disciplina. Tanto Nadel como Firth desafiaram a velha ortodoxia oxfordiana mas adotaram uma orientação diferente da de Evans-Pritchard. À sua maneira, ambos eram neomalinowskianos.

O livro denso e um tanto germânico de Nadel, *The Foundations of Social Anthropology*, refletia a sua descoberta de Weber, assim como a sua anterior formação em Psicologia; entretanto, a sua tese central era nitidamente malinowskiana, embora Nadel estivesse muito mais inte-

ressado em sistemas sociais do que Malinowski em seu último período. Sob o floreado filosófico emerge a velha mensagem: as instituições são mutuamente ajustadas para preencher as necessidades básicas (ou, na terminologia de Nadel, os “potenciais inatos de ação”) dos indivíduos. Ele foi além de Malinowski em seu interesse pelas interligações lógicas das instituições e pela teoria psicológica mas, em última análise, o livro deve ser considerado “sub-Parsons”. É possível que ele estivesse escrevendo como um parsoniano, embora nunca o dissesse, mas Talcott Parsons aproveitou os mesmos elementos teóricos e construiu uma versão ainda mais densa e mais tortuosa do funcionalismo, com a mesma inclinação para integrar a análise psicológica na Sociologia.

Em 1955, Nadel visitou a L.S.E., em gozo de licença da Austrália, e proferiu uma série de lições depois publicadas (a título póstumo) como *The Theory of Social Structure*. Esse livro serviu ainda mais claramente para definir a sua opinião sobre as duas tradições da moderna Antropologia britânica. A maior parte do livro consiste numa crítica à utilidade da noção de “estrutura social”. Em conclusão, escreveu que

o “estruturalista” considera que o seu próprio quadro de referência é não só heurísticamente útil e promissor mas muito mais útil e promissor, e realmente mais importante, do que o outro quadro de referência, assente nos conceitos de utilidade, intento ou “função”. . . . Não posso aceitar esse julgamento e . . . considero não ser bastante reconhecer meramente os dois modos de análise da existência social. Tal como eu a vejo, a existência social pertence a um universo de discurso regido pelos conceitos de intenção e utilidade; a abordagem através da estrutura não pode deixar de lhes estar subordinada⁷.

Quanto ao resto, nesse livro e em *Foundations*, ele desenvolveu a ferramenta da análise do papel muito além de tudo o que fora até então tentado pelos antropólogos, e deu o seu apoio aos experimentos que estavam sendo realizados no desenvolvimento da Psicologia Social (como seria agora chamada) e dos modelos matemáticos e de rede. Contudo, o seu argumento central era, simplesmente, que a ortodoxia estruturalista era inadequada *per se* e tinha que ser conjugada com uma perspectiva funcionalista que incorporasse teorias psicológicas.

O livro de Firth, *Elements of Social Organization*, constituiu uma tentativa ainda mais direta de reenxertar algo da teoria de Malinowski no principal tronco da Antropologia Social britânica, mas a sua ênfase diferiu da de Nadel. Ele preferiu concentrar-se no “homem calculador”,

a figura que Bateson discerniu como o membro mais promissor da equipe conceptual de Malinowski. Talvez Firth estivesse preparado para usar essa abordagem porque se ajustava à Economia pré-heynesiana que ele estudara, com seu interesse obsessivo pela capacidade individual de escolha. Em todo caso, tal abordagem era certamente subversiva em relação ao estruturalismo algo idealista em voga na época.

No que talvez seja o trecho fundamental de *Elements of Social Organization*, Firth escreveu:

A organização social é usualmente considerada sinônimo de estrutura social. Em minha opinião, é tempo de se distinguir entre uma coisa e outra. Quanto mais se pensa na estrutura de uma sociedade em termos abstratos, como de relações de grupo ou de padrões ideais, mais necessário se torna pensar separadamente na organização social em termos de atividade concreta. De um modo geral, a idéia de organização é a de pessoas que fazem coisas mediante ação planejada. Isto é um processo social, o arranjo da ação em seqüências, em conformidade com fins sociais selecionados. Esses fins devem ter alguns elementos de significação comum para o conjunto de pessoas envolvidas na ação. . . . A organização social implica um certo grau de unificação, uma concatenação dos diversos elementos em relação comum. Para tanto, deve-se tirar proveito dos princípios estruturais existentes, ou poderão ser adotados procedimentos variantes. Isto envolve o exercício de escolha, a tomada de decisões⁸.

Ou — como ele resumiu numa frase — “a realização das obrigações morais criadas pelos requisitos estruturais está condicionada por interesses individuais”⁹. Não está claro de que modo os requisitos estruturais podem impor obrigações morais mas o ponto essencial é bastante nítido: os antropólogos sociais devem trazer de volta os interesses individuais que os estruturalistas tinham ignorado. Essa tese principal fazia-se acompanhar de uma preocupação (oriunda do último período malinowskiano) com a mudança social e cultural, embora não com a História no sentido que lhe deu Evans-Pritchard. Em 1957, Firth coordenou uma avaliação da obra de Malinowski, *Man and Culture*, “porque alguns de nós pensam há muito tempo ter sido dada pouquíssima atenção à obra de Bronislaw Malinowski”¹⁰. Em suma, todo o seu esforço foi dirigido no sentido de reintroduzir os interesses de Malinowski que os seguidores de Radcliffe-Brown tinham posto de lado.

Enquanto seus colegas professorais formulavam suas reservas ou erguiam pendões de revolta, Fortes continuou desenvolvendo os princípios centrais defendidos pelos estruturalistas originais de Oxford. Em 1953, ele publicou várias declarações de posição em que defendeu a ortodoxia, sublinhou o papel da “estrutura social” como conceito organizador central, relegou o estudo da “cultura” e da variação individual para um plano secundário, e atacou energicamente o desvio de Evans-Pritchard do purismo.

VI

Apesar desses sons de conflito, a característica mais notável da Antropologia Social britânica aos olhos dos estranhos era a sua coesão; e quando se defrontavam com um desafio de fora, os britânicos uniam-se. Vale a pena considerar um dos mais influentes desses desafios, a crítica de Murdock em 1951, pois deu teor dramático aos parâmetros em que os antropólogos sociais britânicos operavam na década de 1950.

Murdock, uma figura de proa na Antropologia americana, publicou o seu ataque no *American Anthropologist*. Foi desencadeado pelo simpósio *African Systems of Kinship and Marriage* (1950), e expressou um misto de admiração e descontentamento que se generalizara entre os antropólogos americanos da época. Escreveu ele que

os escritos descritivos e analíticos dos antropólogos sociais britânicos atingem um nível médio de competência etnográfica e sugestividade teórica provavelmente não igualado por qualquer grupo comparável em qualquer outra parte do mundo. Isso explica e justifica o respeito que lhes é tão amplamente concedido. Contrabalançando esses méritos, porém, há um certo número de limitações que muitos colegas de profissão no estrangeiro têm dificuldade em entender e acham impossível defender¹¹.

Ele enumerou essas limitações: a concentração “exclusiva” no “parentesco e questões diretamente relacionadas com o mesmo, por exemplo, casamento, propriedade e administração civil [*sic*]; e sua concentração geográfica nas dependências coloniais britânicas, e, por conse-

guinte, a falta de uma ampla perspectiva etnográfica”. Além disso, “são tão indiferentes aos escritos teóricos quanto aos descritivos de seus colegas em outros países”, e ignoraram seus interesses na História, na mudança cultural e na Psicologia. Murdock atribuiu a culpa de tudo isso a Radcliffe-Brown e fê-lo sem vacilar: “Essas várias limitações refletem a esmagadora influência de Radcliffe-Brown”. A conseqüência, diz Murdock, foi os antropólogos sociais britânicos não serem, em absoluto, antropólogos. Ao ignorarem a noção de “cultura”, eles tornaram-se sociólogos — de um tipo algo antiquado.

Despojada de seus atavios polêmicos, a descrição era razoavelmente exata. Firth e Fortes aceitaram-na, mais ou menos, mas replicaram que, dados os recursos limitados da Antropologia Social britânica, uma limitação de ambições era razoável. Ou, em termos mais positivos, os antropólogos sociais britânicos tinham decidido concentrar-se num conjunto limitado de questões, e seu trabalho tinha todo o vigor dessas limitações auto-impostas. Na realidade, o diálogo era, num certo sentido, entre antropólogos sociais e antropólogos culturais — entre o rumo que a Antropologia Social britânica seguira sob o comando de Radcliffe-Brown e o que fora traçado por Frazer, ou Tylor, ou Franz Boas. Murdock não percebera que o êxito que ele atribuía à Antropologia Social britânica na Etnografia estava intimamente relacionado com os pressupostos teóricos que orientavam o trabalho de campo. Inversamente, a pobreza comparativa da Etnografia americana da época refletia a confusa situação teórica reinante nessa área, nos Estados Unidos. Numa ciência social, é impossível aplaudir os resultados e rejeitar o quadro de referência no qual eles foram obtidos.

Em resumo, os antropólogos britânicos não se arrependiam de ignorar o trabalho cultural e de personalidade tão em voga nessa época na América, ou os contínuos estudos etnográficos de “selvagens” sobre os índios americanos, ou os estudos transculturais, estatísticos e algo superficiais, do próprio Murdock. Eles acreditavam não só que lhes cumpria concentrarem suas energias mas, ainda mais, que os resultados provavam terem feito a escolha certa quando preferiram concentrar-se na estrutura das relações sociais. Os seus discípulos do pós-guerra foram treinados para lhes dar continuidade, e assim fizeram.

VII

As monografias produzidas na década de 1950 pelo contingente do pós-guerra tinham certamente muita coisa em comum. Duas questões predominaram. Em primeiro lugar, havia o estudo de política, mais ou

menos nos termos estabelecidos por *African Political Systems*. O problema básico era o papel político das linhagens em sistemas segmentários e em estados, e virtualmente todas as monografias publicadas nesse período abordaram essa questão. Os admiráveis estudos malinowskianos sobre estados africanos foram admirados mas não suscitaram um interesse teórico comparável. Foram eles: *A Black Byzantium* (1942), de Nadel, *The Realm of a Rain-Queen* (1943), de Krige, e *An African Aristocracy* (1947), de Hilda Kuper. Todos eles se preocuparam de um modo mais ou menos central com a organização da classe governante em estados africanos, e isso era um problema — obviamente fundamental para qualquer compreensão política — que não interessava particularmente aos que derivavam sua inspiração dos estudos de Oxford.

Os estudos ortodoxos seguiam na esteira uns dos outros no decurso da década de 50. Em 1954, Barnes publicou uma descrição do estado Ngoni, mostrando o modo como ele se desenvolvera na África Meridional, segmentando-se e ampliando-se na forma clássica. No mesmo ano, Leach publicou uma análise radical dos sistemas políticos de Kachin mas, apesar de sua grande originalidade, o problema central foi definido nos mesmos termos — as comunidades políticas Kachin englobavam sistemas segmentários e estatais, e Leach concentrou-se no problema de como um tipo era transformado no outro. Em 1956, Fallers publicou uma monografia sobre os Sogas de Uganda, na qual investigou o modo como a burocratização do estado Soga afetou os papéis políticos tradicionais e as funções de clãs e linhagens. No mesmo ano, Southall publicou a sua análise de uma outra sociedade ugandense, os Alurs, e explorou largamente o fato de eles não serem uma sociedade segmentária clássica, baseada em linhagens, nem um estado centralizado, mas algo intermédio, uma combinação dos dois tipos clássicos que ele descreveu como um “estado segmentário”. *The Yao Village*, de Mitchell, que também foi editado em 1956, investigou o modo como a competição pela autoridade nessa tribo centralizada do Malawi ocorreu simultaneamente nas matrilineagens e no sistema de cargos, estando as duas arenas de competição estreitamente interligadas. Também em 1956, o ensaio de M. G. Smith, “On Segmentary Lineage Systems”, tentou levar as questões debatidas na época para um nível mais geral de significação, demonstrando que a segmentação é uma característica de toda a ação política, embora o fato de a segmentação ocorrer em alguns sistemas numa base de linhagem ter conseqüências significativas. Em *Government in Zazzau* (1960), ele apresentou o mais refinado dos estudos ortodoxos mas uma de suas preocupações centrais ainda era o relacionamento entre a administração centralizada, por um lado, e a competição e fissão baseadas na linhagem. Em 1958, Middleton e Tait coordenaram um novo simpósio sobre sistemas políticos africanos, *Tribes without Rulers*, que estava ainda mais limitado do que o seu protótipo aos problemas da organização de linhagem. Os seus colaboradores eram todos mem-

bros do quadro pós-guerra, e o livro refletia o predomínio que a teoria da linhagem exercia no trabalho que eles realizavam.

Havia duas importantes diferenças entre esses estudos e as monografias publicadas por Evans-Pritchard e Fortes na década de 1940. A primeira estava no próprio uso geral dos materiais históricos, um desenvolvimento que devia alguma coisa à influência de Evans-Pritchard. A segunda diferença foi uma transferência de interesse no sentido da burocracia. Esse novo interesse foi sugerido em parte pelos problemas dos “estados dentro de estados” no período colonial final, mas também foi incentivado pela descoberta de Weber, pelo menos no caso de Fallers e M. G. Smith. Mas a teoria da burocracia não se tornou de interesse primordial para a grande maioria de seus contemporâneos no campo e, de fato, era largamente irrelevante para muitas das sociedades não-centralizadas.

A segunda preocupação importante do período eram com os sistemas “mágico-religiosos”, para usar o que já era um termo bastante consagrado pelo tempo. Esse tipo de estudo tratava usualmente de uma de duas questões principais, as quais foram ambas enunciadas em forma de monografia por Evans-Pritchard. Em primeiro lugar havia todo o problema da feitiçaria. Os estudos da década de 1950 aproveitaram a observação de Evans-Pritchard de que a feitiçaria era um modo de identificação de uma causa socialmente relevante de infortúnio. Eles examinaram a forma como as acusações de bruxaria e feitiçaria dramatizavam tensões sociais, e as transformavam. Essa análise apresentava-se freqüentemente como tema subsidiário nas monografias do período — por exemplo, no estudo de Mitchell dos Yao ou em *Schism and Continuity in an African Society*, de Turner. Era amiúde integrada a um estudo convencional de um sistema de linhagem segmentária, sendo a acusação de feitiçaria vista como um aspecto do processo de fissão da linhagem. O estudo de Marwick dos Cewa era uma análise das tensões do sistema de linhagem vista através do prisma das acusações de bruxaria. Em devido tempo, esse campo de estudos gerou o seu próprio simpósio, *Witchcraft and Sorcery in East Africa* (1963), de Middleton e Winter.

O outro problema era de maior vulto: o estudo dos sistemas religiosos propriamente ditos, que tinha sido negligenciado por Malinowski e seus discípulos. Os textos básicos, neste caso, eram o ensaio de Radcliffe-Brown, “Religion and Society” (1945), e os ensaios de Evans-Pritchard sobre a religião Nuer, reunidos numa monografia em 1956. A posição de Radcliffe-Brown era essencialmente determinista; o culto do ancestral, por exemplo, devia ser entendido como requisito funcional de certos tipos de sistemas de linhagens. Evans-Pritchard aceitou o fato de as religiões serem condicionadas pelo seu ambiente social; mas, como em seu estudo da feitiçaria Zande, ele estava mais interessado em explorar as inter-relações lógicas de suas noções cosmológicas. Ambas essas

posições tiveram seus adeptos mas a diferença entre elas era, realmente, só de ênfase. *Lugbara Religion* (1960), de Middleton, tratou o culto do ancestral numa tribo ugandense de um modo muito semelhante àquele em que alguns de seus contemporâneos trataram a feitiçaria — como uma função da estrutura da linhagem e, na ação, como um reflexo dos processos de segmentação da linhagem. *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka* (1961), de Lienhardt, era bastante parecido com *Nuer Religion*, de Evans-Pritchard — e as duas tribos eram vizinhas no Sudão.

As análises de Gluckman dos rituais de conflito em torno do exercício das funções régias eram congruentes com os estudos que trataram a feitiçaria e o culto dos ancestrais como modos de conduzir e ajustar relações sociais tensas. Também neste caso, uma vez mais, Evans-Pritchard fornecera a análise paradigmática em seu ensaio “The Divine Kingship of the Shilluk” (1948).

A preocupação malinowskiana com o mito não esteve em grande evidência nesse período, exceto em termos da avaliação de provas históricas. Uma exceção foi a análise neomalinowskiana de Leach das funções políticas do mito em *Political Systems of Highland Burma* (1954), embora a sua análise também fosse influenciada pela obra dos teóricos da linhagem sobre a manipulação de genealogias. A revolução na análise do mito que Lévi-Strauss iria provocar não foi prenunciada, de maneira alguma, pelos trabalhos que estavam sendo feitos na Grã-Bretanha nesse período.

Talvez inesperadamente, o estudo do parentesco foi um tanto negligenciado após a publicação em 1950 de *African Systems of Kinship and Marriage*. Contrariamente à opinião de Murdock sobre a situação, o interesse primordial incidiu sobre a organização política, e os problemas da teoria do parentesco foram investigados principalmente em relação à teoria da descendência. Verificou-se, por exemplo, um fluxo de estudos inspirados pelo ensaio de Fortes, “Time and Social Structure” (1949). O tema desses trabalhos foi o ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico, mas em termos das limitações impostas pelo sistema político-jurídico, o que envolve paradigmaticamente a linhagem. Esse tipo de análise, apresentado como tema secundário em numerosas monografias, foi o tema central do primeiro volume de uma nova série de escritos de Antropologia Social que o departamento de Cambridge começou publicando em 1958. Um outro problema que reclamava atenção foi suscitado por Gluckman em *African Systems of Kinship and Marriage*, onde ele argumentou que a taxa de divórcio é função da estrutura de linhagem. Os tópicos clássicos e puramente de parentesco foram negligenciados — terminologia de parentesco, regras de casamento, incesto e exogamia, papéis interpessoais de parentesco. Só voltaram a ganhar destaque no final da década, quando o debate entre Leach e Fortes dirigiu a atenção para as teorias de Lévi-Strauss, e quando Firth,

Freeman e Leach levantaram o problema dos sistemas de parentesco não-unilinear, e a questão do papel da escolha na formação de grupos de parentesco.

É claro, estudava-se e escrevia-se sobre outros problemas nesse período. O C.S.S.R.C. encomendou relatórios sobre a posse da terra, orçamentos e outras questões econômicas, e alguns governos coloniais solicitaram estudos a respeito da migração de mão-de-obra. Alguns desses estudos tiveram impacto sobre os contemporâneos — talvez com maior destaque para as demonstrações por Schapera e Watson de que a migração de mão-de-obra não desagregava necessariamente a estrutura social. Mas, de um modo geral, os relatórios econômicos eram de interesse restrito e poucos progressos se registraram na teoria antropológico-econômica. Somente Furth fez disso uma preocupação central e alguns estudiosos por ele influenciados tentaram aplicar a teoria econômica em circunstâncias exóticas. Entretanto, só na década de 1960 é que a Economia e a Ecologia começaram a reaparecer como questões de importância primordial, como Malinowski tinha visto que elas realmente eram.

O Direito foi um outro campo que interessou aos governos coloniais e vieram a lume nesse período numerosos estudos sobre antropologia legal ou “controle social”. Alguns, como o trabalho de Goody e Bohannan, eram realmente aspectos do estudo dos sistemas de linhagem segmentária. Outros, em particular o trabalho de Gluckman e Schapera, interessaram-se mais pelos problemas de jurisprudência. Uma vez mais, porém, o Direito não foi um campo que atraísse grande interesse por si só.

Se Murdock estava certo, em termos genéricos, ao destacar a limitada gama de interesses dos antropólogos sociais britânicos contemporâneos, ainda que os especificasse erradamente, ele teve certamente razão quando apontou as limitações geográficas do trabalho deles. Essa tendência persistiu na década de 1950. Em certa medida, isso era função da especialização de cada departamento e das ligações estabelecidas pelos “velhos” com os institutos e as universidades nas colônias. Os antropólogos de Oxford continuaram viajando para o Sudão, embora alguns explorassem o Oriente Médio e a Europa Católica. Cambridge criara fortes vínculos com o *East African Institute of Social Research*, sob a direção de Richards e, mais tarde, de Southall e Stenning, mas um certo número de discípulos de Fortes continuou trabalhando em Gana, enquanto que Leach dirigia os seus próprios discípulos para o Sudeste Asiático. Manchester continuava sua estreita associação com o Rhodes-Livingstone Institute, e a grande maioria de seus estudantes trabalhava na África Central. Os professores de Londres também eram propensos a enviar seus alunos para aquelas áreas que eles tinham aberto à pesquisa: os alunos de Forde iam para a Nigéria e os de Firth para a Malaia e a Oceania. Em outros países da Comunidade Britânica, os departamentos de universidades australianas concentravam-se naturalmen-

te nos aborígenes mas, na década de 1950, transferiram seus interesses para a nova região etnográfica do interior da Nova Guiné. Na África do Sul, os estudos eram cada vez mais assiduamente realizados nos territórios do Alto Comissariado britânico, visto que a situação política da União Sul-Africana começara a deteriorar.

Passarei a considerar daqui a pouco as correntes conflitantes da década de 1950 e começos da de 1960, mas é notável até que ponto a moderna Antropologia Social britânica foi consistente e se concentrou numa pequena gama de questões durante os anos 50. Isso foi um reflexo do escasso tamanho alcançado pela profissão e do tremendo poder exercido pelos seus professores. A rápida expansão dos primeiros anos do pós-guerra deu novo impulso à disciplina mas não desalojou o domínio teórico do ponto de vista que fora estabelecido em Oxford nos anos imediatamente anteriores à guerra.

NOTAS

1. R. R. Marett, *A Jerseyman at Oxford*, Londres, 1941, p. 169.
2. Ver *Research in Social Anthropology*, Social Science Research Council, Londres, 1968. Devo muitos destes números ao Dr. K. Garbett, secretário da A.S.A.
3. E. e S. Ardener, "A Directory Study of Social Anthropologists", *British Journal of Sociology*, 1965, pp. 300-302.
4. E. E. Evans-Pritchard, carta publicada em *Man*, 1970, p. 704.
5. E. E. Evans-Pritchard, "Anthropology and the Social Sciences", *Further Papers on the Social Sciences*, J. E. Dugdale (org.), Londres, 1937, p. 73.
6. Reeditado em E. E. Evans-Pritchard, *Essays in Social Anthropology*, Londres, 1962. Referência na p. 26.
7. S. F. Nadel, *The Theory of Social Structure*, Londres, 1957, p. 158.
8. R. Firth, *Elements of Social Organization*, Londres, 1951, p. 36.
9. *Op. cit.*, p. 211.
10. R. Firth (org.), *Man and Culture*, Londres, 1957, p. 1.
11. G. P. Murdock, "British Social Anthropology", *American Anthropologist*, 1951, pp. 466-7.

VI. Leach e Gluckman: Para além da ortodoxia

A lei e a ordem resultam do próprio processo que elas governam. Mas não são rígidas nem se devem a qualquer inércia ou molde permanente. Elas prevalecem, pelo contrário, em resultado de uma constante luta não só das paixões humanas contra a lei mas também dos princípios legais entre si.

Malinowski¹

I

O capítulo anterior ocupou-se fundamentalmente da corrente principal, dos desenvolvimentos registrados no seio das ortodoxias estabelecidas por Radcliffe-Brown e Malinowski. No decurso das décadas de 1950 e 1960, houve remoinhos e correntes contrárias ao fluxo principal e trataremos neste capítulo dos dois mais destacados dissidentes: Edmund R. Leach e Max Gluckman. Embora ambos publicassem seus primeiros ensaios importantes em 1940, só depois de 1950 eles estabeleceram definitivamente seus rumos próprios.

Pode haver alguma resistência a que Leach e Gluckman sejam considerados em conjunto. De fato, Leach descreveu Gluckman como "o meu mais vigoroso adversário em matérias teóricas"², e representou-o como um dos adeptos menos arrependidos da espécie de teoria de equilíbrio orgânico que o próprio Leach rejeitara. Além disso, apesar de sua recente apostasia, Leach é freqüentemente considerado o profeta inglês de Lévi-Strauss, como Radcliffe-Brown foi de Durkheim, enquanto que Gluckman jamais demonstrou interesse algum pelas preocupa-

ções dos neo-estruturalistas. Contudo, é provavelmente mais exato ver o período Lévi-straussiano de Leach como um desenvolvimento secundário, que realmente nunca tomou forma definitiva em sua obra principal. Conforme ele disse recentemente:

Eu fui um discípulo de Malinowski e ainda sou, no fundo, um "funcionalista", conquanto reconheça as limitações da teoria peculiar a Malinowski. Embora tenha empregado ocasionalmente os métodos "estruturalistas" de Lévi-Strauss para esclarecer características particulares de determinados sistemas culturais, a diferença entre a minha posição geral e a de Lévi-Strauss é muito profunda³.

No próximo capítulo ocupar-me-ei do impacto da obra de Lévi-Strauss nos antropólogos britânicos; e Leach figurará aí destacadamente. Por agora, o meu interesse recai nos tópicos predominantemente políticos que foram os temas das monografias de Leach. É nesse campo que se revestem de interesse as convergências e divergências com Gluckman.

Leach e Gluckman pertencem ao mesmo nível de idade entre os decanos da Antropologia britânica. Leach nasceu em 1910, Gluckman em 1911. Ambos ingressaram na Antropologia em meados da década de 1930, depois que a maioria da primeira geração completara sua formação doutoral e numa época em que a influência de Malinowski estava cedendo lugar à de Radcliffe-Brown. Ambos freqüentaram os seminários de Malinowski nesse período, mas Gluckman transferir-se-ia para Oxford, onde ficou formalmente sob a supervisão de Marett, enquanto Leach era estudante da London School of Economics. Mais tarde, Gluckman ficaria sob a influência do novo estruturalismo em Oxford, sendo particularmente impressionado pelos primeiros trabalhos de Evans-Pritchard. Leach nunca foi grandemente influenciado por Radcliffe-Brown nem por Evans-Pritchard e, após a partida de Malinowski, manteve-se mais próximo de Firth na L.S.E.

Eles eram os novos e brilhantes recrutas das duas principais escolas. Ambos estavam decididos a desenvolver os *insights* de seus mestres em novos caminhos. Mas enquanto Leach se manteve reconhecidamente malinowskiano em muito do que escreveu, e Gluckman fosse sempre um estruturalista oxfordiano no fundo, havia uma verdadeira convergência de interesses. Ambos foram atraídos para os problemas do conflito de normas e manipulação de regras, e ambos usaram uma perspectiva histórica e o método de caso ampliado para investigar esses problemas. (Por uma triste coincidência, também perderam ambos suas notas de

campo relativas aos seus mais importantes estudos durante a guerra!) Os seus discípulos abordaram problemas semelhantes, se excetuarmos aqueles alunos de Leach que optaram pelos interesses de Lévi-Strauss. Barth, Barnes Bailey — três dos mais ativos antropólogos das décadas de 50 e 60 — demonstraram em seus trabalhos a convergência essencial de Leach e Gluckman.

Uma comparação mais completa e que capte todas as suas *nuances* talvez tenha que esperar até que a obra desses dois especialistas seja estudada em detalhe. Por agora, é suficiente notar que Leach e Gluckman, as duas figuras intermediárias entre a geração pioneira e a geração do pós-guerra, estavam primordialmente interessados em dilatar o âmbito e aumentar a penetração das teorias que tinham sido estabelecidas na década de 1930. Depois de sua obra, novas opções foram vislumbradas e, em última instância, é possível ver que suas respectivas contribuições se apoiaram mutuamente. Se tivéssemos que resumir numa frase a mensagem propagada por ambos, diríamos que foi esta: O dinamismo central dos sistemas sociais é fornecido pela atividade política, por homens que competem entre eles para aumentar seus recursos e encarecer seu *status*, dentro do quadro de referência criado por regras freqüentemente conflitantes ou ambíguas.

O leitor deve saber também que ambos são figuras "carismáticas", grandes homens, empáticos, engajados e sinceros. Ambos atraíram fortes lealdades pessoais mas, intolerantes e até despóticos, por vezes, também afastaram alguns colegas.

II

Gluckman nasceu em Johannesburg, de pais judeus russos. Estudou primeiro Antropologia Social na Universidade do Witwatersrand, sob a orientação da Sra. Hoernlé. Ela era uma excelente professora. Vários de seus alunos abraçaram a carreira de antropólogos profissionais, e a classe de Gluckman incluía Ellen Hellman, Hilda Beemer (Kuper) e Eileen Jensen (Krige). Gluckman sugeriu que Winifred Hoernlé desenvolveu o seu interesse pela teoria do conflito mas nada existe na obra dela, ou na de seus outros alunos, que nos deixe entrever isso. Ela era seguidora de Radcliffe-Brown, e as generosas homenagens que Gluckman lhe prestou podem ser interpretadas, em parte, como uma tentativa de individualizar a sua genealogia com referência a uma ancestral materna. Contudo, a Sra. Hoernlé instilou de fato em seus alunos os valores do saber e da ciência, que não estavam fortemente representados nas universidades sul-africanas. Como um grupo, esses estu-

dantes também entenderam seu envolvimento com a Antropologia parcialmente em termos políticos. Numa época em que seus contemporâneos baseados na Grã-Bretanha se mostravam propensos a desviar os olhos da realidade do poder e das privações nas sociedades coloniais, eles nunca esqueceram o contexto dos sistemas que investigavam.

Em 1934, Gluckman foi para Oxford como bolsista Rhodes, fazendo seu doutorado em 1936. Realizou trabalho de campo na Zululândia entre 1936 e 1938. Em 1940 vieram a lume os seus primeiros ensaios importantes: um capítulo sobre os Zulus em *African Political Systems*, e a primeira parte de breve monografia *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*. Nesses escritos, ele tratou do tipo de oposição segmentária que era o grande foco da teoria oxfordiana, mas introduziu também a preocupação com outras formas de oposição e conflito, sobre as quais se interessaria mais nos anos vindouros.

Em sua colaboração para *African Political Systems*, Gluckman descreveu dois estágios da sociedade Zulu pré-colonial, e argumentou:

A essência de ambos os sistemas descritos é a oposição de grupos semelhantes e as lealdades potencialmente conflitantes das pessoas a diferentes autoridades. A nação era uma organização estável, pois a sua oposição era principalmente entre as tribos que estavam unidas na posição do rei e seus regimentos. . . na administração de fato, as lealdades das pessoas e a competição dos funcionários não conflitavam com frequência, visto que a máquina administrativa funcionava através dos chefes de grupos de diferentes tipos; a principal oposição era entre grupos semelhantes, cooperando como partes de um grupo maior.

Esse tipo de oposição segmentária produzia coerência e equilíbrio. Os conflitos que ocorriam eram até positivamente funcionais — como a rivalidade Nuer. Entretanto, Gluckman foi mais além, pondo em contraste esses sistemas estáveis com a situação que ele encontrou no campo:

Hoje, o sistema não é estável, pois não só a vida Zulu está sendo constantemente afetada e alterada por muitos fatores mas também as diferentes autoridades sustentam valores inteiramente diferentes, até mesmo contraditórios. . . A moderna organização política da Zululândia é a oposição entre os dois grupos de cor representados por certas autoridades. . . A oposição entre os dois grupos não é bem equilibrada, pois em última instância é domi-

nada pela força superior do Governo. . . A ameaça dessa força é necessária para fazer o sistema funcionar, porque os valores e interesses Zulus são tão opostos aos dos europeus que os Zulus não reconhecem uma forte relação moral entre eles mesmos e o Governo, tal como existia, e ainda existe, entre eles, seu rei e chefes. Usualmente, os Zulus consideram que o Governo está empenhado em explorá-los, sem consideração pelos interesses deles⁴.

Foi este o único escrito realista de análise política, tratando do contexto de dominação racial, que figurou em todo o volume de *African Political Systems*.

Analysis of a Social Situation in Modern Zululand foi mais além, ao mostrar como a sociedade política plural formada por dominação colonial ou colonizadora deve fornecer o quadro de referência para a compreensão dos sistemas “tribais” locais. Usando uma nova forma de apresentação, Gluckman descreveu em grande detalhe a cena da inauguração de uma nova ponte na Zululândia — as idas e vindas, os discursos e comentários, a hora do chá — chamando sempre a atenção para as vinculações sociais dos atores, desde o magistrado branco e seu séquito, até ao régulo e seus seguidores, inclusive o próprio antropólogo. O ponto de vista defendido por Gluckman era que, embora os membros dos diferentes grupos de cor estivessem simbólica e concretamente divididos e opostos em todos os aspectos, eles eram forçados, entretanto, a interatuar em esferas de interesse comum. Concluiu ele:

Para resumir a situação na ponte, podemos dizer que os grupos e indivíduos presentes comportam-se do modo que se observa porque a ponte, que é o centro de seus interesses, associa-os numa celebração comum. Em resultado desse interesse comum, eles atuam por costumes de cooperação e comunicação, muito embora os dois grupos de cor estejam divididos de acordo com o padrão da estrutura social. Analogamente, dentro de cada grupo de cor, as festividades unem os membros, embora estejam separados de acordo com as relações sociais no seio do grupo⁵.

Isto não significa que a situação fosse estável; pelo contrário, apesar dos vínculos transversais que existiam, a Zululândia contemporânea representava o tipo de sistema social em que os conflitos não podiam ser adequadamente resolvidos sem radicais mudanças estruturais. Esse

tipo de sistema contrastava com as sociedades Zulus pré-coloniais, onde havia, apesar das mudanças — freqüentemente radicais —, longos períodos de relativa estabilidade, quando os conflitos gerados pelo sistema podiam ser por ele absorvidos. (Gluckman argumentou que o antropólogo social devia estudar esses períodos de comparativa estabilidade, quando o sistema social se aproximava de um estado de equilíbrio.

A essência da posição de Gluckman, tal como foi desenvolvida, foi que o equilíbrio social não é uma questão simples, resultante da integração clara de grupos ou normas. Pelo contrário, resulta através do equilíbrio de oposições num processo dialético. Como ele e Colson escreveram certa vez, os grupos sociais têm “uma tendência inerente para se segmentar e depois voltarem a vincular-se entre si por alianças transversais. . . os conflitos num conjunto de relações são absorvidos e corrigidos nas relações compensatórias”⁶. Do mesmo modo, as normas que regem a vida social são, com freqüência, criticamente ambíguas ou até conflitantes. Por exemplo, as regras de sucessão a uma chefia tribal são freqüentemente formuladas de tal modo que haverá inevitavelmente muitos candidatos “legítimos” que competirão pelo cargo. Mas como é do interesse de todos os pretendentes unirem-se na valorização do valor central do cargo, a própria competição gerada pelas regras fortalecerá o consenso sobre o valor do cargo. Também no ritual Gluckman viu conflito e não meramente a expressão de alguma espécie de unidade transcendente; mas, na expressão de seus conflitos, a sociedade era temporariamente purificada. Isto é, ele acabou por considerar que o ritual

não expressa simplesmente coesão nem se limita a inculcar o valor da sociedade e seus sentimentos sociais nas pessoas, como nas teorias de Durkheim e Radcliffe-Brown, mas exagera os conflitos reais entre regras sociais e afirma a existência de unidade, apesar desses conflitos⁷.

Esse tipo de teoria, focalizando a realização de equilíbrio através da expressão contida de conflito, é conhecido dos sociólogos familiarizados com a obra do pensador alemão Simmel (1858-1917). Entretanto, Gluckman afirmou ter desenvolvido suas idéias na completa ignorância da obra de Simmel, e não há motivo algum para duvidar disso. O próprio Weber era virtualmente desconhecido dos antropólogos britânicos até depois da II Guerra Mundial. Também se pode discernir em alguns trabalhos de Gluckman a influência da noção de Freud de ambivalência, e ele certamente conhecia o pensamento freudiano e era seu simpatizante. Nota-se um recurso ainda mais direto à análise de

cismogênese de Bateson. Entretanto, a inspiração imediata estava muito mais à mão, na obra dos estruturalistas de Oxford.

Radcliffe-Brown expressara o seu “princípio de oposição” e Evans-Pritchard desenvolvera a idéia em sua análise da segmentação e da rivalidade entre os Nuers. Evans-Pritchard foi ainda mais longe em sua análise da política Anuak e no seu notável ensaio “The Divine Kingship of the Shilluk”, publicado em 1948. Aí escreveu, em termos que Gluckman também usaria:

As rebeliões Shilluk não têm sido feitas contra a realeza. Pelo contrário, elas fizeram-se para preservar os valores consubstanciados na realeza, os quais estavam sendo enfraquecidos, ou assim se acreditava, pelo indivíduo que ocupava o cargo. Não eram revoluções mas rebeliões contra o rei, em nome da realeza⁸.

Em suas tentativas de rescrever a história e de o desligar de suas fontes britânicas, alguns dos seguidores de Evans-Pritchard também procuraram repudiar grande parte da obra que derivou de suas principais análises, e em particular a obra de Gluckman. Pocock, por exemplo, argumentou que Radcliffe-Brown e Gluckman confundiram dois significados da noção de “oposição”: antagonismo e justaposição estrutural. Ao analisar a obra de Evans-Pritchard, Pocock (e Dumont) tentou colocá-lo em linha com os modernos estruturalistas franceses, para quem “oposição” é um processo que ocorre ao nível da classificação de grupos e não ao nível de confrontação de duas comunidades de pessoas. Assim, Pocock argumentou que Gluckman vulgarizara o modelo de Evans-Pritchard e lhe impusera uma distorcida ênfase funcionalista⁹.

Não é este o lugar apropriado para argumentar se o desenvolvimento por Gluckman das idéias de Evans-Pritchard foi legítimo ou não e, em todo o caso, não é uma questão importante. Está suficientemente claro que a linha de desenvolvimento que ele adotou divergia da que foi seguida pela maioria dos discípulos de Evans-Pritchard no pós-guerra; mas acontece que, depois da guerra, as próprias idéias de Evans-Pritchard passaram por alterações bastante drásticas. O ponto que eu quero sublinhar é simplesmente que as teorias de Gluckman constituíram um dos desenvolvimentos possíveis da ortodoxia de que ele se imbuíu em Oxford, através dos ensinamentos de Radcliffe-Brown e Evans-Pritchard.

A característica mais vulnerável da teoria de Gluckman, tal como foi desenvolvida, é a concentração no que ele identificou como sistemas sociais repetitivos, em oposição aos sistemas sociais variáveis. Isso levou-o por vezes a extremos absurdos, que o obrigaram mais tarde a

rever a sua posição. Examinando os pontos de vista por ele propostos nas décadas de 1940 e 1950, Gluckman escreveu em 1963: "Eu estava pensando ainda em grosseiros termos funcionais das instituições — até a guerra civil pode, no fim de contas, ser uma instituição — que contribuem para a manutenção de uma estrutura social concebida de um modo bastante rígido"¹⁰. Essa ênfase, explicou ele, decorreu do seu estudo da Zululândia sob governo branco, "a qual, apesar de seus inúmeros problemas irresolutos e irresolúveis, 'funcionava'", forçando-o por isso a considerar "como os sistemas sociais podiam conter os profundos conflitos que estão presentes em todos eles"¹¹.

III

Os ensaios de Gluckman sobre os Zulus fixaram as idéias sociológicas que ele iria transferir para a África Central quando se juntou em 1939 a Godfrey Wilson no Rhodes-Livingstone Institute. Tornou-se seu diretor-interino em 1941 e serviu como diretor de 1942 a 1947. Foi um período de intensa atividade no Instituto, e as idéias de Gluckman foram endossadas pelos bolsistas que iam chegando agora para realizar pesquisas de campo. Embora as idéias de Gluckman representassem mais uma mudança de ênfase do que uma total divergência da posição dos estruturalistas oxfordianos de antes da guerra, a sua adoção revestiu-se de conseqüências significativas. Os pesquisadores de campo que receberam a influência de Gluckman passaram a conceber a realidade social de um modo que diferia acentuadamente das concepções mais convencionais dos discípulos de Evans-Pritchard e Fortes; e, por conseguinte, o trabalho dos bolsistas do Rhodes-Livingstone Institute na África Central é distinto e contrasta de maneira profunda com grande parte do trabalho dos antropólogos de Oxford e Cambridge na África Ocidental e Oriental.

As características dominantes dos estudos Rhodes-Livingstone na época de Gluckman devem sobressair nas páginas seguintes. Entretanto, cumpre assinalar desde já um certo número de pontos. A preocupação de Gluckman com o contexto total da sociedade plural era de importância vital. Ao traçar as diretrizes gerais dos planos de pesquisa do Instituto, em 1945, Gluckman sublinhou o seu interesse na estrutura social total da região, incluindo brancos e indianos. Escreveu ele:

Devo enfatizar que não considero os processos sociais em funcionamento como inteiramente desintegrativos... Toda a mi-

nha formulação do problema depende do reconhecimento de que existe uma Sociedade Centro-Africana constituída por grupos culturais heterogêneos de europeus e africanos, com uma estrutura social e normas de comportamento definidas, embora tenha muitos conflitos e desajustes¹².

Partindo dessa base, era necessário estudar tanto as áreas urbanas como as rurais, e ver os trabalhadores africanos nas cidades não simplesmente como camponeses deslocados mas como operários, trabalhando num sistema social industrial e urbano. Esse programa ambicioso contrastava acentuadamente com o plano de pesquisas que o International African Institute publicara uma década antes. Conquanto os prometidos estudos de comunidades brancas e asiáticas nunca se concretizassem, lamentavelmente, os colonos e administradores coloniais estão presentes, não obstante, nos estudos Rhodes-Livingstone, de uma forma que era distintamente incomum nos relatórios antropológicos do período.

Um dos problemas que essa orientação suscitou diz respeito ao papel dos chefes de aldeia, os funcionários subalternos da administração distrital, colhidos entre as exigências das autoridades alienígenas a que estavam subordinados e as do próprio povo a que pertenciam. Era uma situação em que os conflitos inerentes à administração colonial se evidenciavam de um modo dramático, e que Gluckman já explorara em seus estudos sobre os Zulus. A maioria dos bolsistas Rhodes-Livingstone também se ocupou dela, numa época ou outra.

A análise pormenorizada de Gluckman de uma única "situação social" na Zululândia indicara o descontentamento com os modos convencionais de apresentação do material etnográfico ilustrativo. Representou uma reação contra a seletividade da técnica malinowskiana de "ilustração apta". Mitchell usou a abordagem da "situação social" em *The Kalela Dance* mas outros investigadores procuraram descobrir alternativas. Os seus experimentos frutificaram no uso por Turner dos "dramas sociais", mais tarde denominados "estudos de caso ampliado" (*extended-case studies*), uma técnica particularmente adequada ao estudo dos processos de conflito e resolução de conflito. Os membros do Instituto usaram também os métodos estatísticos com mais êxito e mais conscienciosamente do que a maioria dos seus contemporâneos, e Barnes e Mitchell fizeram progressos no refinamento de métodos estatísticos para satisfazer as exigências da pesquisa antropológica. Finalmente, o exemplo de Gluckman do uso de dados históricos para identificar estágios de comparativa estabilidade e equilíbrio que possam ser analisados e comparados com a situação contemporânea, também inspirou imitação e desenvolvimento, sobretudo nas mãos de Barnes.

Assim, Gluckman levou para o estudo das sociedades centro-africanas não só as suas teorias do papel do conflito no processo social mas também a insistência em que deve ser levada em conta a situação política total, e a abertura para as inovações metodológicas. Ele veiculou suas idéias no Instituto através de assíduos intercâmbios em seminários e de visitas ao campo, assim como em seus artigos de crítica e contribuições para a revista do Instituto.

Entretanto, a sua própria e mais importante pesquisa desse período distanciava-se tangencialmente da obra por ele inspirada. Foi o seu estudo da lei Lozi. Ele possuía alguma formação jurídica e o seu principal interesse incidia sobre os princípios de jurisprudência usados pelos Barotse e sua convergência com os princípios do Direito europeu. Seu trabalho foi erudito e influenciou no desenvolvimento da teoria antropológica legal mas, com exceção de alguns trabalhos de Epstein no Cinturão do Cobre, não teve grande efeito sobre os estudos dos bolsistas do Rhodes-Livingstone.

IV

Em 1947, Gluckman deixou o Rhodes-Livingstone Institute para ir ocupar um cargo docente em Oxford; e, um par de anos depois, mudou-se de novo para instalar na Universidade de Manchester um departamento de Antropologia. Mas nunca deixou de manter estreitas ligações com o Instituto, agora sob o controle de seus colaboradores, primeiro Elizabeth Colson e, mais tarde, Mitchell. Um certo número de bolsistas do Instituto esteve posteriormente associado ao departamento de Manchester, alguns de maneira constante e por muitos anos, e mesmo aqueles que não estavam mantiveram-se fiéis durante largo período aos princípios da "escola de Manchester". Talvez os mais conhecidos desses cientistas sejam Barnes, Cunnison, Epstein, Marwick, Turner, Van Velsen e Watson. Outros que trabalharam na África Central foram atraídos para o círculo, como o administrador C. M. N. White e o agrônomo Allan, dois dos simpatizantes mais destacados.

Os estudos por eles publicados expunham um notável grau de uniformidade. Com a ocasional exceção de Cunnison, a obra de todos eles é quase sempre facilmente identificável como "manchesteriana" no tema e na inspiração. Talvez isso se deva ao fato de representarem um caso especial na formação das escolas antropológicas. A maioria delas desenvolveu-se numa universidade, através do domínio intelectual de um professor. A de Manchester, porém, surgiu no campo, e em condições de maior camaradagem e igualdade, com todos os membros envolvidos em investigações semelhantes e que exigiam deles grande empenho e esforço.

Por certo, a coesão que se desenvolveu era incomum — se bem que não estivesse isenta, é claro, de conflitos subjacentes.

Virtualmente todas as monografias sobre sociedades rurais centro-africanas produzidas por membros da escola se concentraram na estrutura da aldeia e analisaram os processos de conflito e resolução de conflito inerentes na estrutura da comunidade. Também examinaram a posição do chefe de aldeia como figura intercalar na administração local; estudaram a feitiçaria e o ritual como canais para a expressão e resolução de conflitos social; e realizaram experimentos com material estatístico e casos ampliados. Cada monografia tinha seu foco particular: a fissão na aldeia foi o tema escolhido por Turner; a integração política vertical foi o de Mitchell, trabalhando numa aldeia Yao; a migração de mão-de-obra foi o problema abordado por Watson; as acusações de bruxaria serviram à pesquisa de Marwick, e assim por diante. Entretanto, cada uma delas pode ser lida como uma projeção particular do modelo fundamental de que todos compartilhavam e que eles receberam de Gluckman.

Menos trabalhos foram realizados nas tensas áreas urbanas, mas Epstein e Mitchell produziram estudos do Cinturão do Cobre e Watson contribuiu com uma análise da migração de mão-de-obra, vista sob o aspecto rural. Também nestes casos foram evidentes as preocupações características da escola. As análises puseram em destaque as oposições estruturais situacionalmente definidas, por vezes superadas pelos interesses comuns, que haviam sido analisadas nas comunidades rurais.

O estudo de Turner dos Ndembu, *Schism and Continuity in an African Society* (1957), foi o mais satisfatório desses estudos e descrevê-lo-ei brevemente como um bom exemplo do trabalho que era produzido. Turner começou com um problema que Malinowski suscitara e Richards analisara alguns anos antes a respeito das sociedades matrilineares da África Central. O problema era o seguinte: Como é que as sociedades matrilineares conciliam os interesses conflitantes dos homens como membros de uma matrilinhagem, irmãos, maridos e cunhados? A aldeia Ndembu é construída em torno de um núcleo de parentes matrilineares masculinos. Eles levam normalmente suas mulheres para viver nas casas deles, e suas irmãs partem para viver com os maridos delas. Mas cada homem é sucedido pelo filho de uma irmã, o qual deve ser trazido, em determinada altura, para a comunidade nuclear de homens matrilinearmente relacionados. Os homens ambiciosos tentam edificar suas comunidades e, para tal fim, procuram manter seus próprios filhos em casa, assim como recuperar os filhos de suas irmãs. O conflito resultante entre as poderosas influências da família e da matrilinhagem constituía um problema básico para os Ndembu: "Assim, casamentos e aldeias são inerentemente instáveis e os parentes por afinidade lutam continuamente para conseguir o controle sobre as mulheres e os filhos delas"¹³. Nessa situação, a única unidade solidária era a família metricêntrica, o grupo

formado pelos filhos de uma mãe. Esta unidade é que constituía o alvo dos interesses ambiciosos e concorrentes do pai e do irmão da mãe.

Também existem outros conflitos estruturalmente gerados entre homens e mulheres, com seus diferentes papéis econômicos e distintas funções dentro das matrilineagens; e entre os homens da própria comunidade matrilinear nuclear, competindo por autoridade e propriedade dentro da aldeia. Turner analisou o padrão resultante de relações, quer em termos gerais, por um levantamento estatístico da composição de um certo número de aldeias; quer em profundidade, mediante a análise dos conflitos no seio de cada aldeia.

Turner usou aquilo a que deu o nome de “dramas sociais” para apresentar a sua análise do modo como esses conflitos se solucionavam na aldeia. Argumentou ele que os conflitos manifestos punham a descoberto as tensões subjacentes do sistema social; portanto, dramatizavam as tensões inerentes à própria estrutura. Lidando com uma série de confrontações que envolviam os mesmos atores, era possível observar o modo como os conflitos se desenvolviam e eram resolvidos, e testar também a análise fundamental. O resultado era uma nova espécie de monografia, com uma longa história de querelas, desavenças, tensões e resoluções desfilando do seu começo ao fim. Barnes comparou esse gênero de estudo a um romance russo, em sua diversidade de personagens e complexidade de motivos — para não mencionar a sua proliferação de nomes impossíveis.

A análise teórica foi vazada no molde de Gluckman; por exemplo:

As pessoas vivem juntas porque estão relacionadas matrilinearmente, mas justamente por causa de seu relacionamento matrilinear é que entram em conflito em torno dos cargos e da herança da propriedade. Como o dogma do parentesco afirma que os parentes matrilineares participam da existência uns dos outros, e como as normas de parentesco estabelecem que os parentes matrilineares devem, em todas as ocasiões, entreatar-se, a violência física aberta raramente ocorre entre eles. As suas rixas são expressas no idioma da bruxaria/feiticeira e das crenças animalistas. . . O conflito é endêmico na estrutura social mas existe um conjunto de mecanismos por meio dos quais o próprio conflito é posto ao serviço da afirmação de unidade do grupo¹⁴.

O próprio Turner reconheceu livremente a sua dívida para com Gluckman e, à semelhança de muitos dos trabalhos da escola, o livro continha uma introdução aprovadora da autoria de Gluckman. A análise

de Turner também se reportava diretamente à obra dos estruturalistas de Oxford e, em particular ao estudo de Fortes sobre os Tallensi, em sua análise da fissão de linhagens e do funcionamento dos vínculos de parentesco fora da linhagem.

Embora se possa afirmar com justiça que a análise de Turner não era teoricamente inovadora (como viriam a ser os seus estudos do ritual Ndembu), a qualidade do material coletado e o esmero com que foi apresentado e analisado colocam a monografia numa classe à parte. Proporcionou-se ao leitor uma visão nova da problemática das relações interpessoais num contexto social exótico. Ficou conhecendo os protagonistas, viu-os atuando em seus papéis, apreciou os conflitos com que se defrontavam e acabou tendo uma compreensão da vida de uma aldeia Ndembu, descrita com uma convicção que nunca foi inteiramente conseguida pelos livros desordenados de Malinowski ou os livros excessivamente ordenados dos estruturalistas. Como o foco incidia sobre os indivíduos — em seus papéis prescritos — o caminho que partia desse gênero de estudo iria levar à análise de rede, teoria do jogo e outros métodos de conceptualização das estratégias da vida cotidiana. Os bolsistas Rhodes-Livingstone estavam começando a afastar-se dos estruturalistas e a aproximar-se do que foi chamado “individualismo metodológico”; mas isso ainda não era evidente na década de 1950.

V

Nos estudos urbanos de Epstein e Mitchell, a oposição estrutural central era, evidentemente, entre brancos e negros, como se verificara na Zululândia. As cidades do Cinturão do Cobre eram organizadas em torno das minas. Dividiam-se em municipalidade branca e povoação africana, e os africanos eram administrados separadamente por funcionários governamentais. Os africanos eram oriundos de várias regiões e países, e provinham de mais de setenta tribos, sendo por sua vez divididos de duas maneiras: por origem tribal e por ocupação ou prestígio urbano.

Os brancos, apoiados em sua experiência de administração rural, reforçada pelo seu estereótipo do africano, acreditavam que os africanos deviam ser governados numa base “tribal”, mesmo nas cidades. A administração urbana deveria operar através de “anciãos tribais”, de um modo ou de outro. Mas, embora os africanos se mostrassem dispostos, de uma forma geral, a consultar esses “anciãos” em algumas questões, não aceitavam a liderança deles no contexto industrial. Os “anciãos” eram acusados de se venderem aos brancos e, quando os trabalhadores se rebelaram no Cinturão do Cobre, em 1935, os “anciãos tribais” que

tinham sido eleitos viram-se obrigados a procurar refúgio junto dos brancos, assim como os odiados policiais negros.

O fato é que, em alguns contextos, os vínculos ocupacionais suplantaram as lealdades tribais. Mas a estrutura de emprego gerou suas próprias tensões. Os brancos ocupavam as posições mais elevadas de poder e prestígio, e fixavam os padrões de aspiração individual. Os africanos educados e ocidentalizados ocupavam os empregos *white collar* mais remunerados abaixo da linha da cor. Esse grupo fornecia, naturalmente, boa parte da liderança africana, mas o seu estilo de vida separava-os de seus co-irmãos, e a posição de relativo privilégio colocava-os num dilema quando os trabalhadores de níveis inferiores entravam em greve. Portanto, embora fundassem os sindicatos que assumiram a liderança dos africanos depois dos “anciãos” serem escoraçados, eles foram por turno desalojados da liderança, a favor de trabalhadores menos educados mas de maior combatividade e espírito militante — os que trabalhavam no fundo das minas e não nos escritórios.

Essa situação era ainda mais complicada por outros fatores. Em primeiro lugar, havia considerável sobreposição entre origem tribal e posição de “classe”. Algumas “tribos” estavam desproporcionalmente representadas em certas ocupações, e certos grupos eram particularmente favorecidos por vantagens educacionais em suas áreas natais. Isso serviu para confundir as linhas divisórias em algumas situações, em outras para reforçá-las. Em segundo lugar, o significado da identificação “tribal” era muito diferente na cidade e nas áreas rurais. Nas cidades, não implicava a aceitação de séries inteiras de posições atribuídas de autoridade mas servia, outrossim, como um modo primário de agrupamento de pessoas em possíveis amigos e prováveis inimigos. Finalmente, Epstein e Mitchell demonstraram que a forma de identificação que era seleccionada variava em diferentes situações na vida urbana. Por vezes, um homem colocava-se ao lado, digamos, dos Bemba, contra os não-Bemba; outras vezes, aliava-se ao pessoal administrativo contra os mineiros; e ainda outras vezes era capaz de juntar-se aos seus co-irmãos africanos contra a autoridade branca da companhia mineira ou contra o governo.

Muitos dos temas subsidiários desenvolvidos por Epstein e Mitchell eram simples transformações dos temas que eles e seus colegas tinham investigado nas áreas rurais da África Central. Mas as normas conflitantes e os interesses concorrentes da sociedade rural tornaram-se tipos alternativos de ação e opuseram, de maneira profunda, os blocos raciais nas cidades. Isso levou-os a concentrarem-se particularmente na seleção situacional de obediências e, por conseguinte, de modos de comportamento, escolhas geradas pela organização de “classe” e “tribo”, e, em última instância, pela superestrutura imposta pelo grupo branco dominante.

Não se pode facilmente separar o desenvolvimento das idéias de Gluckman e a obra que ele inspirou no Rhodes-Livingstone Institute.

Elas fundiram-se nas produções da “Escola de Manchester”, a qual, na década de 1950, se tornou uma reconhecível mutação do estruturalismo britânico. No mesmo período, Leach estava trabalhando sozinho, de um diferente ponto de partida, mas a minha tese é que o seu desenvolvimento convergia com o de “Manchester” num grau que só agora pode ser plenamente apreciado, em retrospecto.

VI

Leach é um dos poucos antropólogos britânicos da safra de antes da guerra com uma formação “convencional” de classe média superior. Depois de uma escolaridade apropriada, foi para Cambridge com o objetivo de se formar em Engenharia. Depois de formado, passou alguns anos no Oriente, na China, antes de abandonar a sua primeira carreira e ingressar na London School of Economics, em meados da década de 1930, como aluno de Malinowski. Em 1938, ficou durante algumas semanas realizando pesquisa de campo entre os Curdos mas, embora tivesse encarado um retorno a essa região do Oriente Médio, a guerra surpreendeu-o num mais ambicioso estudo de campo dos Kachins, na Birmânia. Passou a guerra combatendo em unidades militares irregulares, freqüentemente ao lado de guerrilheiros Kachins. Perdeu suas anotações antropológicas de campo mas, finalmente, depois da guerra, preparou uma tese baseada, em grande parte, em materiais publicados. Tornou-se Leitor da L.S.E., sob a direção professoral de Firth*, onde foi por algum tempo considerado um especialista em cultura material. Em 1953, foi para Cambridge como Leitor e, alguns anos depois, realizou mais um estudo de campo no Sri Lanka (ex-Ceilão). Embora a sua antiga colega, Clare, lhe recusasse uma bolsa com base no seu ateísmo militante, Leach foi eleito para uma *fellowship* no King's College, do qual veio a ser mais tarde Preboste. Em 1972 foi-lhe tardiamente conferida uma cátedra vitalícia por méritos pessoais.

A primeira monografia de Leach, *Social and Economic Organisation of the Rowanduz Kurds*, foi publicada em 1940. Era um espécime ensaístico de trabalho, baseado em apenas cinco semanas no campo, e foi algo negligenciado nesse tempo. No fim de contas, esse mesmo ano assistiu à publicação dos estudos políticos de Evans-Pritchard sobre os

* Leitor (*Reader*) é um cargo docente comum nas universidades européias e que entre nós corresponde aproximadamente ao Regente de Cadeira. Acima do *Reader* está o *Professor*, a figura do antigo Lente ou Catedrático. (N. do T.)

Nuers e os Anuak, e de *African Political Systems* (que continha, com muitos outros trabalhos, o primeiro ensaio de Gluckman sobre os Zulus). Entretanto, era um pequeno mas sugestivo livro, e formulou muitas das idéias que Leach iria desenvolver em anos subseqüentes. O livro também fornece um sólido elo entre a posição neomalinowskiana que Firth estava definindo, e as explorações com que Leach iria depois deslumbrar seus colegas.

A observação central de Leach foi que os Curdos estavam passando por um período de rápida mudança, em conseqüência da intervenção administrativa externa. Apontou para as “poderosas e talvez irresistíveis forças em ação, as quais tendiam menos para a modificação do que para a destruição e desintegração das formas existentes de organização tribal”¹⁵. Era um estado de coisas que apresentava um problema ao funcionalista, cuja premissa básica era o equilíbrio e a boa integração do sistema que ele estivesse estudando. Gluckman tinha reconhecido o dinamismo dos sistemas sociais, mas postulava a existência de períodos de comparativa calma e equilíbrio de forças que podiam ser estudados em termos mais ou menos convencionais. Leach rejeitou tais postulados. Todas as sociedades mantêm apenas um equilíbrio precário em qualquer tempo e estão realmente “num constante estado de fluxo e mudança potencial”. As normas existentes não são estáveis nem inflexíveis. “Jamais pode haver conformidade absoluta à norma cultural; com efeito, a própria norma só existe como tensão de interesses conflitantes e atitudes divergentes.” É aí que se pode identificar a fonte do dinamismo. “O mecanismo de mudança cultural deve ser encontrado na reação dos indivíduos a seus interesses econômicos e políticos diferenciais.”¹⁶

Sendo esse o caso, argumentou Leach,

para se tornar a descrição realmente inteligível, parece essencial um certo grau de idealização. Fundamentalmente, portanto, procurarei descrever a sociedade Curda como se fosse um todo em funcionamento, e assinalar depois as circunstâncias existentes como variações dessa norma idealizada¹⁷.

A análise deve portanto operar em dois níveis. Em primeiro lugar, o antropólogo constrói um modelo de como se poderia esperar que a Sociedade funcionasse se ela estivesse em equilíbrio, se fosse bem integrada. Mas isso é uma idealização de limitado valor. Para voltar à realidade histórica, deve-se observar a interação dos interesses pessoais, os quais só temporariamente podem formar um equilíbrio e devem, no devido tempo, alterar o sistema.

A ênfase dada à mudança e à força criadora das exigências individuais, assim como a concepção de “normas” como ideais instáveis baseados em configurações temporárias de interesses, tudo remonta à posição malinowskiana final. O que Leach acrescentou foi o seu uso de um modelo, um tipo ideal, para limitados fins heurísticos. Gluckman abordara o papel desempenhado por interesses concorrentes e normas conflitantes, que estava presente mas era secundário no estruturalismo de Radcliffe-Brown. Leach trouxe uma abordagem estrutural altamente sofisticada em ajuda da análise malinowskiana, a qual estava excessivamente obsesionada com as extravagâncias do “homem calculador”.

Depois da guerra, Leach escreveu a sua tese de doutorado sobre a sociedade Kachin e, em 1954, publicou talvez o seu livro mais notável, *Political Systems of Highland Burma*. Este trabalho foi uma decorrência da tese e os argumentos comparativamente rudimentares de 1949 ressurgiram agora numa forma muito mais madura e elaborada. As comunidades do altiplano birmanês, classificadas de um modo geral como Kachin e Shan, formam uma pasmosa variedade de unidades lingüísticas, culturais e políticas. Leach argumentou que a noção de uma “tribo” delimitada era inútil para se entender a situação. Todo o conjunto de comunidades interagentes precisa ser visto como algo que compreendia, num certo sentido, um único sistema social. Mas não era um sistema em equilíbrio. Tal como já argumentara em 1940, insistia agora em que o equilíbrio só podia ser postulado para fins de análise a um certo nível. Era imprescindível permanecer ciente da natureza fictícia desse pressuposto, e reconhecer que a “situação real está, na maioria dos casos, cheia de inconsistências; e são justamente essas inconsistências que nos podem fornecer uma compreensão dos processos de mudança social”¹⁸.

Se o antropólogo precisava de um padrão ideal para lhe fornecer uma orientação, o mesmo ocorria com as próprias pessoas. No caso delas, isso era expresso em ritual, que de tempos em tempos representava simbolicamente “o sistema de relações ‘corretas’ socialmente aprovadas entre indivíduos e grupos”; os rituais “tornam momentaneamente explícito o que em outras circunstâncias é uma ficção”¹⁹. A expressão ritual — largamente entendida como um aspecto de todo o comportamento — e os símbolos culturais através dos quais ela funcionou não correspondem, entretanto, a regras normativas de comportamento. Eram demasiado ambíguos e evocados de um modo excessivamente espasmódico. Na verdade, a ambigüidade do ritual e do símbolo, os níveis de incerteza inerentes à comunicação ritual e cultural, eram necessários. Permitiam aos protagonistas uma certa gama de escolhas legítimas.

A análise estrutural dos antropólogos e os rituais das pessoas são, portanto, abstrações idealizadas, tentativas de impor um *como se*, uma ordem fictícia mas compreensível imposta ao fluxo da vida social. Sob essas tentativas de formalização está a realidade dos indivíduos em busca

de poder. Nessa competição contínua, os atores realizam uma série de opções que podem coletivamente alterar a estrutura de sua sociedade.

Havia três tipos básicos de sistema político na área dos Montes Kachin: o sistema igualitário, quase anárquico, do *gumlao* Kachin; a forma *gumsa*, intermédia e instável, uma espécie de ministado; e o estado Shan. Eram tipos ideais mas úteis às pessoas e ao antropólogo na classificação de comunidades reais. As comunidades iam de um tipo a outro, sendo particularmente instáveis as comunidades *gumsa*. Leach examinou em profundidade as categorias usadas pelas pessoas para descrever esses sistemas, e mostrou que eles eram representados em termos do mesmo conjunto de símbolos, em diferentes combinações. Quando uma comunidade mudava de um tipo para um outro, em resultado da atividade política, as pessoas podiam então ponderar de modo diferente o valor dos vários símbolos, embora falando ainda, num certo sentido, a mesma linguagem ritual.

A diferença entre esses sistemas é uma reminiscência da clássica oposição antropológica entre sociedades baseadas no parentesco e estados. Foi essa a base da oposição estabelecida por Fortes e Evans-Pritchard entre estados e sociedades sem estado, organizadas mediante um sistema de linhagem segmentária. A concepção de Leach estava relacionada com a deles mas, conforme ele próprio disse, a sua análise interessava-se primordialmente pelos mecanismos que levavam um "tipo" de sistema a transformar-se num outro. As linhagens Kachin diferem do padrão africano normal na medida em que são hierarquicamente ordenadas entre si. A ordem delas é fixada por um sistema de alianças matrimoniais. Não se pode dar uma esposa a uma linhagem donde se recebeu uma esposa e vice-versa. Isso permite uma ordenação ideal de linhagens, como os dadores de esposas superiores aos recebedores de esposas, que são vassalos daqueles. Essa combinação de linhagem e posição hierárquica está na raiz da instabilidade do sistema *gumsa*. Leach resumiu assim a situação:

A ordem ideal *gumsa* consiste numa rede de linhagens aparentadas, mas também é uma rede de linhagens hierarquizadas. Na medida em que se desenrola o processo de fissão de linhagem, chega-se a um ponto em que a escolha tem que ser feita entre a primazia do princípio hierárquico ou o princípio de parentesco. A ordem hierárquica implica um relacionamento assimétrico. . . O parentesco subentende uma relação simétrica. . . A fraqueza do sistema *gumsa* é que o chefe bem sucedido é tentado a repudiar os vínculos de parentesco com os seus seguidores e a tratá-los como se fossem escravos. É essa situação que, de um ponto de vista *gumlao*, constitui justificativa para a revolta²⁰.

Existe um defeito estrutural equivalente no âmago do sistema *gumlao*. Escreveu Leach que

uma comunidade *gumlao*, a menos que aconteça gravitar em torno de um centro territorial fixo, como algumas leiras irrigadas de arrozal, carece usualmente dos meios para manter unidas as suas linhagens componentes, num *status* de igualdade. Assim, ou se desintegra totalmente através da fissão, ou então as diferenças de *status* entre os grupos de linhagens repõem o sistema de volta ao padrão *gumsa*²¹.

Em ambos os casos, a dinâmica para a mudança é fornecida por indivíduos em competição pelo poder. O homem descontente com algum *status* herdado poderá decidir que quer ocupar um cargo num sistema hierárquico ou que repudia a hierarquia; isto é, ser um rebelde contra o chefe titular desse cargo, ou ser um revolucionário contra o sistema *gumsa*. A figura influente num sistema *gumlao* pode optar por repudiar a democracia e fazer a sua comunidade retroceder no sentido de uma estrutura *gumsa*. Cada sistema traz dentro de si as sementes do seu contrário, e as comunidades oscilam entre os extremos *gumlao* e *gumsa*.

Quando Leach passou a demonstrar a sua tese de que as comunidades dos Montes Kachin exemplificavam algo como a sucessão de leões e raposas de Pareto, ele defrontou-se com sérias dificuldades. Utilizou dois métodos. Em primeiro lugar, apresentou uma análise pormenorizada de uma pequena e instável comunidade *gumsa*, tal como existia em 1940, concluindo que,

em minha opinião, Hpalang estava provavelmente, em 1940, em processo de mudança de um tipo de organização *gumsa* para *gumlao*. A única coisa impedindo que a mudança fosse completada eram os ditames arbitrários do poder supremo, cujos funcionários objetavam ao sistema *gumlao* por uma questão de princípio²².

Isso não era, de forma alguma, concludente. O seu segundo teste foi histórico, mas as fontes históricas eram insatisfatórias. Elas forneciam uma pista para as forças propícias à instabilidade e mudança; nos mitos, o líder *gumlao* é apresentado como "um aristocrata de segunda ordem, ambicioso e de talento, que poderia ele próprio ter sido um chefe se o

acidente de nascimento não tivesse disposto as coisas de outro modo. O mito é a descrição do homem real"²³. Mas, no que se refere à sua tese como um todo, Leach só pôde mostrar que "não existe na história da região o que conflita com a minha interpretação"²⁴.

Entretanto, é difícil ver como essa tese poderia ter sido refutada por materiais históricos. Num prefácio à reedição de 1964 da monografia, Leach observou que "a minha própria tentativa de encontrar uma ordem sistemática nos eventos históricos depende da avaliação variável das categorias verbais e é, em última análise, ilusória"²⁵. Com efeito, o que é que realmente muda quando uma comunidade transita de *gumlao* para *gumsa*? Examinando a sua comunidade de Hpalang, ele observou que,

conquanto a composição de parentescos da comunidade se mantivesse mais ou menos inalterada nos últimos 40 anos, tinha havido mudanças radicais na estrutura da autoridade interna. Os líderes da comunidade ainda usavam categorias *gumsa* para descrever o respectivo *status* de grupos e pessoas; atribuíam importância à noção de aristocracia, ao título de chefe, e aos direitos dos chefes. . . Mas tudo isso era preponderantemente simulado. Fosse a comunidade organizada de acordo com princípios *gumlao*, sem aristocratas, sem chefes nem obrigações tributárias, a situação *de facto* teria sido quase a mesma. Isto é um exemplo ilustrativo do fato de o contraste entre *gumsa* e *gumlao* ser mais uma diferença de ordem ideal do que de uma realidade fatural, empírica²⁶.

Isto sugere o problema central que o livro suscita. Se existe essa diferença entre "ordem ideal" e "fato empírico" — presumivelmente, uma diferença comparável à que existe entre ideologia e ação — com que nível está Leach preocupado? Ou estará empenhado numa tentativa de análise da interação complexa e dinâmica desses dois níveis? É de se presumir que a segunda hipótese seja a verdadeira, e nesse caso o livro deverá ser interpretado sob esse ângulo. Mas a incerteza existe e é significativa. Os escritos subsequentes de Leach oscilaram entre os extremos de uma visão idealista da estrutura social e uma espécie de mapa das relações de poder. Ele sustentou geralmente que as relações políticas eram, de certo modo, primárias, mas a distância entre os seus posteriores ensaios neo-estruturalistas e, digamos, *Pul Eliya*, é deveras impressionante, mesmo à primeira vista.

Se existe uma unidade superior em sua obra, ela reside na premissa malinowskiana de que o modelo das pessoas é uma espécie de cortina atrás da qual são elaboradas e resolvidas as relações competitivas con-

cretas da vida comunitária. Mas, como o modelo das pessoas se expressa em termos inexatos e simbólicos, elas podem manipular alternativas com desenvolta consciência e resolver contradições aparentes em nível ideológico. O modelo do antropólogo também está, necessariamente, muito distante dos fatos empíricos. É um modelo de equilíbrio *como se*, diferindo unicamente do gênero de modelo usado pelas próprias pessoas na precisão de suas categorias. Mas essa precisão necessária congela o modelo e não pode acomodar mudanças. Para entender o fluxo real de relações sociais, o antropólogo deve considerar as anomalias e contradições, e observar como indivíduos ambiciosos estão manipulando os recursos políticos.

Political Systems of Highland Burma era, pois, uma monografia difícil mas audaciosa e experimental, sobretudo em seu modelo de mudança cíclica. Entretanto, faltou-lhe o tom agressivamente revolucionário do livro seguinte de Leach, *Pul Eliya*, publicado em 1961. Este constituiu um ataque frontal e explícito aos que ele designou como "estruturalistas de Oxford", representados (no resumo de Leach) por Radcliffe-Brown, Fortes e Evans-Pritchard.

Leach definiu a Antropologia Social como o estudo do modo como o "costume" restringe o comportamento individual. Ele identificou três abordagens dessa questão, todas derivadas essencialmente de Durkheim. Em primeiro lugar havia o modelo de Oxford, que era usado para analisar a sociedade como um agregamento de papéis, estando os ocupantes desses papéis sob a obrigação moral e jurídica de os desempenhar. A segunda abordagem, derivada de *Le Suicide*, de Durkheim, adotou a norma estatística com dado básico. Era essa a posição malinowskiana: "O costume é o que os homens fazem, os homens normais, os homens comuns"²⁷. Ambas essas abordagens eram deficientes mas de maneiras diversas. A primeira não começou a tratar da variação individual, enquanto que a segunda se furtou ao problema de como a norma se estabeleceu e foi institucionalizada.

Leach derivou a terceira abordagem, de um modo algo mais incerto, da noção de Durkheim de representações coletivas:

Aqui a tese é que "o sagrado" e "o profano" são categorias distintas de comportamento verbal e não-verbal, e que a primeira é, por assim dizer, um "modelo" para a segunda. Em alguns desenvolvimentos desse argumento, considera-se que o ritual fornece um "plano geral" em função do qual os indivíduos orientam seu comportamento cotidiano. As divergências de comportamento individual em relação a qualquer norma típica não resultam de erro moral ou de egoísmo não esclarecido mas surgem, simplesmente, porque diferentes indivíduos, de um modo muito legítimo, preenchem os detalhes do esquema ideal de diferentes maneiras²⁸.

Foi essa, basicamente, a linha adotada por Leach em *Political Systems of Highland Burma*, embora salientando que o "ritual" era um aspecto do comportamento cotidiano, não algo limitado aos contextos "sagrados". Em *Pul Eliya*, o conjunto de símbolos que as pessoas usam para orientar suas vidas baseia-se no parentesco. Mas agora ele foi mais longe e procurou uma base objetiva para a orientação. No estudo de Kachin, essa base foi fornecida pelas relações de poder; na aldeia singular de Pul Eliya, as limitações básicas eram ainda mais realistas. A disposição dos campos da aldeia e os arranjos para fins de irrigação, que não podiam ser facilmente alterados, apresentavam um conjunto de limitações objetivas, em função das quais os aldeões tinham que adaptar o seu comportamento. Para fins de análise, o "costume" ainda é a norma estatística, enquanto que a norma ideal passa a ser o verniz que se lhe põe por cima; mas a ecologia é quem fornece a determinante final.

A tese foi apurada ao tomar o "parentesco" como questão central. A teoria do parentesco era dominada por Fortes nessa época, e Fortes operava em termos de um modelo de equilíbrio do sistema de parentesco, o qual era percebido em termos jurídicos — como um sistema de regras, direitos e deveres pertinentes a determinados papéis de parentesco. A ênfase sobre a teoria de descendência adicionara um corolário vital: a continuidade do sistema social pode ser mantida pela perpetuação de grupos de linhagens de caráter jurídico, isto é, compilações duradouras de direitos e deveres incidindo sobre uma determinada "propriedade".

A isso opôs Leach o ponto de vista de que pelo menos essa aldeia na zona seca de Sri Lanka era ordenada sobretudo por fatores materiais. Era a "localidade e não a ascendência que forma a base dos agrupamentos jurídicos"²⁹. Com efeito,

o próprio grupo não precisa ter regras; pode ser simplesmente uma coleção de indivíduos que derivam sua subsistência de um pedaço de território disposto de certa maneira. A entidade permanente não é a *sociedade* de Pul Eliya mas a própria Pul Eliya — o reservatório da aldeia, a área *gamgoda*, o Velho Campo. . .³⁰

O parentesco era um epifenômeno das relações de propriedade, um idioma elástico e bastante ambicioso em que as pessoas falavam acerca das relações de propriedade. O "sistema de parentesco" não limitava o comportamento; era um modo de descrever as escolhas, as quais eram mais restringidas por fatores materiais.

O argumento foi demonstrado através do método de caso ampliado, o qual tinha sido desenvolvido pela escola de Manchester (embora Leach

pareça sugerir que tudo isso foi invenção sua). O detalhado cadastro de propriedade das terras da aldeia, que vinha sendo preservado há várias décadas, permitiu-lhe examinar as operações específicas de manipulação e suas conseqüências no correr do tempo. A conclusão de Leach foi sempre que as regras de parentesco eram fortemente inclinadas num sentido ou outro, e reinterpretadas de modo a permitir que os aldeões fizessem escolhas econômicas adaptativas. Por exemplo, ao discutir a *variga* (ou "subcasta"), Leach escreveu:

Idealmente, a regra fundamental é jamais permitir que a posse da terra passe para fora da *variga*. As vendas e doações de terra devem ser unicamente realizadas entre os membros da mesma *variga*. Se essas regras forem sempre mantidas, os herdeiros da *variga* estarão necessariamente dentro da *variga*.

. . . no passado, as operações do tribunal da *variga* eram de modo a assegurar que todas as esposas toleradas de membros da *variga* fossem tratadas elas mesmas como membros da *variga*, qualquer que fosse a sua origem real. Assim, graças a uma ficção legal, a regra endogâmica da *variga* era mantida e a terra herdada mantinha-se necessariamente dentro da *variga*³¹.

Compare-se o argumento com o da monografia birmanesa. Aí, os atores efetuavam escolhas em termos de um modelo de poder da comunidade, e tentavam maximizar o poder. Os símbolos culturais definiam alternativas *grosso modo*, e permitiam que os atores dessem uma espécie de significação tradicional à estrutura real que emergisse, fosse ela qual fosse. Em Pul Eliya, as escolhas dos atores eram limitadas pela disposição real dos recursos agrícolas e tentavam maximizar a riqueza. (Em ambas as sociedades, poderíamos argumentar, a meta final era o progresso do *status* social. Poder e riqueza são reciprocamente conversíveis.) Os símbolos culturais em Pul Eliya, e especificamente o "parentesco", forneciam o idioma dentro do qual era possível falar de escolhas e, em última instância, elas podiam ser legitimadas.

Em *Pul Eliya*, a dimensão "ritual" recebeu menos autonomia que no estudo Kachin. Isso estava de acordo com o tom polêmico do ataque de Leach ao "idealismo" de Oxford, mas serviu para enfraquecer a interpretação. Como Fortes pôde mostrar em seu contra-ataque, os próprios dados de Leach indicaram os modos como as categorias e regras de parentesco serviam, em si mesmas, para restringir as escolhas³². Não obstante, o argumento possuía coerência, tanto interna como em referência aos trabalhos anteriores de Leach. A tese básica continuava sendo

a mesma, um desenvolvimento da posição de Malinowski. A "realidade" da situação social é o modelo estatístico criado por indivíduos ao maximizarem satisfações. As normas "ideais" não passam de um modo fácil e rudimentar de conceptualização ou orientação da ação, e a utilidade delas depende de sua ambigüidade.

Ocupei-me até aqui de um único aspecto da obra de Leach. Sobre tudo em seus ensaios, ele mostrou-se freqüentemente mais interessado na dimensão "ritual". Esse interesse levou-o ao seu prolongado flerte com os métodos estruturalistas de Lévi-Strauss, à primeira vista tão diversos de seu enfoque básico. Leach já em 1945 definira a questão em seu ensaio sobre "Jinghpaw Kinship Terminology", e os termos que usou então refletiram-se em *Pul Eliya*, dezesseis anos depois. Escreveu ele:

Em meu próprio trabalho de campo, achei extremamente difícil a determinação de normas sociológicas. . . O pesquisador de campo tem três "níveis" distintos de padrão de comportamento a considerar. O primeiro é o comportamento real dos indivíduos. A média de todos esses padrões individuais de comportamento constitui o segundo nível, o qual pode ser licitamente descrito como "a norma". Mas existe um terceiro padrão, a descrição que o nativo faz de si mesmo e da sua sociedade, e que constitui "o ideal". Como o tempo do pesquisador de campo é curto e ele deve confiar num limitado número de informantes, é sempre tentado a identificar o segundo desses padrões com o terceiro. É claro que a norma recebe sempre uma forte influência do ideal mas eu pergunto se alguma vez norma e ideal serão precisamente coincidentes. No estudo do parentesco isso é uma dimensão importante, pois qualquer análise estrutural de um sistema de parentesco é necessariamente um exame do comportamento ideal, não do comportamento normal.

Mas, conquanto os depoimentos ideais não reflitam simplesmente as normas reais, eles podem ser utilmente tratados como um sistema internamente coerente. Portanto, é possível mostrar, por exemplo, que a terminologia de parentesco Jinghpaw,

que é superficialmente de uma complexidade extrema, parecerá simples e coerente para um homem que viva numa sociedade ideal, organizada de acordo com certas regras muito simples. Essas re-

gras constituem o padrão ideal da sociedade Jinghpaw, da qual a sociedade real é hoje, e provavelmente sempre foi, uma aproximação algo remota³³.

Em seu ensaio sobre a terminologia de parentesco Jinghpaw, Leach compôs os seus próprios métodos para a análise do sistema. Quando adotou mais tarde os métodos de Lévi-Strauss foi por ter visto neles um meio superior de análise dos sistemas ideais. Com pouquíssimos desvios, ele manteve-se um funcionalista, segundo as suas próprias palavras, uma vez que, em contraste com Lévi-Strauss, nunca acreditou que a estrutura do sistema ideal fosse congruente com a estrutura do padrão estatístico que emergiu como a soma de escolhas individuais num contexto social e ecológico dinâmico.

Mas isso ainda é apenas parte da história. Leach também tem sido sistematicamente um martelo da ortodoxia, disposto a desafiar quaisquer idéias recebidas. Instou com seus colegas para que repensassem seus pressupostos categóricos básicos, para que tivessem a audácia de reexaminar fatos conhecidos e abandonassem seus procedimentos oficializados. Em 1959, ao proferir a primeira conferência das *Malinowski Memorial Lectures*, que ele provocantemente intitulou "Rethinking Anthropology", Leach conclamou a sua platéia a pensar matematicamente sobre a sociedade. Deviam abandonar a obsessão com a tipologia — que era apenas uma versão antropológica de colecionar borboletas. Deviam abandonar a comparação, trocando-a pela generalização. Como realizar isso? "*Pensando nas idéias organizacionais que estão presentes em qualquer sociedade como se constituíssem um padrão matemático*"³⁴; por outras palavras, construindo-se modelos reais. No decorrer da sua conferência, ele destacou caracteristicamente três antropólogos vivos como exemplares de insensatez e leviandade. Eram eles Fortes, Goody e Richards, os seus três colegas mais antigos de Cambridge! Durante pelo menos uma década, ele brandiu a reputação de Lévi-Strauss como uma arma nessas polêmicas, argumentando que seus colegas estavam sendo provincianos, mesquinhos e retrógrados ao ignorarem o significado da obra do cientista francês.

Poderíamos sugerir um correlato sociológico da iconoclastia de Leach. Ele era, como Gluckman, uma figura intermediária entre a geração dos primeiros discípulos de Malinowski e a geração do pós-guerra. Também foi o mais eminente antropólogo a ascender na Grã-Bretanha ao posto de diretor professor de um departamento (por escolha, sem dúvida). Ele próprio se encarregou de sublinhar que seus antecedentes sociais de pessoa bem-nascida eram bastante incomuns entre os antropólogos sociais do seu tempo. Estruturalmente, ele era, portanto, uma espécie de "estranho", embora um estranho que podia muito bem chegar

a Preboste do King's College, Cambridge. Leach deleitava-se claramente com essa posição, e sua autoconfiança impregna as suas polêmicas e permite-lhe, talvez, seus audaciosos desvios da estrada mais cômoda e convencional.

VII

Terei exagerado os paralelos entre a obra de Leach e a da escola de Manchester? Em certa medida, as semelhanças, tal como se apresentam, devem ter sido o produto de um trabalho simultâneo no mesmo ambiente profissional; e as dissemelhanças são por certo bastante impressionantes. Contudo, bem no âmago de todo o trabalho deles, havia uma preocupação comum com os modos como os sistemas sociais, de um modo ou de outro, persistem reconhecivelmente, apesar de suas contradições inerentes e malgrado o fato de os indivíduos estarem sempre perseguindo a realização de seus interesses egoístas. Leach sempre foi propenso, como Malinowski, a enfatizar a manipulação das regras pelo indivíduo, ao passo que Gluckman, como os estruturalistas de Oxford, dava maior ênfase à força coerciva de regras e valores; entretanto, cada um deles se afastou da posição que herdara e, talvez inconscientemente, ambos se aproximaram cada vez mais um do outro. É certamente interessante observar que, onde Leach estudou aspectos "rituais" das relações sociais, Gluckman preferiu destacar os aspectos "legais", mas a convergência aí estava. Talvez fosse simplesmente pelo fato dessa área de tensão entre os interesses do homem e os valores propagados pela "sociedade" ser obviamente a área a investigar, depois de assimiladas as teses maciças e dicotômicas de Radcliffe-Brown e Malinowski.

Turner talvez fosse o mais criativo do grupo África Central/Manchester que se formou em redor de Gluckman. Na década de 1960, ele desenvolveu a sua análise do ritual Ndembu, que ele viu do modo como Leach concebia o ritual, isto é, como linguagem para comunicar declarações sobre relações estruturais, mas uma linguagem infinitamente sugestiva e ambígua; uma linguagem adequada para a transformação do conflito social. Barth, um dos mais originais discípulos de Leach, desenvolveu um outro tema, dirigindo a atenção para as estratégias individuais e a manipulação de valores, e elaborando modelos "transacionais" de relacionamento social. Um discípulo de Gluckman, Bailey — outra figura intermediária, visto que trabalhou na Índia, o terreno de Leach e dos neo-estruturalistas — desenvolveu uma linha diferente da teoria manchesteriana, até encontrar um plano de convergência com Barth. Essas e outras convergências entre alguns discípulos de Gluckman e Leach

sugerem que os paralelos por mim traçados entre suas respectivas obras não são meras coincidências superficiais.

Leach, Gluckman e seus discípulos estavam entre as forças dominantes da Antropologia Social britânica em finais da década de 1950 e toda a década de 1960. Juntos (ainda que não em parceria), eles formularam a base de uma nova síntese, a partir da tese de Malinowski e da antítese de Radcliffe-Brown.

Mas isso é ignorar a Caixa de Pandora que Leach abriu, com a sua defesa dos métodos de Lévi-Strauss. Esse é o tema do capítulo que ora se segue.

NOTAS

1. B. Malinowski, *Crime and Custom in Savage Society*, Londres, 1926, p. 123.
2. E. R. Leach, Nota Introdutória à reedição de 1964, *Political Systems of Highland Burma*, Londres, p. ix.
3. E. R. Leach, *Lévi-Strauss*, Londres, 1970, p. 9. [Título da tradução brasileira: *As Idéias de Lévi-Strauss*, Editora Cultrix, São Paulo, 1973.]
4. M. Gluckman, "The Kingdom of Zulu of South Africa", *African Political Systems*, M. Fortes e E. E. Evans-Pritchard (orgs.), Londres, 1940.
5. M. Gluckman, *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*, Rhodes-Livingstone Paper nº 28, 1958 (reproduzido de *Bantu Studies*), p. 25.
6. Elizabeth Colson e Max Gluckman (orgs.), *Seven Tribes of British Central Africa*, Manchester, 1951.
7. M. Gluckman, *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Londres, 1963, p. 18.
8. E. E. Evans-Pritchard, "The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan" (1948 Frazer Lecture), reeditado em *Essays in Social Anthropology*, Londres, 1962, citação p. 83.
9. D. F. Pocock, *Social Anthropology*, Londres, 1961, pp. 77-82.
10. M. Gluckman, *Order and Rebellion in Tribal Africa*, p. 20.
11. *Op. cit.*, p. 28.
12. M. Gluckman, "Seven-Year Research Plan of the Rhodes-Livingstone Institute", *Human Problems in British Central Africa*, 1945, p. 9.
13. V. W. Turner, *Schism and Continuity in an African Society*, Manchester, 1957, p. xix.

14. *Op. cit.*, p. 129.
15. E. R. Leach, *Social and Economic Organisation of the Rowanduz Kurds*, Londres, 1940, p. 9.
16. *Op. cit.*, p. 12.
17. *Op. cit.*, p. 9.
18. E. R. Leach, *Political Systems of Highland Burma*, Londres, 1954, p. 9.
19. *Op. cit.*, p. 16.
20. *Op. cit.*, p. 203.
21. *Op. cit.*, p. 204.
22. *Op. cit.*, p. 87.
23. *Op. cit.*, p. 263.
24. *Op. cit.*, p. 228.
25. *Op. cit.*, p. xii da reedição de 1964.
26. *Op. cit.*, p. 97.
27. E. R. Leach, *Pul Eliya*, Cambridge, 1961, p. 298.
28. *Op. cit.*, pp. 298-9.
29. *Op. cit.*, p. 7.
30. *Op. cit.*, pp. 300-301.
31. *Op. cit.*, p. 130.
32. M. Fortes, *Kinship and the Social Order*, Londres, 1969, pp. 221-8.
33. E. R. Leach, "Jinghpaw Kinship Terminology", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1945. Reeditado em *Rethinking Anthropology*, Londres, 1961, citação pp. 30-31.
34. E. R. Leach, *Rethinking Anthropology*, Londres, 1961, p. 2.

VII. Lévi-Strauss e o neo-estruturalismo britânico

Na antropologia como na lingüística . . . não é a comparação que fundamenta a generalização mas o contrário. Se, como acreditamos, a atividade inconsciente do espírito consiste em impor formas a um conteúdo, e se essas formas são fundamentalmente as mesmas para todos os espíritos — antigos e modernos, primitivos e civilizados (como o estudo da função simbólica, expressa na linguagem, o indica de maneira tão flagrante) — é necessário e suficiente atingir a estrutura inconsciente, subjacente a cada instituição ou a cada costume, para se obter um princípio de interpretação válido para outras instituições e outros costumes, na condição, é claro, de que se leve bem longe a análise.

Lévi-Strauss¹

I

Os três níveis de realidade social que Malinowski identificou exigem diferentes estratégias de investigação social. Observa-se as pessoas lutando por seus interesses competitivamente e em alianças; elas dizem umas às outras o que fazer, e explicam ao etnógrafo como as coisas devem ser feitas; e pensam — como diz Lévi-Strauss — sócio logicamente, em termos das categorias e imagens apresentadas por suas culturas.

A obsessão malinowskiana com "o que realmente acontece" sobreviveu ao movimento estruturalista de Oxford e continuou sendo uma linha central na Antropologia Social britânica. A escola de Oxford de 1940 preocupava-se primordialmente com as regras do jogo, com o código explícito do comportamento social. Mas o interesse no modo como as pessoas pensam, no que se costumava chamar problemas psicológi-

cos, na lógica da crença e do mito, tão importante no trabalho dos pré-funcionalistas britânicos, tinha estado virtualmente ausente da Antropologia Social britânica há uma geração. Como assinalara Murdock, era esse o preço da orientação sociológica que fora escolhida e o consequente abandono da tradição de Tylor e do "conceito de cultura". A mais recente monografia de importância que poderia ser diretamente relacionada com essa tradição era o clássico de Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (1937). Lévi-Strauss reintroduziu essa faixa de interesses na Antropologia Social britânica. Ressuscitou uma apropriada tradição teórica que promanava da última fase de Durkheim e de Mauss; apoiou-se, também, na obra dos antropólogos culturais americanos, com os quais ele tinha trabalhado em Nova Iorque, imediatamente depois da II Guerra Mundial.)

A Antropologia britânica extraiu sempre os seus fatos do Império mas as suas teorias vieram tradicionalmente da França. Radcliffe-Brown transplantou as teorias de Durkheim, embora possa ser argumentado que as idéias de Durkheim sofreram um certo empobrecimento em sua travessia do Canal da Mancha. Radcliffe-Brown criou um Durkheim algo britânico, um sujeito prático, objetivo, de posse de uma teoria robusta sobre como os grupos sociais em "sociedades primitivas" se mantêm unidos através da recriação dramática de sentimentos apropriados e a imposição de normas. A religião e talvez todos os aspectos da cosmologia eram fundamentalmente epifenômenos da estrutura do grupo.

O Durkheim de Lévi-Strauss (de quem disse ser, um tanto melancolicamente, um "discípulo inconstante"), e ainda mais o seu Mauss, eram figuras muito diferentes, embora existisse, é claro, uma certa semelhança familiar com o Durkheim britânico. Talvez isso tenha tornado um pouco mais fácil a intrusão da nova e perturbadora figura gaulesa.

A tradição da escola de *L'Année Sociologique*, desenvolvida por Lévi-Strauss, interessava-se pela "classificação primitiva" e a "lógica primitiva". Foi isso, somado à teoria da troca, de Mauss, que forneceu a Lévi-Strauss o impulso inicial. (Ver-se-á mais adiante a ligação entre essas duas teorias.) Ele conjugou essas correntes com outras que escolheu durante o seu exílio americano na década de 1940 — a Linguística Estrutural de Jakobson e a Escola de Praga, assim como a tradição boasiana da Antropologia Cultural, que aprendeu de Lowie.)

A minha finalidade neste capítulo é examinar o impacto de Lévi-Strauss na Antropologia Social britânica, não a apresentação de um quadro geral de sua contribuição total. A sua influência na Grã-Bretanha atingiu o auge por volta de 1960, embora tivesse começado a crescer na década de 1950, entre a partilha da Índia e a independência de Gana. A época era das mais propícias. Não só havia um certo tédio com a teoria convencional mas o Império estava se desintegrando — e com ele, sentiam alguns, o laboratório tradicional da disciplina. Muitos estavam dispostos a transferir seus interesses das normas e da ação

para sistemas simbólicos; e estavam preparados para efetuar a necessária alteração em sua orientação teórica.

Os líderes do novo "estruturalismo" britânico eram Leach, Needham e, mais tarde, Mary Douglas. O seu êxito na conversão de alguns dos mais brilhantes discípulos do período foi facilitado pelo entusiasmo quase religioso de alguns dos proponentes das idéias de Lévi-Strauss. O "estruturalismo" passou a ter algo do ímpeto de um movimento milenar, e alguns dos seus adeptos acharam ter formado uma sociedade secreta dos que vêem num mundo de cegos. A conversão não consistia apenas numa questão de se aceitar um novo paradigma. Era quase uma questão de salvação.

Recordo-me de ter ido ouvir a conferência de Lévi-Strauss em Londres, integrada nas *Huxley Memorial Lectures* de 1965. O público britânico, de um modo geral, estava então começando a tomar conhecimento do estruturalismo, a influência pós-Sartre vinda de Paris, e a sala estava superlotada. Lévi-Strauss proferiu uma brilhante mas altamente esotérica conferência sobre o futuro dos estudos de parentesco para uma platéia em transe. Depois, para encerrar a sessão, Leach foi convidado a fazer o discurso de agradecimento, e começou logo por dizer que não fazia a mínima idéia das razões por que tanta gente fora ouvir a conferência, visto que só ele e um punhado de outras pessoas teriam possibilidades de entender o que fora dito. Na mesma veia, apresentou uma coletânea de ensaios por antropólogos sociais britânicos, tratando das teorias de Lévi-Strauss sobre totemismo e mito, e comentou que alguns dos colaboradores desse volume não tinham sequer lido Lévi-Strauss e, ao que tudo levava a crer, as críticas deles dependiam "ou da tradicional arrogância inglesa ou de pura e simples informação errada".

A primeira obra de vulto de Lévi-Strauss, *Les Structures Élémentaires de la Parenté*, foi publicada em Paris em 1949. Suas repercussões continuaram sendo sentidas na Antropologia Social britânica até, ironicamente, aparecer a sua tradução inglesa em 1969 (*The Elementary Structures of Kinship*, baseada na edição francesa revista de 1967). No começo da década de 1960, Lévi-Strauss publicou seus dois volumes que tratavam, em termos gerais, do que ele designou por *La Pensée Sauvage*. Finalmente, em meados dessa mesma década, publicou o primeiro de uma série de volumes sobre mitos sul-americanos, cujo quarto e último volume, *L'Homme Nu*, foi publicado em 1971. A absorção e o desenvolvimento das estimulantes e controversas teorias de Lévi-Strauss sobre parentesco mobilizaram a atenção de vários e talentosos antropólogos, tanto na Grã-Bretanha como em outros países, ao longo das décadas de 1950 e 1960. As suas análises das estruturas do pensamento também desencadearam uma série de novos estudos, embora se argumente que, nessa área, a obra de Evans-Pritchard foi igualmente germinativa. No que se refere ao estudo do mito — esse campo clássico que ainda atrai o interesse do amador — a obra de Lévi-Strauss teve

pouca influência perceptiva na Grã-Bretanha. Talvez esteja sendo absorvida lentamente. Em todo o caso, Leach é o único antropólogo britânico que tem realizado um esforço criativo no sentido de desenvolver a mito-lógica de Lévi-Strauss.

II

Durkheim forneceu a Lévi-Strauss um modelo de sociedade construído de segmentos prováveis ou improváveis, os quais devem ser integrados para criar a solidariedade mecânica ou orgânica. De Mauss aprendeu ele que essa solidariedade pode ser melhor conseguida mediante o estabelecimento de uma estrutura de reciprocidade; um sistema de trocas que une os segmentos em aliança. As trocas podem envolver um de três veículos: bens e serviços, linguagem e símbolos, e o superpresente que é a mulher. Subjacente em qualquer sistema de troca está a regra de reciprocidade, a regra segundo a qual todo e qualquer presente exige uma retribuição. A retribuição pode ser direta, em cujo caso se tem um sistema de troca restrita; ou pode ser indireta, em cujo caso se conta com um sistema de troca generalizada.

Lévi-Strauss argumentou que o princípio de reciprocidade era a chave para a compreensão dos sistemas de parentesco, pois um sistema de parentesco era um modo de organizar a troca de mulheres pelo casamento. A condição prévia de tal sistema era uma regra que bania o incesto. Uma vez que aos homens é proibido desfrutarem de suas próprias mulheres mas devem trocá-las por outras, eles são forçados a estabelecer um sistema de trocas que fornece a base para a organização da sociedade. Neste sentido, o tabu do incesto é o começo da cultura.

A maior parte de *Les Structures Élémentaires de la Parenté* ocupou-se do que Lévi-Strauss viu como o reverso do tabu do incesto, isto é, as regras que especificam com que mulheres um homem deve casar. Em algumas sociedades, o homem pode casar com qualquer mulher não barrada pelo tabu do incesto mas, em outras, a categoria de esposas possíveis é especificada com precisão. Um homem deve esposar uma mulher enquadrada numa determinada categoria de parentesco — por exemplo, a “filha do irmão da mãe” — ou uma mulher que pertence a uma classe específica, da qual o grupo a que um homem pertence toma suas esposas. As sociedades com tal “regra de casamento positiva” (para usar a expressão de Dumont) têm o que Lévi-Strauss designou por sistemas *simples* de parentesco. As sociedades que só têm proibições mas não uma regra positiva de casamento possuem sistemas *complexos* de parentesco. Algumas sociedades muito simples, como os

Bosquímanos, têm, nesse sentido, sistemas complexos de parentesco, e Lévi-Strauss insistiu em que não estava formulando uma rudimentar antítese evolucionária. (Não obstante, em sua referência implícita a *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, de Durkheim, no uso dos aborígenes australianos como caso crucial de estudo e também de outras maneiras, a sofisticada máquina estruturalista de Lévi-Strauss até que correu com bastante facilidade pelos velhos trilhos evolucionistas.)

Se existe uma regra de casamento positiva, ela pode adotar uma de duas formas principais, correspondentes à distinção entre formas generalizadas e restritas de troca. Num sistema de troca generalizada, *A* dá sua irmã a *B* como esposa. *B* dá sua irmã a *C* e assim por diante, até que, num determinado estágio (para sermos um tanto formais e simplistas), alguém ao longo da cadeia dá uma mulher a *A*, assim fechando o círculo. Isto constitui uma forma flexível e altamente eficiente de integração através da troca, visto que qualquer quantidade de grupos pode ser incluída no círculo, e novos grupos podem sempre ser inseridos sem perturbar a disposição geral. Ora, essa forma de troca matrimonial pode ser concebida como equivalente a um sistema em que homens casam com as filhas dos irmãos das mães. Se todos os homens fossem fazer isso, resultaria um sistema de troca generalizada; e as sociedades que praticam tal sistema positivo de casamento tendem a descrevê-lo em termos de uma regra que especifica o casamento com uma filha do irmão da mãe. Em termos formais, entretanto, a única regra necessária para que tal sistema se desenvolva é que nenhum homem possa dar uma mulher a um grupo do qual os homens do seu grupo tomam as esposas e vice-versa.

Em contrapartida, a troca restrita constitui uma transação que envolve unicamente dois grupos, e é simétrica. *A* dá uma mulher a *B*, *B* dá uma mulher a *A*. Tal sistema de “troca de irmãs” é típico de sociedades divididas em metades exógamas, mas pode ocorrer sem elas, e pode ser concebido como casamento com uma “prima duplamente cruzada”, isto é, o casamento com uma mulher que é simultaneamente filha do irmão da mãe do homem e filha da irmã do pai do homem.

Colocada inconfortavelmente entre essas duas principais formas de troca, Lévi-Strauss identificou uma forma bastarda, envolvendo a reciprocidade protelada. *A* dá uma mulher a *B*, e na geração seguinte *B* entrega uma mulher a *A* ou a seu filho. Isto pode ser representado como uma forma de casamento da filha da irmã do pai. Comentaristas mais recentes argumentaram por vezes que tal forma de regra matrimonial não poderia funcionar, a menos que houvesse uma outra regra dividindo nitidamente as gerações em duas classes separadas. Caso contrário, esse tipo de sistema redundaria num sistema de troca direta e simétrica.

Lévi-Strauss identificou diferentes problemas. A complicação com a troca recíproca protelada estava em que apenas unia dois grupos e,

por conseguinte, era menos eficiente no estabelecimento de relações de solidariedade em todo o sistema social. Mas a troca generalizada também tinha seus perigos; era essencialmente especulativa, visto que *A* dá uma esposa a *B* no pressuposto de que obterá em troca uma esposa de *C*, ou *D*, ou *F*. . . *ou de todos eles!* Isso significa que alguns grupos poderiam tornar-se ricos em esposas, com exclusão de outros grupos, e na sua análise dos Kachin — a tribo do próprio Leach — Lévi-Strauss sugeriu ser essa a triste situação a que eles haviam chegado. Os pressupostos igualitários de troca generalizada tinham sido corroídos por suas aristocráticas conseqüências. Se *Political Systems of Highland Burma* tivesse vindo a lume, ele poderia ter sugerido que isso era responsável pela transferência de uma estrutura *gumlao* para uma *gumsa* (e é evidente que Leach aproveitou algumas sugestões dessa análise). Um outro problema afim, quanto ao sistema de troca generalizada, era que os que duvidassem da retribuição poderiam abandonar esse método a favor da menos integrativa mas muito mais garantida troca direta.

Temos assim três tipos de troca matrimonial e cada uma delas pode ser representada em termos genealógicos como um modo de casamento de primos cruzados. Mesmo nos termos esquemáticos e simplificados em que descrevi o modelo, algumas interrogações podem-se impor por si mesmas. Será esse o modo como os protagonistas conceptualizam o sistema ou formulam as regras? Ou será o modelo do observador? As pessoas obedecerão às regras? E o que são as unidades que estão fazendo essas trocas de mulheres? Numerosas publicações que a monografia de Lévi-Strauss estimulou estão empenhadas em esclarecer questões como essas e em examinar o seu verdadeiro significado. Nas edições ulteriores de *Les Structures Élémentaires de la Parenté*, e em sua conferência Huxley, Lévi-Strauss retornou a algumas dessas questões; e, de passagem, repudiou as interpretações de Leach e Needham.

Não tentarei deslindar os debates extremamente técnicos e complexos sobre essas questões mas concentrar-me-ei, outrossim, na questão mais ampla: Qual era a finalidade da longa, brilhante e freqüentemente desconcertante exploração por Lévi-Strauss da Austrália, Extremo Oriente e Índia, em busca de sistemas simples de casamento? Em particular, revertendo à questão malinowskiana, estava ele interessado no que as pessoas dizem ou no que elas fazem?

Apesar das asserções de alguns de seus comentadores, Lévi-Strauss não acreditava estar lidando apenas com conjuntos de categorias linguísticas e suas inter-relações, em sua teoria do parentesco. Ele estava convencido de que a sua teoria se aplicava também às escolhas matrimoniais reais que podiam ser coletadas no campo e analisadas estatisticamente. Isso não se devia ao fato de o padrão real de escolhas ser diretamente restringido pelas regras. Pelo contrário, tanto as regras como o padrão estatístico eram refrações mais ou menos independentes de uma única gramática subjacente e inconsciente de oposição e reciproci-

dade. Aceito esse pressuposto, podia-se chegar à gramática básica ou através de uma análise do modelo das pessoas, ou através de uma análise da distribuição estatística das escolhas matrimoniais. Mas as escolhas matrimoniais reais também são influenciadas por fatores estranhos de natureza política, econômica e demográfica, os quais têm que ser abstraídos antes que se torne claro o padrão subjacente. Portanto, é mais fácil abordar o modelo das pessoas.

Esses pressupostos têm ainda uma outra conseqüência. Se as regras e as escolhas são expressões independentes da gramática básica, então é possível que um padrão de escolhas venha a ser descoberto na ausência de regras explícitas. Isso permite a Lévi-Strauss sugerir como a sua análise de sistemas simples de parentesco pode ser usada para elucidar sistemas complexos de parentesco, nos quais não existem prescrições matrimoniais. Deve-se partir do princípio de que, como qualquer sistema matrimonial se baseia na reciprocidade, ele refletirá uma das fórmulas de troca; e como estaríamos, neste caso, interessados num padrão complexo e difuso de trocas, tratar-se-ia de um sistema de trocas generalizadas. Poderíamos descobrir, por exemplo, que numa grande amostra de casamentos franceses a tendência para esposar parentes distantes do lado materno é maior do que seria de esperar se o padrão fosse randômico. Assim sendo, a taxa objetiva de certas escolhas matrimoniais,

das quais os membros da sociedade podem estar inconscientes, expressa determinadas propriedades estruturais do sistema que eu suponho serem isomórficas com aquelas que são diretamente conhecidas de nós em sociedades que exibem a mesma "preferência" mais sistematicamente, isto é, em forma prescritiva.

Isso seria suficiente "para colocar a sociedade em questão no mesmo grupo de uma sociedade teórica em que todos se casem de acordo com a regra, e do qual a primeira pode ser melhor entendida como uma aproximação"³.

Embora Lévi-Strauss ache que pode identificar as principais características estruturais em padrões estatísticos de escolhas matrimoniais reais, ele está mais preocupado em ir "além" do fluxo de comportamento real para atingir a estrutura geradora inconsciente. É nesse nível que ele acredita devermos penetrar se quisermos entender até que ponto são enganadoras as aparências superficiais, mas isso também constitui apenas um estágio do empreendimento. Para além dos modelos inconscientes está o espírito humano, e a meta final é desvendar os princípios universais da mentalidade humana. Os sistemas de parentesco eram,

acima de tudo, um modo de abordar esse objetivo final, tal como as linguagens iriam sê-lo para Chomsky.

Lévi-Strauss viria depois a acreditar que o estudo do parentesco pode não ser a estrada real para o entendimento dos universais mentais humanos. Mas, antes de entrarmos nesse problema, consideremos primeiro o impacto da sua teoria sobre os antropólogos sociais britânicos.

III

Needham desenvolveu o que ele considerou ser uma interpretação ortodoxa da teoria da "aliança" de parentesco, como veio a ser conhecida a teoria de Lévi-Strauss. A sua persistente busca de sistemas simples e o seu domínio da literatura resultaram numa série de interpretações engenhosas de vários sistemas de "aliança prescritiva". Entretanto, Needham insistiu numa dicotomia de sistemas "prescritivos" e "preferenciais", na base de que a teoria só se aplicava a sistemas em que existia uma regra de casamento prescritivo, e não àqueles em que havia meramente uma tendência estatística para a ocorrência mais frequente de casamentos entre categorias particulares de parentes. Isso significava limitar o âmbito de aplicação da teoria, porquanto os sistemas propriamente prescritivos só abrangiam reconhecidamente uma proporção minúscula de todos os sistemas conhecidos. Com efeito, à medida que as análises de Needham se ampliavam, essa proporção mostrava uma acentuada tendência para diminuir. Needham também manifestou uma fé bastante literal no modelo ideal, e partiu do princípio de que ele correspondia, de um modo direto, a algumas sociedades reais. Quando a etnografia discordava de seus pressupostos, ele expulsava a sociedade em questão do círculo sagrado dos sistemas prescritivos, ou então contestava a validade das observações. Conforme assinalou David Schneider, um de seus mais persistentes críticos, não sem uma certa dose de justiça:

Needham espera descobrir, livre na natureza, um sistema concreto que seja a réplica precisa do seu tipo. Se o tipo tem as características X, Y e Z, por esta ordem, então Needham espera apurar que os Purum ou os Lamet possuem as características X, Y e Z, por essa ordem. Needham trabalha com esse tipo como se fosse uma espécie de "elo ausente", uma entidade real que um

etnógrafo que seja realmente um bom caçador terá condições de encontrar nos Sumba, talvez, ou entre os Antigos Kubi. Uma vez encontrado, *veremos* "...como é que o sistema realmente funciona" (Needham)⁴.

Após uma década de publicações polêmicas da autoria de Needham, Lévi-Strauss repudiou a sua interpretação, com fundamentos semelhantes aos que Schneider expusera. Lévi-Strauss insistiu que o "modelo" estava nas mentes dos nativos e do antropólogo. As realidades empíricas sempre divergiam dele. A dicotomia entre os chamados sistemas prescritivo e diferencial era desnecessária. Todos os sistemas eram prescritivos ao nível das regras e preferenciais ao nível das escolhas concretas. Portanto, o modelo tinha uma importância bem maior do que Needham admitia, porquanto se aplicava até àquelas sociedades que não possuíam regras positivas de matrimônio.

O outro desenvolvimento da teoria foi afortunadamente heterodoxo. Referimo-nos ao trabalho de Leach e de alguns de seus discípulos, particularmente Yalman. Adotaram a concepção de sociedade de Lévi-Strauss como um sistema de "comunicação". As mulheres eram "permutadas" como uma espécie de mensagem entre grupos, e essas permutas ligavam-se a outras formas de comunicação, principalmente a comunicação de bens e símbolos de *status*. A questão central não consistia em o que era comunicado ou quem fazia a comunicação mas, outrossim, na estrutura do sistema de comunicação como um todo.

Leach afastou-se de Lévi-Strauss ao argumentar que as formas de troca em sociedade, sobretudo o sistema de escolhas matrimoniais, eram adaptadas às circunstâncias políticas e econômicas. Se os dadores de esposas eram sistematicamente de *status* mais elevado que os recebedores de esposas (ou vice-versa), isso correlacionava-se com diferenças no *status* econômico e político dos grupos envolvidos. Essa ênfase refletiu o interesse primordial de Leach, que não era em universais psicológicos mas em determinados sistemas sociais. Onde Lévi-Strauss estava interessado em Homem e Sociedade, Leach preferiu investigar homens em sociedades específicas. O modelo de trocas matrimoniais deve ser usado, portanto, para elucidar a situação social total, não depurada de elementos alheios ao parentesco, a fim de fornecer pistas para os universais mentais humanos. Leach também amarrou o seu modelo mais firmemente ao chão. O que eram as unidades, tão vagamente especificadas por Lévi-Strauss, que permutavam mulheres? Numa curiosa referência implícita aos estudos australianos de Radcliffe-Brown, sugeriu Leach que eram universalmente grupos locais de machos adultos recrutados por ascendência.

IV

Foi assim que a “teoria da aliança” se chocou diretamente com a ortodoxa “teoria da descendência” dos britânicos. Sobretudo nas mãos de Fortes, ela tornara-se um sistema altamente refinado mas, tal como a teoria da aliança, derivava essencialmente do muito difundido modelo de atores; e, também, à semelhança da teoria da aliança, era processada num molde durkheimiano. Os modelos de povos (em muitas partes da África, de qualquer modo) estabeleciam a existência de corporações perpétuas, recrutadas e internamente organizadas na base da descendência unilinear. Esses grupos são unidades políticas e jurídicas. Como se combinam em sociedades? A solução de Mauss, em termos de troca e reciprocidade, foi posta de lado a favor da noção de solidariedade mecânica de Durkheim. A integração decorreu da oposição de segmentos semelhantes, equilibrando-se entre si em todos os níveis de estrutura. Foi esse o ponto de vista que dominou *The Nuer*. Fortes assinalou que um outro mecanismo também estava em ação, mas ao nível das relações domésticas, interpessoais. Era essa a rede de relações de parentesco que cortava transversalmente todos os grupos de descendência. Mesmo em sociedades que faziam grande uso do princípio de descendência unilinear, o parentesco era calculado bilateralmente. Assim, o princípio de integração é a “filiação complementar” — o uso de relações traçadas através da mãe num sistema patrilinear ou através do pai num sistema matrilinear.

A isto opuseram os teóricos da aliança a idéia de sistemas de parentesco que fornecem solidariedade através de uma série de trocas de mulheres. Qual era o fator crucial: aliança e afinidade, ou a distribuição de direitos em pessoas e em coisas, e assim, a descendência? Esta questão preocupou a Fortes e Leach, numa série de debates polêmicos e largamente lidos na revista *Man*, em finais da década de 50. Leach argumentou que Fortes, “embora reconhecendo que os vínculos de afinidade têm importância comparável aos vínculos de descendência, disfarça os primeiros sob a expressão ‘filiação complementar’ de sua autoria”⁵. Fortes replicou:

Leach pensa ser a relação de casamento e suas concomitantes relações de afinidade que formam o elo “crucial” entre grupos de descendência associados nos sistemas do tipo Kachin. Eu diria o inverso: casamento e afinidade é que são *os veículos através dos quais* se expressam e afirmam as prévias alianças e associações político-jurídicas; e afirmaria que são eficazes como veículos porque

dão origem aos vínculos de parentesco matrilinear. Isto é um argumento baseado em princípios fundamentais, não nos dados apresentados por Leach⁶.

Alguns críticos sugeriram que as diferenças entre Fortes e Leach surgiram de seus interesses particulares por diferentes regiões etnográficas. A teoria de descendência pode funcionar em grande parte da África; a teoria da aliança parecia ajustar-se a muitas sociedades do Sudeste Asiático.

Leach manteve a controvérsia com seu característico vigor, mas a sua atitude para com a teoria da aliança foi essencialmente pragmática. Ajudou a explicar vários sistemas e, em particular, elucidou o seu material Kachin. Mas a sua fidelidade à teoria da aliança não o impediu de realizar experimentos com os modelos optativos de sistemas de parentesco não-unilineares, desenvolvidos por Firth e Murdock; e, num estágio muito inicial do jogo, ele suscitou os problemas fundamentais de definição que Needham ressuscitaria tardiamente, após o seu repúdio por Lévi-Strauss. Assim, quando Leach foi por sua vez repudiado por Lévi-Strauss, ele pôde contra-atacar prazerosamente os métodos de Lévi-Strauss, comparando-o até a esse arquétipo do absurdo, Frazer.

Mas tentativas mais sérias e sistemáticas foram realizadas por outros para utilizar os métodos de Lévi-Strauss na interpretação de dados de campo. Dumont, na Índia, e Yalman, no Sri Lanka, mostraram o poder da teoria com referência a um rico material etnográfico.

V

Lévi-Strauss nunca abandonou a teoria de parentesco que publicara em 1949, embora aceitasse implicitamente críticas a algumas formulações e análises. Mas, na década de 1960, passou a um interesse mais direto pelos sistemas de pensamento. Como observou mais tarde, na “Abertura” de *Le Cru e le Cuit* (1964):

Em *Les Structures Élémentaires*, destrinchamos um pequeno número de princípios simples dentre a contingência aparentemente superficial e a diversidade incoerente das regras de casamento.

Em virtude desses princípios, foi possível reunir um conjunto muito complexo de usos e costumes num sistema significativo, embora no começo parecesse absurdo e assim fosse geralmente considerado. Entretanto, nada existia para garantir que essas limitações fossem de origem interna. É muito possível que elas apenas refletissem, dentro das mentes dos homens, certas exigências da vida social que tinham sido objetivadas em instituições. Essas reverberações no nível psíquico teriam sido então o efeito de mecanismos cujo modo de operação era a única coisa que restava por descobrir.)

Assim, o parentesco também estava implantado na ação social a fim de fornecer um guia seguro para os processos mentais. O passo seguinte tinha que ser a descoberta de uma expressão mais pura de pensamento social. Essa expressão era a mitologia, onde "o espírito, liberto da conversação consigo mesmo e a salvo da obrigação de lidar com objetos, vê-se reduzido, de algum modo, a imitar-se como objeto"⁷.

Mas, entre os dois principais projetos, sobre sistemas de parentesco e sobre mitos, Lévi-Strauss fez uma pausa, como ele disse, para meditar por um momento sobre o que tinha sido realizado e o que ainda faltava ser tentado. Nesse breve período de avaliação, publicou seus dois volumes comparativamente curtos sobre sistemas de classificação: *Le Totémisme Aujourd'hui* e *La Pensée Sauvage*, ambos de 1962. Nesses dois livros, ele examinou o modo como o homem ordena o seu meio social e natural através de categorias verbais, construindo uma "lógica do concreto" em que usa elementos comuns de sua vida cotidiana. Esses foram os mais durkheimianos de seus livros e forneceram a entrada mais direta para o seu mundo àqueles antropólogos sociais que haviam absorvido as teorias da escola de *L'Année*. O método estruturalista foi exposto em funcionamento mas livre de pressupostos incomuns sobre casamento ou resumos tendenciosos de mitos selecionados.)

Nessas duas monografias, Lévi-Strauss argumentou que o modo mais geral de pensamento humano é mais analógico do que lógico. Isso valia para todo o pensamento não-científico ou matemático, e não só para a "mentalidade primitiva". O homem impõe um padrão ao seu mundo classificando objetos no meio natural e social. As fronteiras dessas categorias são arbitrárias. Ele pode, por exemplo, agrupar todas as criaturas viventes em coisas voadoras *versus* coisas terrestres, ou mamíferos *versus* não-mamíferos, ou espécies carnívoras *versus* espécies herbívoras etc. As categorias podem ser formadas na base de qualquer conjunto de semelhanças ou oposições superficiais. Mas se os termos são arbitrários, as relações entre eles possuem um caráter mais univer-

sal. Os termos dos sistemas são agrupados como pares de opostos, e esses pares são depois mutuamente relacionados para formar um sistema de oposições. Por exemplo, numa sociedade imaginária, as pessoas podem opor homens e mulheres, o céu e a terra, as coisas voadoras e as coisas terrestres, mão direita e mão esquerda... e depois usar esses termos de uma forma dialética, de modo que as coisas masculinas, "em cima" em vez de "embaixo", mãos direitas, estejam todas ligadas e opostas a um conjunto de coisas femininas, "embaixo", mãos esquerdas. Assim, as oposições fornecem os elementos de um sistema que pode ser usado para "pensar sobre" outras espécies de relações, como as relações entre grupos sociais.)

Nessa sociedade imaginária, digamos que as pessoas estão agrupadas em "clãs". Cada "clã" pode ter então uma certa espécie natural como totem, de modo que as relações que a cultura estabeleceu entre as espécies por ela definidas tornam-se uma maneira de pensar sobre as relações entre os grupos sociais.)

A noção básica é que o homem pensa através da formulação de uma série de oposições fundamentais, cada uma delas com uma referência concreta, e relacionando depois essas oposições. Essa abordagem, diz sempre Lévi-Strauss, chegou-lhe através da obra de Jakobson e da Escola de Praga da lingüística estrutural. Também está relacionada com as abordagens usadas em cibernética. Contudo, é um método com uma longa história nas Ciências Sociais e na Filosofia, e já vimos que Radcliffe-Brown usou um enfoque semelhante em seu segundo ensaio importante sobre totemismo. Comentando sobre esse artigo, Lévi-Strauss escreveu:

As idéias de oposição e correlação, e a de um par de opostos, têm uma longa história; mas foram a lingüística estrutural e, subseqüentemente, a antropologia estrutural, que as reabilitaram no vocabulário das ciências humanas. É impressionante encontrá-las, com todas as suas implicações, nos escritos de Radcliffe-Brown, que, como vimos, foi por elas levado a abandonar as suas posições anteriores, as quais ainda tinham o cunho do naturalismo e do empirismo.

Entretanto, o erro naturalista, a seu ver, era algo de que Radcliffe-Brown nunca havia conseguido libertar-se completamente, pois a tendência de Radcliffe-Brown fora sempre para supor que as associações e oposições de que as pessoas se apossavam eram-lhes, de algum modo, apresentadas pelo meio ambiente. Lévi-Strauss insistiu em que, pelo con-

trário, “é essa lógica de oposições e de correlações, exclusões e inclusões, compatibilidades e incompatibilidades, que explica as leis de associação, e não o inverso”⁸. Contudo, o método básico podia ser facilmente aceito pelos estruturalistas britânicos que atuavam na tradição da escola oxfordiana de antes da guerra. E usando esse método, Lévi-Strauss ficou apto a formular as mais audaciosas hipóteses.

É apropriado, nesta altura, um exemplo ilustrativo, e resumirei o argumento de uma conferência que ele proferiu na Inglaterra em 1962, e na qual cobriu parte do mesmo terreno tratado em *Le Totémisme e La Pensée Sauvage*. O tema de “The Bear and the Barber” é que os clãs totêmicos, equivalentes, exógamos, do tipo australiano, e as castas especializadas, hierárquicas, endógamas, da variedade indiana, não são formas completamente separadas de organização social. Elas devem ser entendidas, outrossim, como transformações diferentes da mesma estrutura básica.

Num sistema totêmico encontramos clãs, cada um dos quais pode ser identificado com uma determinada espécie natural, um totem. Assim, as relações que foram estabelecidas entre espécies naturais tornam-se um meio de falar sobre as relações entre grupos sociais. Em alguns sistemas, os membros de um clã devem abster-se de comer a espécie totêmica, pelo que ela fica mais livremente acessível aos membros de outros clãs. Em outras sociedades, responsabilizam-se os membros de um clã pela fertilidade da espécie totêmica. Assim, as proibições e os rituais totêmicos podem-se tornar parte das trocas recíprocas que conjugam os clãs numa sociedade.

Nos sistemas totêmicos, portanto, os grupos sociais são colocados primeiro em contraste com outros grupos sociais, e as espécies naturais são, em primeiro lugar, contrapostas a outras espécies naturais. São depois relacionadas entre si, numa espécie de sistema horizontal de classificação. Mas uma alternativa óbvia seria estabelecer uma ligação inicial entre um grupo social e uma espécie natural, e pôr depois em contraste esse par com um outro par que também compreenda um grupo social e uma espécie natural. Isto representa um modo vertical de classificação de grupos sociais e espécies naturais. A conseqüência seria representar as diferenças entre grupos sociais como diferenças naturais. Os membros de outros grupos sociais seriam vistos como se pertencessem virtualmente a espécies diferentes, com quem, portanto, o intercassamento seria impensável. Foi essa, sugeriu Lévi-Strauss, a base do modelo de casta.

Essa transição fundamental no modo de conceptualizar as relações entre grupos tem suas implicações para as espécies de trocas que serão estabelecidas entre eles. Num sistema totêmico, baseado em clãs, as mulheres são trocadas entre grupos, mas a troca de serviços é restrita. No sistema de castas, as mulheres são mantidas dentro do grupo, mas cada grupo fornece serviços especializados aos outros. Logo, num sistema de grupos totêmicos, há trocas de objetos naturais — mulheres. Num sis-

tema de castas, onde se considera que os grupos são distintos em sua natureza, trocam-se artefatos culturais. “Por outras palavras”, escreveu Lévi-Strauss,

tanto o sistema de castas como os chamados sistemas totêmicos postulam o isomorfismo entre diferenças naturais e culturais. A validação desse postulado envolve, em cada caso, uma relação simétrica e invertida. As castas são definidas segundo um modelo cultural e devem definir suas trocas matrimoniais segundo um modelo natural. Os grupos totêmicos padronizam a troca matrimonial segundo um modelo cultural e eles próprios devem ser definidos segundo um modelo natural. As mulheres, homogêneas no tocante à natureza, são consideradas heterogêneas no que se refere à cultura; e, inversamente, as espécies naturais, embora heterogêneas no que tange à natureza, são tidas como homogêneas a respeito da cultura, dado que, do ponto de vista da cultura, elas compartilham de propriedades comuns na medida em que se acredita que o homem possui o poder de as controlar e multiplicar⁹.

A oposição básica em que todo o sistema assenta é entre Natureza e Cultura, um pressuposto que está presente em grande parte da obra de Lévi-Strauss, apesar de sua recente confissão de que “o aparecimento de certos fenômenos tornou essa linha de demarcação, se não menos real, então certamente mais tênue e sinuosa do que se imaginava há vinte anos”¹⁰. Em sua teoria de parentesco, foi a introdução do tabu do incesto, forçando os homens a permutarem suas mulheres, que marcou o movimento da natureza para a cultura; e em seus escritos sobre sistemas de classificação e sobre o mito, os vários modos de troca são representados como implícitos nos atos de classificação, oposição e associação. Assim, o sistema social total assenta num único quadro estrutural, e o antropólogo social não pode desligar a cosmologia da estrutura social.

O impacto criativo de Lévi-Strauss sobre os seus colegas britânicos foi particularmente evidente nesse campo, ao tentá-los levar de volta ao estudo de sistemas de pensamento. Ele ensinou-os a verem os subsistemas culturais como “códigos”, meios de comunicação suscetíveis de receber o mesmo tipo de tratamento da linguagem. Por detrás do conteúdo manifesto da frase está a forma gramatical, a estrutura que gera toda a variedade de frases possíveis, e constitui a realidade essencial. Essa gramática de comunicação simbólica baseia-se numa série de oposições binárias, do gênero Águia/Gralha; Sacerdote/Barbeiro. Por sua vez, estas relacionam-se mutuamente para formar um sistema total.

Ele levou o argumento mais longe em seus volumes sobre o mito. A *história* do mito só superficialmente se relaciona com aquilo sobre o que o mito é. Deve-se decodificá-la, tratando-a como um só enunciado e não como uma série linear de enunciados. A mensagem real é contida no sistema de relações com que o mito se preocupa e elas devem ser decompostas em seus elementos opostos e pareados: Natureza/Cultura, Cru/Cozido, Mel/Fumo, Silêncio/Ruído etc. Usando esses termos, os mitos tentam fornecer modelos lógicos capazes de resolver, neste nível, pelo menos, algumas das contradições e problemas insuportáveis do mundo do homem — como o problema da mortalidade, ou as contradições mais específicas das formas matrilineares de organização social. A finalidade é mostrar — como Lévi-Strauss disse em seu primeiro enunciado do tema — que

a espécie de lógica no pensamento mítico é tão rigorosa quanto a da ciência moderna, e que a diferença não reside na qualidade do processo intelectual mas na natureza das coisas a que ele é aplicado. . . o homem sempre pensou igualmente bem; o aperfeiçoamento não reside no alegado progresso da mente do homem mas na descoberta de novas áreas a que ela pode aplicar seus poderes inalterados e inalteráveis¹¹.

VI

Leach foi o mais entusiástico e original dos antropólogos sociais britânicos a efetuar experimentos com esse método. A sua contribuição particular consistiu em ampliar a gama de aplicações e em racionalizar o método em alguns aspectos. Não existem somente oposições binárias; precisa-se de um terceiro termo para definir um conjunto binário, um termo que não é *A* nem *B*. Por causa de sua natureza anômala, tornar-se-á um termo cercado de tabus. Por exemplo, pode-se classificar as pessoas como parentes, amigos, vizinhos, estranhos. Os animais podem ser classificados como animais de estimação, animais de lavoura, animais selvagens etc. Pode existir uma homologia entre tais conjuntos de categorias. Além disso, assim como nenhum homem pode casar com uma mulher que lhe seja estreitamente aparentada, nem casar com uma que lhe seja excessivamente estranha, também não se comem os animais de estimação e, de um modo geral, só se come caça em situações especiais de grande apuro. Mas Leach está particularmente interessado na anomalia, a criatura que não se ajusta nitidamente em qual-

quer dessas categorias. Por exemplo, o coelho. Não é precisamente um animal de estimação, nem um animal de granja nem um animal selvagem. Não se ajusta de maneira rigorosa a nenhuma dessas categorias e, por conseguinte, é uma fonte de ambivalência, razão pela qual tem probabilidades de ser considerado tabu em certos contextos. E, de fato, os vários termos idiomáticos para coelhos tornaram-se rapidamente “indecentes” — por exemplo, *cunny*, *bunny* etc.; e o coelho (sob um nome ou outro) tornou-se o símbolo de várias espécies de comportamento sexual impróprio ou burlesco.

Mary Douglas também estava particularmente interessada nas anomalias, as quais se converteram em fontes de impureza e perigo. O seu interesse nesses problemas antecedeu Lévi-Strauss, derivando em parte de seu professor em Oxford, Franz Steiner, cujas lições sobre tabu foram organizadas e editadas após sua morte prematura. Entretanto, a obra de Mary Douglas sobre a sociologia da percepção mostra o impacto do método estrutural de Lévi-Strauss, que ela usou com grande efeito, demonstrando, por exemplo, o modo como as proibições alimentares estabelecidas no Levítico podem ser entendidas em termos do sistema hebraico de classificação de animais, sendo tabu os que não se lhe ajustavam. Leach foi influenciado por essa análise.

Argumentos dessa espécie tornaram-se familiares em seminários de Antropologia na década de 1960, na Grã-Bretanha. As revistas estavam cheias de controvérsias sobre matérias tais como o que queria dizer o Nuer quando afirmava que os gêmeos eram pássaros, problemas que a maioria dos antropólogos sociais britânicos haviam negligenciado durante trinta anos. O novo estruturalismo fez sua aparição nas monografias e ensaios da geração mais jovem, particularmente na obra de Yalman, Beidelman e Rigby.

Mas de Oxford veio a objeção: Evans-Pritchard não fizera outra coisa o tempo todo! E da América chegaram notícias do ressurgimento da tradição lingüística na Antropologia Cultural, numa forma radicalmente diferente. Talvez isso fosse também para fazer chegar uma mensagem aos antropólogos britânicos. Assim, até que ponto foi significativa a intervenção de Lévi-Strauss para o desenvolvimento da Antropologia Social britânica? E quais foram as conseqüências?

VII

O impacto de Lévi-Strauss pode ser melhor entendido se colocarmos em contraste o acolhimento à sua obra e a reação britânica à “nova etnografia”, um movimento americano que ganhou impulso no final da

década de 1950. Um grupo de *scholars* americanos, incluindo Goodenough, Lounsbury, Conklin e outros, e trabalhando paralelamente a Lévi-Strauss, definiu a vida mental de povos e, em particular, a sua atividade classificatória, como um importante foco de pesquisa antropológica, e desenvolveu técnicas essencialmente lingüísticas para prosseguir nesse estudo. Tais interesses possuíam raízes profundas na tradição americana. Não é demasiado forçado colocar Goodenough e Lévi-Strauss juntos, como sucessores da tradição de Boas, Kroeber e Lowie. (Quem senão Boas se daria ao trabalho de publicar páginas e páginas de receitas de tortas de groselha dos Kwakiutl em vernáculo? E quem senão Lévi-Strauss estaria interessado em reanalisar esse material?) A novidade da “nova etnografia” estava em seu rigor metodológico e seu purismo cultural.

Embora Lévi-Strauss se referisse ocasionalmente em termos aprovadores ao trabalho dessa escola, ela não logrou obter elogios de um único antropólogo social britânico de renome. Por que não? Precisamente pelas razões que fizeram dela uma força nos Estados Unidos — as suas pretensões supercientíficas, somadas ao seu limitado âmbito de aplicação. Os antropólogos sociais britânicos acharam que — tal como os pretenciosos experimentos de “antropologia matemática” — os métodos de análise componencial eram desnecessariamente incômodos e não produziam novos *insights*. Em que sentido eram suas intermináveis análises das terminologias de parentesco Crow-Omaha um avanço em relação à obra de Radcliffe-Brown, Eggan e Tax? Elas nem sequer eram definitivas, visto que muitas e convincentes análises componenciais podiam ser feitas de um só sistema. E, sobretudo, havia a sua relutância pedante em ultrapassar os limitados domínios semânticos.

As publicações da “nova etnografia” abundavam em ambiciosas declarações programáticas acerca da penetração na mente dos nativos etc., mas as análises que se seguiam não corroboravam as pretensões previamente anunciadas. A análise componencial era uma boa maneira de formular regras que permitiam ao etnógrafo usar palavras do modo que os nativos usavam, mas quando os expoentes do método tentaram relacionar essas regras a princípios de organização social, verificaram-se horríveis fracassos. Lévi-Strauss teve êxito porque não encarou os fatos sociais como se fossem, de algum modo, expressões de forças sociais; pelo contrário, uns e outros foram analisados dentro de um único quadro de referência, como transformações de uma única estrutura subjacente. Em suma, Lévi-Strauss forneceu análises dinâmicas de sistemas totais, ao passo que a “nova etnografia” somente produziu enunciados intrincados acerca da estrutura de domínios semânticos isolados. Os antropólogos britânicos não estavam interessados na cultura como uma coisa em si mesma; mantiveram-se firmes em sua determinação de ligar o que as pessoas diziam ao que elas faziam.

Lévi-Strauss tinha que ser levado em conta não só por causa de seu gênio imponente mas também porque falou diretamente aos inte-

resses da Antropologia Social britânica. Alguns argumentaram até que ele estava ceifando na mesma seara de Evans-Pritchard, Steiner e seus discípulos de Oxford. Eles tinham estado envolvidos, durante a década de 1950, na análise de sistemas de pensamento. Tinham tratado os sistemas ideológicos como se estivessem fundamentalmente condicionados pela estrutura social, mas expondo, não obstante, considerável grau de coerência interna e independência. Era verdade que Evans-Pritchard e Lienhardt tinham-se preocupado com alguns sistemas sociais particulares, ao passo que o novo estruturalismo exigia a consideração simultânea de numerosos sistemas — mas acontece que os britânicos nunca tomaram muito a sério as ambições mais cósmicas de Lévi-Strauss. Além disso, sempre se haviam apoiado em algumas das fontes que Lévi-Strauss agora usava. De fato, haviam sido os mais jovens antropólogos de Oxford quem traduzira os ensaios principais de Durkheim, Mauss, Hubert, Hertz etc.

Essa tradição de análise cultural também persistiu em alguns lugares fora de Oxford. A análise estrutural do totemismo por Radcliffe-Brown tinha sido precedida por sua análise do ritual Andaman, na qual os símbolos foram tratados como “palavras” que tinham de ser definidas mediante o exame dos contextos em que elas eram usadas. Victor Turner usou essa técnica em suas análises do ritual e simbolismo Ndembu. Ele nunca se inclinou reverentemente na direção de Lévi-Strauss, mas também estava usando uma técnica essencialmente paralingüística com o objetivo de analisar um sistema simbólico, embora seu interesse fosse mais pela “semântica” do que pela “fonética”. Quanto ao ritual, pode-se traçar uma linha direta de descendência desde Radcliffe-Brown até Victor Turner, passando por Monica Wilson, que influenciou Turner numa fase decisiva do seu desenvolvimento.

Turner estava interessado na ressonância emocional dos símbolos e em seu conteúdo social. A sua abordagem teórica combinou elementos de Freud, Radcliffe-Brown e Gluckman. Mas a característica distinta de seus escritos sobre ritual, que foram tão influentes, reside em sua análise da função dos enunciados rituais e simbólicos no desenvolvimento, separação e restabelecimento de relações sociais em curso.

Mary Douglas criticara Lévi-Strauss numa fase inicial de sua propensão intelectualista, notadamente, o fato de ele não levar em conta a força emotiva da ação simbólica. Agora, citando o exemplo de Turner, ela desenvolveu uma crítica mais radical do paradigma de Lévi-Strauss. A sua reação constituiu um interessante *insight* sobre as diferentes prioridades de Lévi-Strauss e dos neo-estruturalistas britânicos. Turner compreendeu o conteúdo psíquico dos símbolos, enquanto que Lévi-Strauss partia do princípio de que o conteúdo do símbolo era arbitrário. Além disso, a laboriosa etnografia de Turner, seu profundo *insight* pessoal da vida Ndembu, contrastavam favoravelmente com a compreensão menos humana de Lévi-Strauss. E, finalmente, de um modo deveras significativo, Turner tinha fornecido “uma convincente demonstração de como

as categorias culturais sustentam uma dada estrutura social". Douglas prosseguiu: "Nunca mais deveria ser permitido fornecer uma análise de um sistema interligado de categorias de pensamento que não tenha uma relação demonstrável com a vida social das pessoas que pensam nesses termos"¹². Ela considerava agora a sua própria análise das categorias animais no Levítico XI inadequada, com base nesse teste, por mais bem sucedida que fosse como exemplo dos métodos de Lévi-Strauss.

Leach especificou o contraste fundamental entre as preocupações dos neo-estruturalistas britânicos e o próprio Lévi-Strauss:

A maioria dos que hoje se denominam antropólogos sociais, quer na Grã-Bretanha ou nos Estados Unidos, declaram-se "funcionalistas"; em termos gerais, eles são antropólogos no estilo e tradição de Malinowski. Em contraste, Claude Lévi-Strauss é um antropólogo social na tradição, embora não no estilo de Frazer. Sua preocupação básica consiste em estabelecer fatos verídicos a respeito da "mente humana" e não sobre a organização de qualquer sociedade em particular ou classe de sociedades. A diferença é fundamental¹³.

Mas, embora existisse uma tradição genuinamente britânica de análise cultural, que podia assimilar os métodos de Lévi-Strauss, e apesar da própria reação geral contra a perspectiva intelectualista de Lévi-Strauss e seu tratamento freqüentemente sobranceiro da teia de sistemas sociais particulares, o impacto de Lévi-Strauss foi muito grande. A obra que mostrou mais claramente a sua influência foi muito distinta da corrente geral dos estudos britânicos e americanos, a tal ponto que numa conferência recente Ardener sentiu-se capacitado para catalogar os pressupostos dessa "escola", contrastá-los com os pressupostos funcionalistas e rotular o produto de "a nova antropologia"¹⁴. A adoção de um novo paradigma envolve um sentido quase físico de modificação de nossa visão do mundo; e, com base nesse teste, Lévi-Strauss forneceu um novo paradigma para muitos antropólogos britânicos consagrados, assim como para os que ingressaram na profissão ao longo da década de 1960. Lévi-Strauss insiste em que o estruturalismo é um método, não uma filosofia e nem mesmo uma teoria. O método está sendo adaptado; mas é mais do que um método, pois Lévi-Strauss também dirigiu (ou redirigiu) a atenção para uma determinada faixa de problemas. Isso resultou na renovação do interesse, entre alguns antropólogos sociais britânicos, pelos modos como as pessoas usam categorias verbais para ordenar seus mundos; e pelos modos como os sistemas de troca ordenam as relações sociais.

NOTAS

1. C. Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, Nova Iorque e Londres, 1963, p. 21. [Título da edição brasileira: *Antropologia Estrutural*, Editora Tempo Brasileiro, 1967.]
2. E. R. Leach, "Introdução" de *The Structural Study of Myth and Totemism*, Leach (org.), Londres, 1967, p. xv.
3. C. Lévi-Strauss, "The Future of Kinship Studies", *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, 1965, p. 18.
4. David Schneider, "Some Muddles in the Models: or, How the System really Works", *The Relevance of Models for Social Anthropology*, Bantom (org.), Londres, 1965, p. 69.
5. E. R. Leach, "Bridewealth and Marriage Stability", *Man*, 1957; reeditado em *Rethinking Anthropology*, 1961, citação p. 122.
6. M. Fortes, "Descent, Filiation and Affinity: A Rejoinder to Dr. Leach", *Man*, 1959, p. 209.
7. Estou citando da tradução que foi publicada num número especial sobre "Estruturalismo" da *Yale French Studies*, n.os 36-7, 1966, pp. 41-65.
8. C. Lévi-Strauss, *Totemism*, Londres, 1962, p. 90.
9. C. Lévi-Strauss, "The Bear and the Barber", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1963, p. 9.
10. Introdução à edição inglesa de *The Elementary Structures of Kinship*, 1969, p. xxix.
11. C. Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, p. 230.
12. Mary Douglas, "The Healing Rite", *Man*, 1970, p. 303.
13. E. R. Leach, *Lévi-Strauss*, 1970, pp. 7-8.
14. E. Ardener, "The New Anthropology and its Critics", *Man*, 1971.

VIII. 1972.

O que é, em nome dos céus, que estamos tentando descobrir?

Leach¹

I

A "Antropologia Social britânica" não é meramente um termo para designar o trabalho realizado por antropólogos sociais britânicos ou, inclusive, pelos que na Grã-Bretanha receberam sua formação na disciplina. A frase implica um conjunto de nomes, um limitado âmbito de especialidades regionais etnográficas, uma lista de monografias centrais, um modo característico de procedimento e uma série de problemas teóricos. Em resumo, subentende uma tradição intelectual. Pode ser bobagem discorrer sobre a natureza substantiva da "Física britânica" ou até, hoje em dia, da "Economia britânica", mas pelo menos entre 1922 e 1972 todos os que se dedicavam à Antropologia sabiam muito bem o que se entendia por "Antropologia Social britânica". Nos capítulos precedentes tentei mostrar como Malinowski e Radcliffe-Brown estabeleceram essa tradição distinta, a qual se manteve, graças ao seu próprio impulso, durante mais de uma geração.

Terá essa "Antropologia Social britânica" possibilidades razoáveis no futuro? Cairá em breve o qualificativo "britânico", exceto para fins organizacionais?

Essas questões revestem-se de particular urgência em 1972, por razões históricas arbitrárias. O seminário de Malinowski floresceu na década de 1930. Seus membros mais eminentes assumiram todas as cátedras existentes na disciplina entre 1945 e 1950, e comandaram a Antropologia Social britânica durante vinte anos. Todos eles atingiram a idade de aposentadoria entre 1968 e 1972. Eles forneceram os pontos fixos no mapa. Cada departamento principal foi construído em torno de um desses professores e refletiu os seus interesses teóricos e regionais. Mesmo aposentados, eles exercerão influência mas os poderes pro-

fessorais estão agora em novas mãos e, na maioria dos casos, os novos professores vieram de fora dos departamentos.

Malinowski e Radcliffe-Brown foram profetas, obsidiados com suas mensagens, incapazes de aceitarem críticas, dominando seus adeptos e seguidores. A geração seguinte institucionalizou o carisma deles, e conseguiu converter a disciplina numa profissão. A atual geração mais antiga, treinada depois da guerra, é constituída pelos profissionais. Eles estão freqüentemente mais preocupados com as minúcias da erudição regional, são mais céticos a respeito da teoria geral, talvez menos audaciosos; mas bem mais abertos às sugestões, mais flexíveis, mais dispostos a explorar as disciplinas vizinhas. Mas o progresso das ciências sociais através de pronunciamentos proféticos em vez de descobertas, e mesmo na atual geração algo sossegada existe a esporádica ânsia de grandeza. Ninguém a conseguiu ainda. As impertinentes *Malinowski Memorial Lectures* estão impregnadas de ceticismo, e estrangeiros apocalípticos são recebidos com a polida indiferença dos especialistas.

Se o professorado retém o poder efetivo sobre nomeações, bolsas e organismos antropológicos públicos, os novos homens terão as maiores oportunidades de influenciar os desenvolvimentos no seio da disciplina, na Grã-Bretanha. Por outro lado, nas duas últimas décadas, Edmund Leach exerceu grande influência, apesar de sua falta de uma base professoral, e pode ser que haja mais gente nessa posição em anos vindouros, sobretudo se o número de departamentos permanecer estável, enquanto os próprios departamentos continuam crescendo. Os não-professores têm, é claro, a vantagem de não estar atolados em questões administrativas; e se a fisionomia algo branda que a maioria dos novos professores apresenta ao mundo não nos engana, então o tédio puro e simples levará muitos da geração mais nova a buscar inspiração em outras paragens.

Hoje mais do que nunca, "outras paragens" inclui o estrangeiro. Viajando por todo o mundo em busca de material, os antropólogos britânicos têm sido notoriamente provincianos na admissão de influências teóricas. Mas o impacto do desafio de Lévi-Strauss abalou muitos deles, tornando-os mais receptivos às tendências reinantes em outros países. Os atuais desenvolvimentos registrados nos Estados Unidos, incluindo a obra da escola neo-evolucionista, com suas preocupações voltadas para a Ecologia e a Etologia, e as muito diferentes "nova etnografia" e "etno-metodologia" não despertaram, até agora, qualquer interesse digno de nota na Grã-Bretanha. Nem creio que venham a ter muita influência, uma vez que nenhuma dessas tendências está particularmente interessada no estudo da vida social *per se*, mas existe por certo um potencial para a convergência com o trabalho que está sendo promovido por alguns antropólogos britânicos em sistemas culturais e na sociolinguística. Por outro lado, um grande número de jovens antropólogos americanos está realizando excelentes estudos de campo na tradição bri-

tânica e assim, na medida em que a tradição continua a desenvolver-se, os Estados Unidos serão um dos seus centros.

Hoje em dia, os antropólogos britânicos observam com maior interesse os progressos que se desenrolam nos principais centros europeus de Antropologia: a França, a Holanda e, até certo ponto, a Noruega. Na França, Louis Dumont rivaliza com Lévi-Strauss como o estruturalista favorito deles; Barthes e Althusser também são lidos com mais ou menos atenção. A nova Antropologia marxista representada por Meillassoux e outros começa igualmente a despertar algum interesse. A Holanda alberga hoje a "Antropologia Social britânica" nas pessoas de Beattie e Boissevain, e possui a sua própria tradição de estruturalismo e estudos orientais, agora através dos esforços de Needham, mais conhecido e apreciado na Grã-Bretanha. Um certo número de estudiosos holandeses pode ser atualmente encontrado em remotas regiões do mundo, ativamente entregues a suas pesquisas com a obstinação e a meticulosidade malinowskianas, e cedo estarão entregues às mesmas iniciativas e controvérsias de seus colegas britânicos. A Noruega tem em Barth a mais destacada figura entre os teóricos da "ação" em Antropologia. Treinado na Grã-Bretanha e escrevendo em inglês, Barth tem sido uma força nos círculos antropológicos britânicos há mais de uma década, e está preparando um impressionante contingente de discípulos. Embora nenhum outro país europeu tenha desenvolvido ainda uma escola de antropólogos sociais de importância internacional, existem sinais de atividade nos outros países escandinavos, na Alemanha Federal e na Europa Oriental.

Se tivéssemos que redesenhar o mapa teórico da Antropologia Social britânica, os pólos talvez ficassem hoje situados fora da Grã-Bretanha. Paris é o centro do novo estruturalismo, e os mais interessantes desenvolvimentos da "teoria transacional" estão chegando de Barth, em Bergen. Mas os antropólogos sociais britânicos podem ser ainda colocados na tradição funcionalista, com raríssimas exceções. A concepção de estrutura social de Radcliffe-Brown como uma rede de relações diádicas reais tornou-se, ironicamente, a salvação do homem manipulativo de Malinowski. Essas correntes combinaram-se na obra dos antropólogos de Manchester, com seu interesse pelas estratégias da vida cotidiana. O mais recente desenvolvimento ocorreu no campo da "teoria da rede", sobretudo nas mãos de Barnes e Mitchell. Outros, como Bailey, seguiram a linha de Barth e tentaram interpretar as estratégias sociais em termos de uma série de trocas, ou transações, de modo que a vida social torna-se, para citar um título recente de Bailey, uma questão de manipular presentes e venenos. Os neo-estruturalistas (defensavelmente, pelo menos, representantes de um outro desenvolvimento da ortodoxia oxfordiana de antes da guerra) incluem agora Leach, Mary Douglas, Needham e um certo número de antropólogos mais jovens. O outro desenvolvimento da escola de Oxford, concentrado na estrutura e na inter-relação dos grupos associados, está hoje melhor representado, talvez, na obra de Goody, Lloyd

e M. G. Smith, embora este último tenha também introduzido noções mais refinadas provenientes da obra de Weber e Furnivall. M. G. Smith é hoje uma importante figura em Sociologia Política e em teoria sociológica geral. É a principal autoridade em sociedades raciais ou etnicamente plurais, e um dos poucos antropólogos sociais britânicos empenhados no estudo de sociedades complexas e mudanças social.

Apesar da internacionalização da teoria — ou talvez em decorrência disso — as influências mais criativas podem vir de outras disciplinas. Em 1959, David Easton, o cientista político americano, publicou uma crítica da Antropologia Política, concentrando-se na principal corrente de estudos britânicos. Isso provocou grande interesse e um certo número de pessoas começou a estudar a sua obra e a de outros cientistas políticos americanos, abrindo uma porta que não voltará a ser fechada. A Economia é outra área em que existe uma teoria desenvolvida, a qual tem certamente enorme importância para a Antropologia Social. Até hoje, nenhum antropólogo social britânico se interessou realmente pela teoria nekeynesiana, mas numerosos antropólogos americanos começaram a explorar as suas possibilidades.

A Linguística, que faz parte da Antropologia nos Estados Unidos, tem sido trazida para a Antropologia britânica em resposta, sobretudo, ao interesse suscitado por Lévi-Strauss. As repercussões da revolução de Chomsky estão começando agora a ser sentidas, mas é impossível prever de que maneira isso influenciará a Antropologia Social. A Psicologia, quer em combinação com a Linguística ou com referência à criação dos filhos e à formação da personalidade em diferentes culturas, também tem sido uma influência decisiva na Antropologia americana. Depois da perda de interesse pela teoria freudiana, os antropólogos sociais britânicos passaram a negligenciar a Psicologia, em parte, sem dúvida, por causa da pobreza da Psicologia Social na Grã-Bretanha. A escassez da teoria sociológica nas universidades britânicas privou os antropólogos sociais de um outro e necessário estímulo.

Um campo significativo de fecundação interdisciplinar foi criado pelo surgimento dos “estudos africanos”, na década de 1950, abrangendo não só os antropólogos sociais mas também historiadores, cientistas políticos e juristas. Os historiadores africanos, em particular, com seu trabalho pioneiro sobre “tradições orais”, defrontaram-se com os problemas clássicos de compreensão e explicação com que os antropólogos sociais britânicos vinham há muito se debatendo. Por sua vez, eles estão fornecendo uma profundidade histórica vital à nossa compreensão das sociedades africanas e, ao mesmo tempo, colocando algumas monografias clássicas numa nova perspectiva. Um certo número de antropólogos sociais britânicos estão convertendo numa especialidade essa área limítrofe entre História e Etnografia.

Finalmente, o que dizer dos auxiliares tecnológicos hoje existentes? Os antropólogos americanos têm realizado experimentos com simulações de computador e outras técnicas sofisticadas para a manipulação de

dados. Alguns de seus resultados tiveram considerável impacto — notadamente, as suas demonstrações dos parâmetros demográficos dos sistemas de casamento. Uma vez mais, isso é uma área de importância apenas potencial para a Antropologia Social britânica. Até agora, os métodos tradicionais de pesquisa e análise são tidos por adequados.

II

Mas tudo isto pressupõe que a Antropologia Social britânica — ou, pelo menos, a Antropologia Social na Grã-Bretanha — continuará se desenvolvendo de acordo com as diretrizes que já foram estabelecidas. Esse pressuposto tem sido seriamente questionado em anos recentes. Três tipos de argumentos foram apresentados. Em primeiro lugar, foi sugerido que a Antropologia Social só floresceu como especialidade distinta por ser conveniente, numa era colonial, concentrar-se no estudo de “povos primitivos” e separá-los conceptualmente de outros homens. Agora que isso não tem qualquer valor político, o antropólogo social é forçado a reconhecer a unidade das sociedades humanas, e não tardará em descobrir que o que ele está fazendo é indistinguível da Sociologia. A alternativa é desoladora. Como advertiu Worsley:

Se a Antropologia Social continuar sustentando o seu interesse tradicional pelo primitivo, ela deve, inexoravelmente, extinguir-se com o seu objeto de estudo, embora isso possa levar ainda muito tempo. Ficará cada vez mais dependente dos registros sobre sociedades ora extintas e, portanto, um ramo da História... Se essa opção for adotada, todo o domínio das sociedades contemporâneas passará a ser província da Sociologia, na medida em que as sociedades “primitivas” se incorporarem a nações-estados em desenvolvimento e a agregados de nações-estados, e de entidades ideológicas, econômicas, políticas etc., abrangendo amiúde várias nações-estados ou englobando-as em blocos e agrupamentos².

Needham indicou ainda um outro perigo. Com o desenvolvimento do especialismo no seio da Antropologia Social, a disciplina acabará por se segmentar. Haverá política antropológica, que se ligará à Ciência

Política; haverá economia antropológica, que se tornará um ramo da economia, e assim por diante³. Isto corre parênteses com um argumento que Runciman expôs recentemente a respeito da Sociologia, em seu controvertido ensaio "Sociology in its Place". Poderíamos sugerir que, se Worsley, Needham e Runciman estão todos certos, então a Antropologia Social não só se fundirá com a Sociologia mas juntar-se-á a ela num processo de, talvez, desintegração criativa. Uma outra possibilidade — embora menos provável como destino da disciplina, em seu todo é o surgimento de especialistas regionais, que são, digamos, primeiro africanos e só muito depois antropólogos sociais.

A terceira possibilidade, representada nos Estados Unidos, consiste na reintegração da Antropologia Social com suas companheiras tradicionais: a Arqueologia, a Cultura Material, a Lingüística e uma Antropologia Física moderna, não-racialista. Tal disciplina adotaria a evolução do homem e da cultura como seu centro de interesse. Contudo, isto não é um desenvolvimento provável. A Lingüística poderá ser incorporada à Antropologia Social, mas, se esta desaparecer, será para se tornar alguma forma de Sociologia, ou ramos da Sociologia. Portanto, as questões pertinentes são as suscitadas por Worsley e Needham.

Needham parece ser exageradamente pessimista — ou, talvez, prematuramente otimista acerca dos progressos altamente especializados de ramos da Antropologia Social. Embora nenhum antropólogo social moderno possa ser um especialista em mais de duas ou três regiões etnográficas, todos nós podemos manter-nos confortavelmente atualizados sobre os progressos mais importantes em todos os ramos da disciplina; sobretudo porque a tendência é para que esses progressos sejam interligados. Os segregados finais da Antropologia Social não serão a política, a economia, a religião ou o parentesco mas as relações sociais, os valores culturais e as categorias culturais. E a natureza da Antropologia Social está implícita dessa decomposição; ela tenta perceber sistemas sociais totais. Isto deve continuar sendo uma possibilidade válida, por mais que se desenvolvam os ramos particulares da disciplina. Com efeito, o seu desenvolvimento deverá contribuir para o empreendimento central. Pode ser que isso nunca se realize numa teoria total da sociedade — seja ela qual for. Mas foi progressivamente realizado no refinamento dos modelos que elucidam a estrutura de determinadas sociedades.

Worsley tocou num nervo mais sensível. O processo de descolonização já teve enormes repercussões para a Antropologia Social. O antropólogo proveniente da Grã-Bretanha não pode mais partir do princípio de que, se se comportar bem, terá liberdade de estudar os "nativos". A Antropologia Social goza de má reputação, em virtude de sua associação com colonialismo, e o antropólogo passa até por mais dificuldades do que a maioria dos seus colegas das Ciências Sociais para obter autorização de efetuar trabalho de campo nos países recém-independentes. E como já não pode confiar em seu *status* privilegiado de um homem bran-

co que cruzou uma detestada barreira racial, vê-se no papel de um estranho de uma espécie diferente, um estrangeiro, menos seguro e talvez menos bem-vindo. Além disso, entra num mundo em que os valores politicamente dominantes são os do "desenvolvimento" e da "modernização", e ele será desafiado a mostrar em que o seu trabalho contribui para a construção nacional. É algo mortificante para o antropólogo descobrir que está sendo difamado, enquanto o historiador africano é exaltado por fazer mais ou menos o que ele vinha fazendo há trinta anos, mas esse é o contexto em que terá de trabalhar agora.

Entretanto, existe a outra face da moeda. Como um intelectual indonésio observou recentemente, os antropólogos têm sido tradicionalmente euro-americanos estudando não-euro-americanos. Hoje, existem especialistas em antropologia na Índia, Japão, Filipinas, Sudeste Asiático e em alguns países africanos. Nessas áreas, os cidadãos-antropólogos estão desenvolvendo um novo tipo de "antropologia aplicada". Além disso, hoje virtualmente qualquer monografia antropológica está destinada a ser lida por alguns de seus sujeitos. O país em que o estudo foi realizado está se tornando, de fato, um importante mercado para os próprios estudos. Esse subproduto da descolonização é um dos mais promissores e negligenciados fatores da situação presente. A Antropologia está perdendo os últimos vestígios de seu etnocentrismo, na medida em que se converte num estudo propriamente internacional das sociedades em todo o mundo.

As repercussões da descolonização produziram algumas respostas nada imaginativas por parte de vários membros da geração mais antiga de antropólogos sociais britânicos. Alguns argumentaram que o trabalho de campo deixara de ser possível no sentido tradicional e que — como sugeriu Worsley — tudo o que restava era a reanálise e a comparação literárias. Pelo contrário, o trabalho de campo prosseguiria com grande vigor, não só nas ex-colônias mas até, com maior impulso, em outras regiões, incluindo as áreas até então inexploradas da Europa e da América do Sul.

Não obstante, registrava-se na Grã-Bretanha uma preocupação mais séria. Alguns, na realidade, acolheram com prazer a possibilidade de uma pausa no esforço de trabalho de campo, a fim de que o trabalho de assimilação e de desenvolvimento teórico pudesse ser levado por diante com redobrada energia. Qual era a utilidade de amontoar intermináveis monografias, por muito minuciosas que sejam, se elas não levarem a progressos teóricos? Mesmo que ainda possamos enviar os nossos estudantes para pesquisa de campo, será isso a coisa mais sensata a fazer? Até aqui, essas reservas ainda não alteraram seriamente o padrão de pesquisa. A solução clássica ainda é adotada: os jovens fazem o trabalho de campo e os mais velhos realizam estudos mais comparativos e teóricos. Há um sentimento geral de que sérios estudos de biblioteca são mais proveitosos com o estímulo e o sentido crítico que promanam

dos estudos iniciais de campo. E, é claro, para muitos recrutas da profissão o grande atrativo é precisamente o trabalho de campo numa sociedade exótica. Existe o grande perigo, entretanto, de que o *scholar* com uma grande massa de material inédito de campo em seu armário se iniba de explorar atraentes veredas teóricas com sacrifício de seus próprios dados.

Mas o problema básico que a descolonização suscitou — não tanto, porventura, nas mentes dos antropólogos sociais — era simplesmente se, com a independência política e o impulso para o desenvolvimento econômico, ainda haveria pessoas que se ajustavam às finalidades do antropólogo. Já não havia mais membros de tribos, apenas camponeses. Isto pressupõe que a Antropologia Social é a ciência do “primitivo”, um pressuposto que os antropólogos sociais têm geralmente rebatido, embora pareçam aceitar comumente na prática.

Uma reação foi concentrarem-se no punhado de caçadores e coletores que ainda conseguem manter uma espécie de existência independente. Essa escolha é também justificada por apelos a valores humanistas. Os pobres Bosquímanos, Hadzas, índios da Amazônia etc. estão sofrendo maus tratos, doença, intimidação política, exploração, até, ocasionalmente, virtual genocídio. Sua triste sorte deve ser conhecida e divulgada. Além disso, as suas culturas encontram-se sob tão implacável ataque que não poderão sobreviver por muito tempo. Em breve os únicos sobreviventes das gerações do homem, o caçador, terão desaparecido; eles devem ser imediatamente estudados. Estas são respostas respeitáveis, e o trabalho de campo que tem sido recentemente realizado sobre caçadores e coletores é acentuatadamente produtivo de novos *insights* e uma compreensão mais clara da vida desses povos. Entretanto, isso é uma opção que pode, na melhor das hipóteses, empregar uma minoria de antropólogos. Não é uma resposta para a disciplina como um todo.

Uma outra reação foi adotar a ciência política; admitir que a realidade viva é moderna, no sentido de que é determinada pela política estatal centralizada e pela economia internacional. A formulação extrema dessa posição poderia negar muitas preocupações antropológicas clássicas, mas um certo número de antropólogos sociais tem atuado de acordo com esses pressupostos, ainda dentro da tradição antropológica social. Pois na medida em que a Antropologia Social cumpriu o seu programa e abandonou seus antigos pressupostos racialistas e evolucionistas, ela é capaz de tratar todas as sociedades dentro de um só quadro de referência.

Estas observações algo desconexas não pretendem ser uma resposta a Worsley ou Needham. Ignoro qual será o futuro da Antropologia Social. Se eu soubesse, já estaria nele. Contudo, ainda estou convencido de que um certo otimismo não é descabido. A Antropologia Social é um modo de estudar todas as sociedades humanas, não uma ciência específica de negros colonizados. Mas, dentro desse vasto campo, com-

partilhado, é claro, com a Sociologia, em sua acepção mais ampla, os antropólogos delimitaram um campo especial para si mesmos. Eles têm estudado sociedades exóticas em pequena escala e tentado compreender “outras culturas” desde dentro. Têm feito isso tornando-se estranhos-íntimos, vendo mais do jogo que os jogadores mas entendendo o que é exigido dos jogadores. A justificação para esse método é evidente; para dar um só exemplo, apesar do grande volume de pesquisas científico-sociais americanas, os mais valiosos estudos da sociedade americana continuam sendo os de dois estrangeiros, Tocqueville e Myrdal.

A força do observador-participante numa situação exótica é que ele fará necessariamente comparações, primeiro com a sua própria sociedade e depois com outras sociedades que foram analisadas por outros; e isso produzirá abstrações mais poderosas do que o movimento febril do sociólogo de campo entre seu escritório e a rua lá fora. Além disso, porque ele *pode* ver a floresta em vez das árvores, pode perceber a sociedade que está estudando como um sistema total que consubstancia uma divergência entre valores enunciados e relações concretas. As questões cruciais não podem, portanto, ser suscitadas por atores, visto que eles devem operar em termos de seu programa de ação.

Não obstante, o antropólogo acha que as sociedades modernas e complexas criam um problema de método. Em muitas sociedades em pequena escala, o campo observado de relações sociais está mais ou menos coordenado com a extensão de uma cultura. Mesmo em grandes sociedades africanas, a cultura em que uma comunidade participa é comumente uniforme em todo um domínio político. Não é certamente esse o caso numa cidade americana, por exemplo. E mesmo que a área de campo seja razoavelmente uniforme, no plano cultural — digamos, um distrito norueguês — as instituições que determinam grande parte da atividade comunitária têm suas bases fora da comunidade. Deve o antropólogo, nesse caso, isolar uma unidade étnica ou uma classe numa seção homogênea da cidade ou região? Ou deve tentar transcender a comunidade e estabelecer as normas culturais que são comuns a todos os membros da sociedade, e examinar as principais estruturas organizacionais da sociedade como um todo? Idealmente, ele deveria fazer todas essas coisas mas, embora deva ser retida a sua rotina familiar de observação participante em unidades compactas, ela terá que ser combinada com outras técnicas. E depois há o problema de elaboração de um sistema teórico que contenha todos esses elementos e os relacione entre si. O mais promissor candidato para muitas situações é o novo modelo de conflito da sociedade plural, que se originou no trabalho de Furnivall e foi desenvolvido principalmente por M. G. Smith, Pierre van den Berghe e Leo Kuper. A alternativa de um quadro teórico neomarxista também existe em Sociologia, é claro, e tem sido usado por Frankenberg, entre os antropólogos britânicos, em seus estudos da sociedade britânica.

Qualquer que seja o modelo teórico usado, permanece a característica perspectiva antropológica. Ela consiste em principiar com o pressu-

posto de que os modelos dos atores são partes dos dados, não úteis análises dos sistemas que estão sendo estudados. Portanto, os problemas dos políticos não servem de guias para questões de pesquisa; e, nesse sentido, a Antropologia Social nega-se a si mesma se procurar ser "relevante". Essa característica fundamental da Antropologia exige uma orientação incomum por parte dos seus praticantes, mas é justamente por isso que a Antropologia continuará sendo a eterna *outsider* das Ciências Sociais e, portanto, sua fundamental pedra de toque.

É por isso que, em meu entender, a Antropologia Social não será assimilada a qualquer outra ciência social, incluindo a Sociologia — a Sociologia tal como é e não como poderia ter sido. O sociólogo de campo, tomando os seus "problemas" dos jornais e confiando em questões formais sobre atitudes, também regressa com uma pilha de material; e tanto ele como o antropólogo só podem desempacotar seus materiais com a ajuda da teoria sociológica; de fato, as mercadorias deles só significam alguma coisa em função dessa teoria. Ambos deram também suas contribuições para a teoria, embora o antropólogo, desfraldando a bandeira negra dos piratas em mares ignotos, traga usualmente para casa o espólio mais excitante. A contribuição antropológica para a compreensão sociológica constitui uma permanente censura àqueles metodologistas amaneirados e reformistas excitáveis que tornaram a sociologia moderna tão tediosa e estéril. Mas não é só em comparação com os seus colegas sociológicos que os antropólogos podem esperar que suas realizações passadas ainda comportem uma promessa para o futuro.

NOTAS

1. E. R. Leach, "On Certain Unconsidered Aspects of Double Descent", *Man*, 1962, p. 131.
2. P. Worsley, "The End of Anthropology?", comunicação no VI Congresso Mundial de Sociologia, 1966.
3. R. Needham, "The Future of Social Anthropology: Desintegration or Metamorphosis?", *Anniversary Contributions to Anthropology*, Leiden, 1970.

Atendemos também pelo Reembolso Postal
LIVRARIA FRANCISCO ALVES EDITORA S.A.
Rua Barão de Lucena, 43
Botafogo — ZC 02
20.000 Rio de Janeiro, RJ

Este livro foi composto na
COMPOSITORA HELVÉTICA LTDA.,
à Rua Correia Vasques, 25, RJ
e impresso nas oficinas gráficas da
EDITORA VOZES LTDA.,
à Rua Frei Luís, 100, Petrópolis.

191
R\$ 10,00

ESTE LIVRO DEVE SER DEVOLVIDO NA
ÚLTIMA DATA CARIMBADA

05/04/00	30 MAIO 2003	
20.4.00	20 JUN. 2003	
12.5.00	09 JUL. 2003	
27/10/00	17 JUL. 2003	
	08 AGO. 2003	
30 MAR. 2001	15 OUT. 2003	
24 ABR. 2001	17 DEZ. 2003	
15 MAIO 2001	13 MAR. 2004	
01-02-02	27 MAIO 2004	
05 MAR. 2002	12 JUL. 2004	
12-MAR-02	13 JUL. 2004	
20 MAR. 2002	15 MAR. 2005	
19 JUN. 2002		
26 JUN 2002		
20 SET 2002		
12 NOV. 2002		
24 ABR 2003		

Autor Kuper, A
 Título Antropologia
 99/00934FCM
 DEVOLVER EM AS
 05/04/00

Antropólogos e Antropologia constitui uma valiosa introdução para o leigo e um relato perspicaz e altamente esclarecedor para os estudiosos de Antropologia.

Adam J. Kuper é doutor em Antropologia Social pela Universidade de Cambridge e professor do University College de Londres, tendo exercido diversos cargos ligados à sua especialidade em vários países da África e das Américas.

Prove que sabe honra devolvendo com pontualidade

Kuper, Ad
 Antropologia.

39 K