

Prof. Ronaldo Bazi
ANTROPOLOGIA JURÍDICA

LUIZ GONZAGA DE MELLO

ANTROPOLOGIA CULTURAL

Iniciação, Teoria e Temas

9ª Edição

FICHA CATALOGRÁFICA

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

Melo, Luís Gonzaga de:
M485a Antropologia cultural: iniciação, teoria e temas
/ Luiz Gonzaga de Mello. — Petrópolis, Vozes, 1987.
528p.

Bibliografia.

1. Antropologia cultural I. Título.

82-0222

CDD — 390
CDU — 39

 EDITORA
VOZES

Petrópolis
2002

Capítulo VI

EVOLUCIONISMO CULTURAL

1. Linhas Gerais do Evolucionismo

2. O Evolucionismo Cultural: Representantes

3. O Evolucionismo Cultural: Principais Características

4. O Neo-Evolucionismo

5. O Evolucionismo Visto por Outro Ângulo

«A antropologia, em seus primórdios, depende da expansão de dois imperialismos. O imperialismo do mercado apropria-se da terra, dos recursos e dos homens. O imperialismo da história apropria-se de um espaço conceptual novo: o homem não histórico, aquele de que não falam os documentos escritos» (Jean Marie Auzias).

«O mago, como o cientista, supõe a existência de leis da natureza» (James Frazer).

1. LINHAS GERAIS DO EVOLUCIONISMO

Quando se fala de evolucionismo pensa-se, automaticamente, em Darwin, na seleção natural das espécies, na sobrevivência dos mais fortes e na origem do homem. Talvez se possa dizer que a idéia de evolução foi a idéia dominante do século XIX. Ela foi a nota dominante do clima intelectual de todo o mundo científico. Darwin, portanto, não foi o único a pensar em termos de evolução. Na antiguidade clássica os pensadores preocuparam-se com o problema da origem do homem e do universo, do movimento e da transformação. Não apenas se aventou a idéia da evolução, mas também a da involução. Exemplo disso são as teorias mítico-religiosas do Oriente — a concepção do progresso negativo — que se reportavam a uma época de ouro. No Gênesis, caso mais conhecido, podemos ver um exemplo dessas teorias: o homem teria sido criado com uma inteligência fulgurante e com muitas outras prerrogativas e teria encontrado em seu caminho a decadência pelo pecado original. São exemplos também os poemas épicos da Índia. Na Pérsia e na Suméria eles também se fizeram presentes. Essas teorias estão permeadas de saudosismo. Entre nós, ainda hoje, entre pessoas de idade mais avançada, é comum se ouvir falar de uma época esplendorosa e de abundância: «no tempo em que se amarrava cachorro com lingüiça», no dizer popular. Ao que tudo indica, é uma hipótese e não uma afirmação, tais teorias saudosistas tiveram suas origens em sociedades decadentes em relação a um momento histórico anterior. Esta hipótese poderia se prestar muito bem a uma pesquisa sobre a história do pensamento social.

Ainda na antigüidade clássica não faltaram as teorias sobre a evolução e com marcas evidentes de otimismo com relação ao futuro da humanidade. A teoria do progresso circular é um exemplo disso. Esta, na expressão de Eva M. Lakatos,

«... sustenta que a história da humanidade passa por ciclos: as culturas atravessam uma série de estágios sucessivos, voltando ao ponto original e recomeçando o ciclo (escritos indianos; doutrina budista; doutrina dos estóicos gregos e filósofos romanos, especialmente Marco Aurélio).¹

Bem mais otimista são as concepções de um progresso linear e vertical. Nomes ligados a essas concepções: o poeta grego Hesíodo e o do poeta e filósofo romano Lucrécio.

Na Idade Média nota-se o mesmo diapasão. De um lado o pessimismo de Santo Agostinho e do outro o filósofo social do século XIV, o árabe Ibn Khaldun com sua teoria da evolução social em espiral.

De modo geral, contudo, pode-se dizer que o germe das teorias evolucionistas que alcançou o seu auge no século XIX está no próprio método científico e na filosofia que o inspirou. O iluminismo serviu de base ao crescimento posterior de todas as teorias evolucionistas por um processo de associação. Se o homem era capaz de acumular conhecimento através do método científico, bem poderia também aumentar o grau de eficiência de suas aplicações. No fundo, chegara a época em que todos os estudiosos passaram a acreditar, senão na Atlântida de Bacon do passado, ao menos na Atlântida do futuro que o homem estava construindo, lenta e penosamente. Entre esses crentes podem ser citados: Turgot, Condorcet, Auguste Comte, Herbert Spencer, Hobhouse e tantos outros.

Como se vê, o evolucionismo, embora não fosse essa a intenção dos seus seguidores, representou, até certo ponto, a manifestação de fé dos estudiosos na capacidade do homem de fazer uma história cada vez mais grandiosa. Essa fé, às vezes, restringia-se à capacidade do homem fazer história embora, muitas vezes, com imperfeições. De qualquer modo, mesmo quando o homem agisse mal, o faria em virtude do

1. Eva Maria LAKATOS. *Sociologia Geral*, p. 260.

não-uso ou do mau uso de sua capacidade. Nesse clima é que brotou e criou raízes também o evolucionismo no estudo do fenômeno cultural. O mesmo se diga do evolucionismo na biologia e em outras disciplinas científicas.

Outro fator que não se deve esquecer e que veio corroborar toda essa linha do pensamento científico da época foi a revolução industrial. Enquanto a ciência fazia progressos fabulosos, não menos expressivos eram os resultados obtidos pela revolução industrial. A produtividade e a capacidade de padronização da indústria veio baratear consideravelmente os bens. A crescente urbanização também não é de se desprezar como fator que veio beneficiar o avanço e o progresso quer científico quer técnico. A partir do século XVII a Europa presenciou um crescimento em várias frentes: crescimento da produção, da população, dos conhecimentos, da concentração demográfica e dos horizontes. Tudo isso serviu como uma espécie de demonstração da capacidade evolutiva do homem.

A propósito do desenvolvimento urbano, autores há que a ele se referem como uma verdadeira revolução. Ela teria sucedido à revolução agrícola e antecedido à própria revolução industrial. Ainda a respeito da grande significação do fenômeno urbano é válida a observação de Gideon Sjöberg, que diz:

«A cidade de diversas maneiras funcionava como um incentivo ao progresso. Muitas das primeiras cidades surgiram em entradas importantes; novas idéias e invenções, naturalmente, convergiam para ela. O simples fato de um grande número de especialistas encontrar-se concentrado em uma pequena área incentivava a inovação, não apenas técnica, mas também as idéias religiosas, filosóficas e científicas».²

Embora nosso interesse específico seja o evolucionismo cultural, nada impede que registremos a presença do evolucionismo na antropologia. O nome mais importante neste campo foi, com certeza, o de Charles Darwin, que em 1859 publicava seu mais famoso livro, *A Origem das Espécies*. Nesta obra ele expôs o conjunto de suas idéias a respeito da evolução de todas as espécies. Tratou da seleção natural

2. Gideon SJOBERG. *Origem e Evolução das Cidades*, p. 43.

da sobrevivência dos mais fortes e fixou os conceitos de evolução, de sobrevivência e de função. Neste livro o autor escreveu: «Estou convencido, enfim, que a seleção natural tem desempenhado o principal papel na modificação das espécies, posto que outros agentes tenham dela partilhado igualmente».³

Também não menos importante foi o nome de Lamarck, biólogo eminente, tido como o fundador da teoria da evolução e anterior a Darwin. Uma das idéias mais conhecidas de Lamarck é a que se refere à afirmação de que «a função cria o órgão». Esta idéia foi assim enunciada por ele:

«A necessidade cria o órgão necessário e o uso o fortifica e o aumenta consideravelmente; a falta de uso, ao contrário, conduz à atrofia, ao desaparecimento do órgão inútil».⁴

É verdade que estas idéias não foram aplicadas por Lamarck ao homem, principalmente devido aos preconceitos comuns da época. Contudo, mais tarde suas idéias foram amplamente utilizadas mesmo sem virem ligadas ao seu nome. Esta observação tem o mérito de chamar a atenção para o aspecto coletivo do conhecimento humano. Isso vem a propósito da afirmação de que o evolucionismo cultural, isto é, o evolucionismo da antropologia cultural, não deriva do evolucionismo biológico de Darwin, de Lamarck e de tantos outros. Naturalmente, é fácil admitir-se esta independência. Contudo, é forçoso reconhecer a vizinhança e o parentesco das idéias tanto do evolucionismo biológico como do cultural. Não é impertinente lembrar que o evolucionismo da etnologia utilizou-se muito das colaborações da antropologia, da arqueologia histórica. Desnecessário também é chamar a atenção para o desenvolvimento paralelo dos dois ramos da antropologia: a física e a cultural.

2. O EVOLUCIONISMO CULTURAL: REPRESENTANTES

O período de construção da antropologia foi dominado, inteiramente, pela orientação evolucionista. Pode-se dizer que

3. Charles DARWIN. *Origem das Espécies*, p. 5.
4. Georges OLIVER. *El Hombre y la Evolución*, p. 42.

o evolucionismo era uma forma otimista de encarar a realidade humana. Tem razão Evans-Pritchard quando observa que os antropólogos do século passado eram «liberais e racionalistas e criam sobretudo no progresso, isto é, nas mudanças materiais, políticas, sociais e filosóficas que se estavam processando na Inglaterra vitoriana». Este mesmo autor acrescenta que «industrialismo, democracia, ciência etc., eram conceitos aceitáveis por si mesmos». E vai mais além o autor quando diz a respeito da antropologia social moderna:

«Na realidade, em que pese a opinião de muitos dos que se dedicam a ela, há que se reconhecer que a antropologia social moderna, encarada em seu aspecto teórico, é conservadora: interessa-se mais por aquilo que produza equilíbrio e integração na sociedade do que pela confecção de escalas e etapas de progresso».⁵

Interessava, pois, ao evolucionismo nascente não provar a evolução ou o progresso, mas apenas mostrar como isto acontecerá ou acontecerá. Embora a preocupação desses estudiosos fosse estabelecer as linhas gerais desse progresso material, acreditavam que, voltando os olhos ao passado, teriam subsídios para determinar como a história da cultura humana se comportaria. Preocupa-os descobrir as leis gerais do progresso humano. Parece correto concluir que eles não procuravam provar a existência da evolução. Ao contrário, esta apresentava-se como um dado; restava-lhes a tarefa de determinar como isso ocorria. Queriam descobrir as leis gerais da evolução cultural do homem. Por isso se pode dizer que o evolucionismo cultural foi, na verdade, fruto de sua época. De certo modo se pode dizer que o século XIX foi um século de euforia e otimismo e o século XX, uma época de certo medo e apreensão pelos caminhos que tomaram os avanços tecnológicos, principalmente nos países desenvolvidos.

Edward B. Tylor é considerado o pai da etnologia por ter sido ele o primeiro a tentar sistematizar o estudo da cultura. Contudo, isto não significa que esta idéia de evolução não tivesse sido já aventada por outros estudiosos. Mitchell, em seu *Dicionário de Sociologia*⁶ apresenta no verbete «evolução social» vários nomes que podem ser tomados como precursores do evolucionismo cultural da etnologia.

5. E. E. EVANS-PRITCHARD. *Antropologia Social*, p. 37.
6. G. Duncan MITCHELL. *Dicionário de Sociologia*, p. 125/8.

Saint-Simon (1760-1825), por exemplo, afirmara em várias obras que há uma seqüência evolutiva através da qual deve passar toda humanidade, distinguindo três fases da atividade mental: a conjetural, a semiconjetural e a positiva.

Auguste Comte (1798-1870) apresentou esquema semelhante. Falava de um estado primitivo ou teológico, de um intermediário, que denominou de metafísico, e de um terceiro, batizado como científico ou positivo. Segundo ele, todas as sociedades atravessam esses três estados.

Outro nome de realce, neste campo, foi o de Herbert Spencer (1820-1903). «Spencer tinha elaborado a própria teoria da evolução social antes da publicação de Wallace e Darwin, mais viu nas suas contribuições à biologia o apoio paralelo do qual necessitava». A clássica expressão «sobrevivência dos mais aptos» pertence a Spencer e não a Darwin.⁷

Há outros nomes como o de Henry Maine (1622-1888) que estudou a evolução da organização social; o de Bachofen que, ao invés de defender a família patriarcal como forma mais primitiva de organização, como queria Maine, achava que a família patriarcal teria sido a forma mais primitiva.

Até então, os enunciados não passavam de meras hipóteses acerca do passado do homem. Não havia, neste campo, um estudo mais sistemático e acurado sobre o assunto. No dizer de Evans-Pritchard:

«Os primeiros e considerar as sociedades primitivas como temas interessantes por si mesmos foram McLennan e Tylor neste país (Inglaterra) e Morgan na América. Os referidos investigadores extraíram informações acerca das sociedades primitivas realizando uma ampla seleção de escritos das mais diversas classes, apresentaram-na de forma sistemática e estabeleceram assim as bases da antropologia social. Em suas obras aparece o estudo direto das sociedades primitivas junto à teoria conjetural sobre a natureza das instituições sociais».⁸

Em 1871, Tylor (1832-1917) publicava seu livro *Primitive Culture*, onde procurou, principalmente, mostrar o desenvolvimento da prática religiosa. Foi responsável pela conceituação do termo «cultura» distinguindo-o do de raça. Teve o

7. G. Duncan MITCHELL. Op. cit., p. 127.
8. E. E. EVANS-PRITCHARD. Op. cit., p. 26.

mérito de proceder à sistematização das idéias evolucionistas a respeito da cultura. Não menos importante foi o nome de Lewis Morgan, que em 1878 publicava o seu livro mais importante **Ancient Society**, em terras americanas. O grande mérito dele foi ter sido um dos primeiros a realizar trabalho ou pesquisa de campo. Ocupou-se do estudo da organização social e lançou idéias vigorosas a respeito da distinção do equipamento material, da organização social e da simbologia. Serviu de inspiração a pensadores de correntes paradoxalmente contrárias. A seu respeito escreveu Maurice Friedman:

«Já fizemos menção ao papel de Lewis H. Morgan enquanto antepassado do funcionalismo. Acerca disto, já se assinalou que Fortes tinha dedicado o seu recente livro sobre o parentesco a este precursor americano. Encontra-se uma homenagem análoga em **Les structures élémentaires de la parenté**, de Lévi-Strauss, e verificamos imediatamente que se trata de um homem que conseguiu numerosos adeptos, impressão que reforça também o fato de se saber que, sem intermediário num caso e através da influência de Marx e Engels no outro, tanto a ciência americana como a do mundo comunista tiram desta fonte comum a justificação de suas teorias evolucionistas da cultura e da sociedade. Notável convergência na origem».⁹

Já James Frazer (1854-1941), também com seu nome ligado ao evolucionismo, homem dotado de grande talento literário, conseguiu popularizar a antropologia social:

«Postulava três etapas de evolução pelas quais passam todas as sociedades: magia, religião e ciência. A seu modo de ver estava o homem, em seus primórdios, dominado pela magia, que, junto com a ciência, considera a natureza como uma série de acontecimentos que se desenvolvem em uma ordem invariável sem a intervenção de um agente pessoal. O mago, como o cientista, supõe a existência de leis da natureza. Crê então que conhecendo-as poderá modificá-las em seu benefício; porém, em tal caso, estas leis não são reais e sim imaginárias...»¹⁰

9. Maurice FRIEDMAN. *Antropologia Social e Cultural*, p. 163.
10. E. E. EVANS-PRITCHARD. *Op. cit.*, p. 29.

Frazer em 1890 publicava seu principal livro: **Golden Bough: a Study in Comparative Religion**. O que se pode dizer é que todos esses autores exerceram grande fascínio na época. Como ilustração disso, veja-se o testemunho de Engels que, mesmo não sendo evolucionista e não sendo discípulo de Morgan, escreveu a seu respeito:

«Morgan foi o primeiro a pôr, com conhecimento de causa, certa ordem na pré-história da humanidade. Seu grupamento de fatos ficará, sem dúvida, em vigor, enquanto documentos muito mais abundantes não obrigarem a modificá-los(...)

Os capítulos que se seguem são, de algum modo, a execução de uma herança. Karl Marx reserva-se para expor, ele próprio, os resultados das pesquisas de Morgan em conexão com os resultados de seu (tenho, de certa forma, o direito de dizer, nosso) estudo materialista da história e de fazer assim melhor compreender o seu alcance».¹¹

O testemunho de Engels torna-se mais válido se se considera que ele não aceitava as explicações evolucionistas. Aceitava a evolução, mas não a explicação dada pelos evolucionistas. Afinal, se pode dizer que o materialismo histórico tinha em comum algo com o evolucionismo e o historicismo. Com aquele, tinha em comum a preocupação geral e ampla com os universais da cultura ou com o fenômeno cultural comum a todos os povos e de todos os tempos; com este, aparentemente, pouco tinha em comum; no entanto, a convergência aí ocorria no campo metodológico, o gosto pelo culturalismo, o primado da cultura ou da história sobre os homens. Voltaremos ao assunto quando tratarmos dos aspectos teóricos de cada corrente.

3. EVOLUCIONISMO CULTURAL: PRINCIPAIS CARACTERÍSTICAS

a) **Amplitude do objeto de estudo:** Note-se que o evolucionismo cultural visava a estudar a cultura. Esta foi definida por Tylor como «este conjunto complexo que inclui co-

11. Frederico ENGELS. *A Origem da Família da Propriedade Privada e do Estado*, p. 33 e 3.

nhcimento, crença, arte, moral, lei, costumes e várias outras aptidões e hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade». Como se pode ver, nesta definição o objeto de estudo era muito vasto e abrangia o fenômeno da cultura como fenômeno humano próprio da espécie humana. Não se tratava da manifestação deste fenômeno nas sociedades particulares e historicamente situadas, mas, ao contrário, dizia respeito ao fenômeno geral. Pode-se afirmar que a antropologia nascente do século XIX era bastante ambiciosa. Tem razão Merton em dizer que «é característico de uma ciência, em seus primeiros estágios ... ser ao mesmo tempo ambiciosamente profunda em seus objetivos e trivial no manejo dos detalhes».

É fácil entender esta tendência da antropologia nascente. Fazia-se necessário lançar as bases da disciplina no sentido de promover uma redução teórica que permitisse a generalização e a constituição das denominadas leis científicas. Diríamos que esta antropologia nascente era mais teórica do que prática, aproximava-se mais do tipo da «grande teoria» do que das «teorias de médio alcance».

De certo modo, cremos ser correto afirmar que o evolucionismo, mesmo considerando as diferenças e semelhanças culturais, visava a explicar os aspectos comuns a todos os povos. Preocupou-se ele também em mostrar as regularidades existentes no processo cultural. Daí a fixação no fenômeno da evolução, ou seja, aquelas transformações regulares e presentes em todas as populações conhecidas.

Contudo, é forçoso reconhecer que o evolucionismo deixou no ar uma certa dúvida com relação às razões e causas das transformações da cultura. Nota-se, no entanto, que existia certo consenso no que diz respeito às linhas gerais do pensamento teórico. A sucessão de estágios de desenvolvimento era uma das principais. É de presumir, portanto, que eles aceitavam que a cultura obedecia, via de regra, a uma dinâmica «natural», isto é, derivada da própria constituição humana. Era aquela noção de unidade psíquica do homem que permitia que todos os povos mais cedo ou mais tarde evoluíssem em sua cultura. Não seria o caso, portanto, de atribuir as mutações culturais ao ambiente, como pensava

12. Luiz Gonzaga de MELLO & Aluísio SALES JR. *Introdução à Antropologia Cultural*, p. 30.
13. Robert K. MERTON. *Sociologia: Teoria e Estrutura*, p. 61.

Montesquieu nem atribuir à própria história (o patrimônio cultural) o princípio dessa dinâmica ou ao menos a causa da aceleração do processo dinâmico da cultura.

Todavia, é de se considerar uma particularidade observada na definição de cultura de Tylor: nela se pode verificar que o fator aprendizagem está presente e até mereceu relevo. Nela Tylor fala de um fenômeno «adquirido pelo homem como membro de uma sociedade». Como se vê, o fundador da antropologia cultural não despreza o fator transmissão na cultura. Outro autor que põe em relevo a força da cultura como fenômeno quase que responsável pela própria dinâmica é Morgan quando atribui ao aspecto material ou técnico a causa da transformação da organização social e da posterior transformação do equipamento simbólico. Mas, em todo caso, parece ponto pacífico, por parte de todos os evolucionistas, o reconhecimento do primado da invenção como responsável pelas transformações culturais. Dito isto de outra maneira, o evolucionismo emprestava maior relevo, em seus estudos, à «natureza», ao equipamento biopsíquico do homem em oposição à ação histórica. De resto, convém observar que os evolucionistas não queriam negar a importância de outros fatores sobre o fenômeno da cultura, tais como solo, clima, os próprios feitos culturais dos homens etc. Quer nos parecer que o problema é de fundo metodológico, pois o interesse da escola era estudar e explicar como ocorria o fenômeno da evolução, que era por ele aceita como um dado com forma de axioma. Daí o caminho palmilhado pelo evolucionismo na escolha de temas: origem da cultura, sua evolução ou etapas percorridas, fixação nos estudos da religião, do direito, da organização familiar etc.

A amplitude do seu objeto, embora tenha concorrido para uma certa falta de rigor metodológico, permitiu, no entanto, o desenvolvimento acelerado de atividades científicas que vieram ampliar o conhecimento do passado do homem. Exemplo destas atividades é o progresso conseguido pela paleontologia e pela arqueologia histórica. Doutro lado, tem um efeito psicológico muito salutar no que se refere à abertura da mentalidade dos intelectuais e dos religiosos no estudo científico do homem e da cultura. Uma espécie de desmistificação da realidade humana. O estudo do homem e de sua cultura passou a ser menos comprometido com os dogmas religiosos.

x

b) **O fator tempo:** Uma das críticas mais acentuadas feitas à corrente evolucionista está, precisamente, na acusação de que ela não levou em consideração merecida o fator tempo. De certo modo, os evolucionistas procuraram criar um tempo novo, isto é, o tempo cultural: as fases ou estágios de evolução. De sorte que o que importava não era tanto localizar determinado povo na escala cujo critério era o estágio de cultura vivido pelo povo em questão. Daí se justificar a utilização dos chamados povos primitivos para a reconstituição do passado cultural do homem. Daí se pode dizer que para os evolucionistas os níveis de cultura determinavam o tempo e não este os níveis de cultura. De nossa parte, a noção de tempo cultural parece válida e fértil no estudo da cultura. Naturalmente, é recomendável prudência no seu uso. Sua validade é metodológica e operacional. Não significa dizer que se deva olvidar as variáveis tempo e espaço no estudo da cultura. Ao contrário, é indispensável a consideração dessas duas variáveis na utilização do conceito de tempo cultural.

c) **O método comparativo:** O método comparativo utilizado pelo evolucionismo decorreu, sem dúvida, da própria adequação do método ao objeto. A crítica que se faz ao evolucionismo foi a de tentar a interpretação das instituições sociais através de uma reconstituição do passado. A pretensão era explicar o conhecido por aquilo que se ignorava quase que completamente.

O método comparativo que se afirmava próprio do evolucionismo não era coisa nova, tendo sido empregado por Aristóteles no seu estudo dos sistemas políticos. O próprio método científico implicava necessariamente na utilização da comparação. A ciência já no seu nascedouro preocupava-se com o problema das semelhanças e das diferenças. A respeito do método comparativo utilizado pelo evolucionismo do século XIX, escreve Percy S. Cohen:

«Por todo o curso do século XIX existiu um estreito nexos entre o emprego do método comparativo e a abordagem evolucionista, em particular devido à influência crescente do darwinismo. Alguns estudiosos, todavia, não se limitavam a estabelecer as origens comuns e a reconstituir a «história natural» dos fenômenos sociais, como a religião e a família, ou a «verificar» alguma teoria a res-

peito dos estágios do desenvolvimento social e mental; por exemplo, Tylor, como Comte, sustentava que um dos principais objetivos da comparação era descobrir aquilo que ele chamava de «aderência» cultural, ou correlações necessárias entre dois ou mais fenômenos culturais, tais como uma regra de comportamento de parentesco e uma regra da terminologia de parentesco...

Foi John Stewart Mill (1806-1873) que introduziu um maior rigor na discussão, demonstrando que o método comparativo era apenas uma aplicação da lógica da ciência a casos já dados, ao contrário dos casos construídos experimentalmente, no momento em que — afirmava — o método científico consiste necessariamente na comparação entre casos que são em algum aspecto semelhantes e noutros aspectos diferentes, com a finalidade de mostrar que certas características estão ligadas causalmente. Todavia, Mill estabeleceu, por fim, que o método comparativo não estava de acordo verdadeiramente com as regras indutivas da ciência que ele tinha formulado.»

Não importa a retratação de Mill, posteriormente. O fato é que o método comparativo vem sendo utilizado largamente nas ciências humanas quer pelos primeiros evolucionistas quer por Durkheim ou Weber. As falhas metodológicas cometidas pelos evolucionistas não repousam no fato da comparação, em si, mas na falta de rigor do seu emprego. Exemplo disso foi a falta de crítica das fontes de informação utilizadas. Tanto utilizavam informações bíblicas e da mitologia grega como as históricas, facilmente comprovadas.

O evolucionismo, contudo, teve o mérito de iniciar, embora timidamente, a aplicação do método comparativo de maneira correta quando passou a estudar os povos contemporâneos primitivos para, através das observações concretas, aumentar o conhecimento do fenômeno cultural universal. Aí já não se aplicava a crítica de que o evolucionista tentava explicar o conhecido pelo desconhecido. Também é verdade que foram poucos os seguidores do evolucionismo que se deram ao trabalho de realizar pesquisa de campo. Talvez um exemplo da iniciação deste trabalho seja aquele realizado por Morgan junto aos Iroqueses.

14. G. Duncan MITCHELL. *Dicionário de Sociologia*, p. 57.

De resto, procede a observação de Evans Pritchard quando escreveu:

«Vemos pois que, apesar de toda sua insistência sobre a necessidade do empirismo no estudo das instituições sociais, os antropólogos do século XIX eram apenas um pouco menos dialéticos, teóricos e dogmáticos que os filósofos morais do século anterior. Estes se preocupavam apenas em sustentar suas construções hipotéticas com um número suficiente de fatos concretos; ao contrário, os investigadores dos quais nos ocupamos, apesar de não o aplicarem na prática, estavam convencidos da necessidade deste apoio.»

Como se pode depreender, as falhas do método comparativo utilizado pelos evolucionistas, repetimos, não estão na metodologia, isto é, na concepção teórica do método, mas na sua aplicação. No entanto, o esforço e a teorização metodológica desses pioneiros da etnologia valeu como abertura de uma picada para aqueles que os sucederam.

d) **Principais temas e conceitos:** Os principais temas de preocupação dos evolucionistas foram as instituições religiosas e as instituições familiares. Paralelamente se ocuparam também de instituições jurídicas e dos aspectos da cultura material, como foi o caso de Morgan. Em qualquer dos temas a preocupação central era demonstrar como a cultura obedece a uma evolução universal e unilinear. «A história do gênero humano, dizia Morgan, é única em sua origem, única em sua experiência e única no seu progresso.»

O fato de encarar os denominados «povos primitivos» como população potencial idêntica aos povos civilizados, vendo-os como povos que se retardaram na evolução cultural — caracterizados por certo apego aos valores e às instituições do passado — levou os evolucionistas a fixarem sua atenção no estudo do exótico. Curiosamente, esta marca ainda perdura na tradição acadêmica da antropologia cultural. Mesmo quando os antropólogos resolvem estudar fenômenos contemporâneos, em geral, se fixam nos seus aspectos excepcionais e, até certo ponto, exóticos. A justificativa do estudo dos povos «primitivos» e o aproveitamento desses na com-

15. E. E. EVANS-PRITCHARD. *Antropologia Social*, p. 37.

16. Ralph L. BEALS y Harry HOIJER. *Introducción a la Antropología*, p. 705.

preensão melhor dos povos, em geral, está na própria teoria evolucionista da unilinearidade do fenômeno cultural. Talvez esta concepção tenha medrado em oposição às teorias racistas ou arianas.

Inegável, sem dúvida, foi a influência dos estudos realizados por alguns expoentes da teoria evolucionista na antropologia. Veja-se o caso de um Morgan, cujo esquema de evolução cultural ainda hoje é utilizado para classificar a cultura de povos desconhecidos. Quem desconhece hoje o seu esquema, onde se fala de povos selvagens, bárbaros e civilizados? Quase ninguém. Teve ele ainda o mérito de distinguir no seu estudo a respeito da organização social (sistemas de parentesco) três aspectos da cultura: o equipamento técnico (aspectos materiais da cultura), a organização social, em si, e a nomenclatura ou equipamento simbólico. Chamou a atenção para o aspecto dinâmico e determinante do equipamento técnico que quando mudado procurava a transformação da organização social e, posteriormente, a transformação do equipamento simbólico ou a nomenclatura. Aliás, este esquema, ao que parece, foi fruto de observações empíricas. Tão estimulante foi sua visão teórica que veio ela servir de inspiração às teorias do materialismo histórico, de um lado, e às teorias funcionalistas americanas, de outro. Seu livro *A Sociedade Antiga*, publicado em 1877, continua um clássico da etnologia.

Um outro autor que ainda hoje é citado e tomado como um marco nos estudos das instituições religiosas é Sir James Frazer. Seu nome vem sempre à tona quando se parte para o estudo da religião e da magia. Estabeleceu o paralelo entre religião e ciência. Tratou dos vários tipos de magia e penetrou fundo no intrincado campo das instituições religiosas. Os primeiros estudos sobre o totemismo, sobre o animismo e sobre outros temas das instituições religiosas foram objeto de preocupação também de Tylor.

Em suma, podemos relacionar alguns dos principais conceitos introduzidos pelos evolucionistas e que ainda hoje perduram na etnologia: Cultura, sistema de parentesco, sobrevivências, aderências, evolução cultural, religião, magia simpática, por contato, terminologia de parentesco, totemismo, clã, tribo, fratria, descendência patrilinear ou matrilinear, e tantos

outros. Como se vê o evolucionismo pode apresentar muitas falhas no seu método de estudo e nas teorias apresentadas, mas tem o seu lugar de realce no quadro da antropologia.

4. O NEO-EVOLUCIONISMO

O evolucionismo cultural não iria morrer com o século XIX. No segundo quartel do século atual renascia o evolucionismo cultural através de nomes eminentes como o de Stewart, Leslie White, Childe e tantos outros. Para White, por exemplo, «o erro básico dos que atacaram o evolucionismo é que não conseguiram distinguir entre evolução da cultura e história cultural dos povos. Os evolucionistas desenvolveram fórmulas que vinham dizer que um traço ou complexo cultural B surgiu de um traço ou complexo cultural A e que se desenvolveu no traço ou complexo cultural C ou caminha para ele. Noutras palavras, descrevem um processo da cultura à base de etapas de desenvolvimentos».¹⁷

Para os neo-evolucionistas o estudo da evolução cultural é sinônimo do estudo do processo técnico ou tecnológico. O homem, como todos os animais, explora o meio ambiente para obter uma forma de preservar a vida e garantir a perpetuação da espécie. A tarefa da antropologia não será apenas constatar a seqüência do desenvolvimento, mas especificar os seus fatores determinantes.

Leslie White assim formula a lei básica da evolução cultural:

«A cultura se desenvolve quando a quantidade de energia de que dispõe o homem *per capita*, ou por ano, aumenta; ou na medida em que aumenta a eficácia dos meios tecnológicos para aplicar esta energia ao trabalho; ou ao incrementar-se ambos os fatores simultaneamente».¹⁸

White segue o esquema de Morgan, embora os critérios para a determinação dos estágios da evolução sejam diferentes. Assim, para ele, o estágio de selvageria caracteriza-se pelo uso e acesso à energia do próprio corpo e, raramente, da energia do fogo, do vento e da água. Já o estado de bar-

17. Melville J. HERSKOVITS. *Antropologia Cultural*, tomo II, p. 287.
18. Ralph L. BEALS y Harry HOIJER. *Op. cit.*, p. 723.

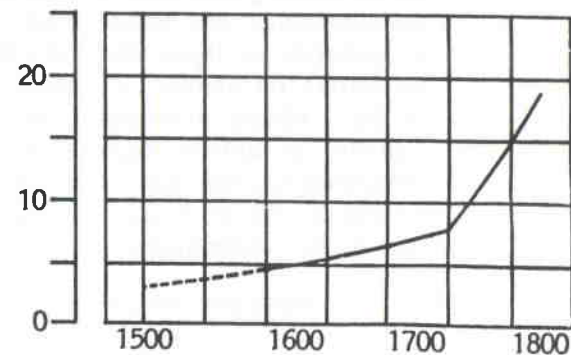
bárie é reconhecido pelo uso de animais domésticos e pelo cultivo das plantas. Ao contrário do que pretendia Morgan, não seria o uso do alfabeto que teria determinado a nova etapa — o estágio de civilização — mas a descoberta e o uso da máquina a vapor. Estas e outras idéias de White foram expostas pela primeira vez em seu livro *Energy and Evolution of Culture*, em 1943.

Bem significativa é a posição de outro neo-evolucionista, Gordon Childe. Aliás, existem dois livros seus traduzidos para o português e lançados pela Zahar Editores com os seguintes títulos: *A Evolução Cultural do Homem* e *O Que Aconteceu na História*, correspondentes aos títulos originais: *Man Makes Himself* e *What Happened in History*, respectivamente. A seguir apresentamos um trecho de Childe que servirá para ilustrar a dimensão do seu pensamento teórico:

«As variações históricas podem ser julgadas pelas proporções em que ajudaram nossa espécie a sobreviver e multiplicar-se. Trata-se de um critério expressável em números populacionais. Encontramos, na história, fatos aos quais este critério numérico é aplicável diretamente. O exemplo mais óbvio é a «Revolução Industrial» na Grã-Bretanha. Estimativas da população desde a peste negra até o século XIV. Cálculos fidedignos dão uma população de 4.160.221, em 1570, 5.773.646, em 1670, e 6.517.035, em 1750. E então, com a Revolução Industrial, começa o dramático aumento para 16.345.646, em 1801, e 27.533.755, em 1851.

O efeito desses números será ainda mais impressionante se forem tais cifras colocadas num papel quadriculado (ver fig. 1) para dar um gráfico, ou uma curva

Fig. 1
Gráfico da população calculada para a Grã-Bretanha: 1500 — 1800



populacional. A direção geral da linha é quase reta até 1750, sem ser afetada pelas revoluções políticas e movimentos religiosos dos séculos XVI e XVII, que tanto se destacaram nos velhos livros de história.

Entre 1750 e 1800 a linha sobe num ângulo de 30°. As profundas modificações na cultura material e no equipamento, as novas forças sociais da produção, a reorganização econômica, que tem o nome de Revolução Industrial, reagiram contra a totalidade do povo britânico, como nenhum outro fato religioso ou político. Um dos efeitos foi, evidentemente, tornar possível o aumento gigantesco em seus números. O povo multiplicou-se como nunca antes da chegada dos saxões. A julgar pelos padrões biológicos acima sugeridos, a Revolução Industrial foi um êxito. Facilitou a sobrevivência e multiplicação da espécie em questão.»

Como se pode perceber, não existe diferença substancial entre o evolucionismo primitivo e o neo-evolucionismo. A preocupação básica continua sendo o estudo das grandes linhas do fenômeno cultural. Nota-se até o recrudescimento na preocupação em dar relevo ao aspecto material da cultura, ao aspecto técnico como sendo responsável pela evolução mais acelerada de alguns segmentos da espécie humana. Contudo, convém observar e fazer uma restrição ao raciocínio teórico dos evolucionistas. Segundo Childe, os neo-evolucionistas tomam o aspecto material por se tratar de um elemento mensurável e de fácil constatação. Mas poder-se-ia contra-argumentar que talvez esta fixação seja decorrente da simples impossibilidade de provar a existência de evolução no restante dos aspectos da cultura. Como mostrar e demonstrar que tenha havido evolução na organização social? Como, igualmente, provar a evolução nas práticas e doutrinas religiosas? Não é fácil também demonstrar que os aspectos políticos tenham evoluído. Tem razão Eric Wolf ao afirmar que «todas as tentativas, por exemplo, para descrever as formas de contagem de descendência como tendo sofrido um processo de cumulação progressiva, desde a promiscuidade primitiva até as formas matrilinear e patrilinear e a forma bilateral, têm falhado». E conclui: «As formas de matrimônio e

19. V. Gordon CHILDE. *A Evolução Cultural do Homem*, p. 29.

filiação não são cumulativas; podem ser substituídas umas pelas outras ou existir como componentes alternativas do mesmo grupo.»

Mas não só. Outras restrições podemos apresentar ao pensamento evolucionista. Veja-se o caso do aumento populacional tido e havido como indicador de maior capacitação técnico-cultural. Será que podemos aceitar isto como facilidade? Cremos que o assunto exige algumas considerações. Observa-se, por exemplo, hoje, que não são as regiões mais populosas do globo aquelas mais desenvolvidas. Ao contrário, são os países pobres que detêm as mais altas taxas de crescimento populacional. No interior das nações pobres e ricas observa-se também que nas camadas mais pobres das populações é onde estão as famílias mais numerosas. Talvez, Gordon Childe respondesse que tais populações sejam as beneficiárias do progresso geral da espécie humana. Em certo sentido, isto é verdade, porquanto nessas populações o que vem crescendo não é a taxa de natalidade, mas a diminuição da taxa de mortalidade decorrente dos benefícios da aplicação das descobertas médicas e da prática de uma medicina preventiva com o uso de substâncias e defensivos descobertos nos últimos cem anos. Considerando a humanidade como um todo, Childe diria que o fato de os pobres terem um número de filhos mais elevado vem demonstrar que isto decorre, consciente ou inconscientemente, da necessidade de compensação das altas taxas de mortalidade. Em outras palavras, a baixa expectativa de vida levaria estas populações a terem uma taxa de natalidade elevada.

As considerações acima vêm tornar patente aquilo que já foi dito: não se pode julgar a teoria evolucionista aplicando-a a casos particulares. Afinal, a perspectiva do evolucionismo é universalista e não regionalista. Por outro lado, não se pode negar que o evolucionismo tocou num ponto fundamental que polarizou as atenções dos teóricos das ciências sociais. Referimo-nos ao problema da importância do equipamento técnico ou das condições materiais de vida como fator dinâmico da cultura. Contudo, apesar disso, Morgan não desprezou a importância das idéias como o princípio motor das mudanças, embora visse no arcabouço tecnológico o responsável pela organização social e pela nomenclatura ou con-

20. Eric R. WOLF. *O Estudo de Evolução*, p. 86/7.

junto simbólico. Ou seja, os meios de produção seriam produtos da mente humana; em seguida, se tornariam agentes de mudança de outros níveis do fenômeno cultural.

5. O EVOLUCIONISMO VISTO POR OUTRO ÂNGULO

A antropologia nascente pode ser vista de forma diferente daquela que foi tratada até agora. Referimo-nos à visão ou à análise marxista. Não deixa de ser muito interessante a análise feita por Jean-Marie Auzias a respeito da antropologia nascente denominada por ele de antropologia colonialista em oposição à antropologia marxista.

Em seu livro **Antropologia Contemporânea**, este autor diz o seguinte:

«A antropologia, em seus primórdios, depende da expansão de dois imperialismos. O imperialismo do mercado apropria-se da terra, dos recursos e dos homens. O imperialismo da história apropria-se de um espaço conceptual novo: o homem não histórico, aquele de quem não falam os documentos escritos. A história é o caso-limite da física em que as mesmas causas não reproduzem jamais os mesmos efeitos, porque as mesmas causas não se reproduzem jamais. Desde Montesquieu, procuram-se leis, à força, nas sociedades humanas. Além disso, voltam-se todos para a noção fortemente ideológica de civilização».

O autor em questão defende que a orientação da nova ciência denominada etnologia foi fruto da história. Não vemos dificuldades de aceitar tal assertiva. Contudo, já foi visto que outros autores atribuem o nascimento da etnologia ao fato de grupos de intelectuais se terem sensibilizado com a situação precária dos povos colonizados por seus governos constituídos. Movidos por isso teriam resolvido criar entidades filantrópicas voltadas para a defesa desses povos tidos como selvagens. No caso, os intelectuais e aqueles humanistas representariam uma reação à situação dominante do colonialismo.

É possível que esta colocação reflita a verdade. Contudo, não quer dizer que a posição contrária esposada por Auzias

21. Jean-Marie AUZIAS. *A Antropologia Contemporânea*, p. 27.

não tenha sua razão de ser. Aqui entra o problema do subconsciente. Isto é, para utilizar as expressões usadas por Auzias, os fatos encerram dois tipos de conteúdo: um manifesto e outro oculto ou latente. No caso da antropologia, os pesquisadores não teriam, além do humanismo declarado e manifesto, um outro objetivo que coincidissem com os interesses imperialistas de «amansar os selvagens para se tornarem mais dóceis ante a ação colonialista». É possível que tal tenha ocorrido, principalmente se se considerar que os governos eram, quase sempre, os financiadores dos estudos e pesquisas junto aos «povos primitivos». Em defesa da honestidade intelectual desses pioneiros, pode-se dizer, quase com certeza, que se assim agiram o fizeram de maneira inconsciente. No caso, a não consciência não alterará as implicações teóricas por eles imprimidas ao estudo da antropologia.

Estas razões históricas explicaram o pioneirismo de Lewis Morgan que, não obstante evolucionista como os seus colegas europeus, atribuiu uma prioridade clara aos fatores de produção no processo cultural. Contudo, ele não abriu mão do postulado evolucionista do princípio motor de todas as mudanças culturais que seria o intelecto humano. A propósito veja-se a colocação do professor Auzias:

«Não se poderia explicar o tipo de eclipse sofrido por esse notável conjunto teórico se não se lembrassem as divergências entre as escolas européias e americanas. Os europeus são testemunhas ou atores de uma colonização externa que os afasta das preocupações antropológicas dos americanos. Sacudidos por livros como os de Helen Jackson, os americanos viam seus colonizados às portas. Serão precisos cem anos para tomarmos consciência da «colonização exterior» sobre a qual repousam nações européias como a França, a Itália, o Reino Unido, a Alemanha, a Espanha. Os intelectuais europeus podem permitir-se ser espíritos cientificamente avançados — eles o serão à sua maneira, que é a de levar a informação ao ponto de seu estouro em tomada de consciência. Na realidade, serão tributários da aristocracia militar e dos capitães de indústria coloniais. Para o americano, o índio é um protesto anticolonialista permanente. É na Europa que o ignóbil Buffalo-Bill conhecerá seus sucessos de circo mais retumbantes (notadamente na Corte da Rússia). Na

América, os heróis serão pouco a pouco os massacradores de Custer, Apaches, Cheyennes e Crows. Na Europa o africano ou malaio continuarão a ser por muito tempo o álibi da consciência colonial. Será mister cem anos, ou quase, para que Morgan seja traduzido para o francês, fornecendo-nos um modelo da antropologia da descolonização interior. Retorno de Morgan, que é também um retorno a Marx».²²

Dentro desta ótica, não tem maior importância a distinção entre evolucionistas, difusionistas e funcionalistas. Mesmo não desprezando esta colonização, é forçoso admitir que as orientações teóricas da antropologia apresentam diferenças sensíveis. Naturalmente, sob ângulo diferente como o de Auzias, pode-se dizer que tais diferenças são de pouca monta. É mister, no caso, frisar na análise. Aqui não interessa o comprometimento com esta ou aquela orientação teórica. Defendemos, isto sim, a validade de todas as teorias em antropologia. Na verdade, esta validade é relativa. Cada teoria é válida dentro dos parâmetros e dos objetivos a que se propõe. De nada adiantará o evolucionismo para a interpretação da história cultural de uma sociedade particular. Por outro lado, parece correto afirmar que pouco ou nada adiantará a orientação historicista ou difusionista para o conhecimento dos universais da cultura. É assim por diante.

22. Jean-Marie AUZIAS. Op. cit., p. 31/2.

Capítulo VII

DIFUSIONISMO: ESCOLAS HISTÓRICO-CULTURAIS

1. Linhas Gerais do Difusionismo

2. Difusionismo Inglês

3. Difusionismo Alemão

4. Escola Americana ou Difusionismo Americano

5. Configuracionismo

«O material para a reconstrução de cultura sempre é mais fragmentário porque os mais amplos e mais importantes aspectos de cultura não deixam traços na terra; a linguagem, organização social, religião — em resumo, tudo que não é material — desaparecem com a vida de cada geração» (Franz Boas).

1. LINHAS GERAIS DO DIFUSIONISMO

O difusionismo, conhecido também como historicismo, engloba várias tendências teóricas da antropologia cultural. Sobressaem o denominado difusionismo inglês, a escola de Viena e a escola americana. Esta última, por exemplo, abriga algumas orientações particulares que lhe emprestam um caráter de continuidade que lhe é peculiar. Dentro do esquema de Penniman, o difusionismo, em geral, está dentro do período de crítica. Em que pese a precariedade de situar cronologicamente as orientações teóricas da antropologia ou de qualquer ramo científico, pode-se dizer que o movimento difusionista encontrou seu auge no período de 1900 a 1930. Aliás, este período é denominado por Paul Mercier de período das descobertas. Antes de considerar cada escola em particular, talvez seja proveitoso tecer algumas considerações gerais sobre o período em questão ou, mais especificamente, sobre a mudança de orientação dos estudos etnológicos ocorrida após o arrefecimento do movimento evolucionista e que marcará a constituição da antropologia cultural.

a) O difusionismo pode ser visto como um movimento de reação à orientação evolucionista dominante na etnologia desde o seu nascimento. Esta reação não atingirá apenas a orientação geral teórica, mas atingirá também os procedimentos metodológicos. Isto, contudo, não significa que o difusionismo passe a rejeitar completamente os conceitos básicos constituídos e construídos pelo evolucionismo. Demais, é de notar que o difusionismo repousa, de certo modo, em bases comuns ao evolucionismo. A preocupação de um e de outro é explicar a cultura como fenômeno universal e huma-

no; interessa-lhes explicar o aspecto diacrônico e não o sincrônico, isto é, um e outro procuram explicar o fenômeno da cultura através da variável tempo. Uma coisa deve ficar clara: entre um e outro há pontos em comum e pontos de divergência.

b) O difusionismo busca, antes de tudo, uma explicação histórica para explicar as semelhanças existentes entre as culturas particulares. Conforme observa com muita propriedade, aliás, Werner Stark:

«A palavra 'historicismo' denota uma teoria segundo a qual a essência dos fenômenos da sociedade e da cultura consiste no seu caráter dinâmico e de desenvolvimento. Isto deve ser nitidamente distinto da outra doutrina superficialmente semelhante. O evolucionismo é uma teoria da natureza mais do que da sociedade e da cultura. Este pensa em termos de uma lei natural da evolução; o historicismo põe ao invés o destaque sobre a realidade humana e sobre o trabalho humano».¹

Stark bate numa tecla importantíssima para a compreensão tanto do evolucionismo como do difusionismo (historicismo). O primeiro dá relevo ao fenômeno da invenção, o segundo ao fenômeno da difusão e dos contatos entre os povos. Ambos, no entanto, acreditam que a compreensão do fenômeno «cultura» repousa sobre o seu caráter dinâmico. Os difusionistas passaram a ver na explicação evolucionista da cultura uma forte marca de apriorismo, muita especulação e pouca ciência. Advogaram, em contrapartida, uma mudança nos métodos da etnologia.

c) Uma marca forte do difusionismo, em geral, foi a preocupação de tornar os métodos da antropologia cultural mais rigorosos, mais científicos. Isto levou-o a desenvolver a pesquisa de campo com intensidade considerável.

De certo modo, poder-se-ia dizer que este período é o período, por excelência, da etnografia. Com isso se quer pôr em relevo o fato de os antropólogos terem partido para a coleta de dados no campo com todo empenho. Alguns chegaram a dizer que havia urgência em coletar dados e informações sobre os povos primitivos antes que os mesmos desaparecessem ou fossem atingidos pela civilização. Boa parte

1. Werner STARK. *Storicismo*, p. 275.

dos antropólogos entenderam que, ao menos por enquanto, o mais importante era coletar os dados e não explicar o fenômeno cultural. Este último poderia esperar algum tempo. No momento, o importante era coletar o máximo de informações que propiciassem, mais tarde, elementos suficientes que permitissem as elaborações teóricas.

d) Esta mudança de tática levou a antropologia cultural a desenvolver várias técnicas de pesquisa, principalmente, a observação participante. Indiretamente, o estudo ou pesquisa de campo, junto a povos primitivos, levou os antropólogos a aprender vários idiomas antes desconhecidos. Este fato, por sua vez, veio favorecer o incremento de outro ramo da antropologia cultural, a lingüística. Esta marca também vai caracterizar o funcionalismo de Malinowski e de Radcliffe-Brown.

e) Em suma, a abordagem historicista na antropologia não só acarretou uma nova interpretação do fenômeno cultural, como foi visto, mas veio convencer seus defensores da necessidade de mudar o próprio sentido ou foco de estudo. Isto teve lugar, principalmente, na escola americana, onde se passou a dar relevo ao estudo das culturas particulares e não à cultura universal. Já não se procurava estudar a cultura nas suas origens e em todas as partes formando uma grande unidade comum a todos os homens; agora, o relevo era dado às culturas particulares. Isto, sem dúvida, permitiu maior segurança nas informações e um maior conhecimento de fenômenos, até agora, relegados a um segundo plano. Este fato talvez explique o surgimento de outras tendências teóricas na antropologia cultural, tais como o psicologismo, o funcionalismo e o estruturalismo.

A seguir, se procurará considerar as principais orientações difusionistas, separadamente. Uma advertência, contudo, aqui se faz necessária. Importa não esquecer que, apesar de se falar de um período difusionista, no caso, inglês, austríaco e americano, não significa que durante trinta anos tó tenha dominado o historicismo. De modo algum. Na própria Inglaterra não cessam abruptamente os estudos evolucionistas.

2. DIFUSIONISMO INGLÊS¹

Quando se trata desta escola, Herskovits resume em poucas palavras o significado dela para a história da antropologia: «Foi a última a aparecer (isto é, última das escolas de orientação historicista) no cenário antropológico, e a primeira a sair, apesar de as controvérsias por ela engendradas terem sido tão calorosas como nenhuma outra na história da antropologia.»²

Seu fundador foi o inglês Grafton Elliot Smith que, de início, não passava de um anatomista especializado no estudo de cérebros. Tendo ido ao Egito estudar o cérebro de múmias, entrou em contato com os resquícios da antiga cultura egípcia. Desse contato resultou um enorme entusiasmo pela cultura daquele povo. Este seu entusiasmo inicial levou-o a considerar o fenômeno do paralelismo cultural. Começou a perceber traços culturais semelhantes aos da cultura egípcia antiga em tudo quanto foi civilização. Porém, esta escola passou a defender a difusão como o principal motor da dinâmica cultural. Foi ela levada a isso talvez ao verificar quão difícil é a inovação ou a criação de novos valores culturais.

Esta escola surgiu pelos idos da segunda década deste século. Não foi Smith, apesar de fundador da escola, quem melhor expôs esta teoria, também conhecida como teoria heliolítica ou pan-egípcia. Foi Perry quem melhor expôs a tese central desta teoria em seu livro *The Children of the Sun*. Segundo ele, a civilização ou a cultura de todo o mundo moderno era basicamente a mesma por conta da difusão. Para os seguidores desta escola não interessava a alegação de que a forma piramidal do templo maia não podia ser uma cópia da pirâmide egípcia em virtude da distância geográfica. Não adiantava alegar o fenômeno do paralelismo para justificar algumas semelhanças. Esta escola ficou conhecida e notabilizada por seu método acientífico e por sua especulação fantasiosa. Em princípio, o método histórico por eles defendido é aceitável. Nunca, porém, o procedimento inescrupuloso de manipulação de informações inseguras e duvidosas que, em vez de justificarem as hipóteses levantadas, eram por estas garantidas.

2. Este tópico foi redigido em 1973 pelo autor e figura na *Introdução à Antropologia Cultural*. Recife, Rota G. Comunicação, 1973, p. 104/6.
3. Melville J. HERSKOVITS. *Antropologia Cultural*, tomo II, p. 320.

Os defensores desta teoria se esqueceram do rigor cronológico dos acontecimentos considerados, bem como da impraticabilidade de suas afirmações, tendo em vista a precariedade dos meios de comunicação da época. Ninguém, em sã consciência, pensaria em negar a importância do fenômeno da difusão cultural. Outra coisa é o radicalismo inconseqüente demonstrado por Smith no trecho que segue:

«Outro grupo de antropólogos acredita que a civilização se desenvolveu durante toda sua história de um modo muito semelhante ao que sabemos se está efetuando atualmente, isto é, por difusão. Sabemos que no caso de toda invenção moderna, efetuada num lugar determinado, logo se difundiu sobre uma área cada vez maior até que todo indivíduo, em qualquer lugar do mundo onde se está fazendo uso dessa particular invenção, é, direta ou indiretamente, devedor de um homem que, num lugar particular, foi originalmente responsável pelo início desse processo».⁴

Uma coisa é admitir a difusão, outra é tomá-la como explicação única das semelhanças entre culturas distintas. Smith não considerou o fato de que a importância da difusão cultural é tanto maior quanto mais perfeitos se tornarem os meios de comunicação. A recíproca também parece verdadeira: quanto mais rústicos os meios de comunicação tanto mais saliente se torna o papel da invenção na dinâmica cultural. Aliás, não só o fenômeno da difusão cresce de importância com o aprimoramento dos meios de comunicação; também o fenômeno da invenção, em geral, e o da inovação e da reformulação ou reelaboração crescem de importância com aquele aprimoramento. Demais, o difusionismo tem contra si um fato significativo, destacado pelo funcionalismo: a adoção de traços culturais por determinado povo nem sempre significa pura cópia, normalmente redundando numa reelaboração.

3. DIFUSIONISMO ALEMÃO

É também conhecida como «escola histórico-cultural» ou ainda como «escola de Viena». Os nomes mais expressivos li-

4. Melville J. HERSKOVITS. Op. cit., tomo II, p. 322.

gados a essa escola são Fr. Ratzel, L. Frobenius, W. Foy, F. Graebner e o Pe. Schmidt. Tratando do método histórico-cultural, Keesing assim se expressa:

«Graebner, um dos seus principais fundadores, considerava o grande objetivo desse método a determinação histórica das combinações de elementos básicos chamados *Kulturkreise*, que entram na tessitura do desenvolvimento cultural do mundo. Um *Kulturkreis* simples, chamado em outras línguas ora «complexo de cultura», ora «círculo de cultura», é um conjunto de traços associados com um sentido, que podem ser isolados e identificados na história da cultura. Os primeiros *Kulturkreise* foram encontrados mediante uma comparação e uma análise metódica de cultura que parecem ser as mais primitivas. Para este fim, diziam os culturalistas-historicistas, a 'forma inadequada' é o melhor critério de relação — muito mais importante, por exemplo, do que a moderna contigüidade ou proximidade».⁵

A propósito desta escola, escrevemos em 1973 o seguinte:

«O que distingue o difusionismo alemão do inglês é, precisamente, o procedimento metodológico da utilização de informações seguras. Partiram para estudos mais concretos e palpáveis. A maior contribuição desta escola para a antropologia, em geral, foi, com certeza, de cunho metodológico. Ao contrário da escola precedente, não se contentaram em identificar semelhanças culturais em duas culturas particulares e daí concluir ter havido difusão necessariamente. Foi este senso de crítica com relação às semelhanças culturais que levou Graebner a criar certos critérios de análise. 'Esses critérios, comenta Herskovits, chamados por ele (Graebner) critérios de forma e quantidade, são básicos em todos os estudos de transmissão de cultura. Seu significado é perfeitamente simples. Quando as semelhanças são manifestas nas culturas de dois grupos diferentes, nosso juízo quanto à probabilidade de que tenham derivado de uma só fonte de origem depende de seu número e complexidade. Quanto maior for o número de semelhanças, maiores serão as probabilidades

5. Félix KEESING. *Antropologia Cultural*, vol. II, p. 238.

de ter havido empréstimos; e o que se dá com relação ao número é o mesmo que se dá com relação à complexidade de um elemento dado' (Herskovits, op. cit., 2º tomo, p. 327).

Outra grande contribuição desta escola, também ligada à interpretação dos traços de cultura semelhantes, foi o chamado critério da forma inadequada. Critério este que consiste em dar mais importância, na análise de formas dos traços culturais, àquelas formas menos importantes ou dispensáveis. Isto quer dizer o seguinte: na análise de determinado artefato, por exemplo, um barco ou uma piroga, o mais importante para se descobrir possível ligação entre este barco e outro existente noutra área não vai ser sua forma côncava, pois esta lhe é necessária para permanecer à flor d'água. As formas mais importantes para a análise difusionista vão corresponder à comparação das formas dispensáveis e até inadequadas que figuram nos barcos. Se houver coincidência, por exemplo, nos ornamentos ou no formato completamente inadequado no que diz respeito aos princípios de navegabilidade (formato quadrado, por exemplo), então esta forma torna-se significativa para a análise.

Vale salientar que com esta escola começaram os estudos de campo, as pesquisas empíricas. É exemplo o trabalho realizado por Koppers e Gusinde na Terra do Fogo. Foi também esta escola que abriu caminho para os estudos ecológicos.

Não podemos julgar esta escola pela teoria extremista do Pe. Wilhelm Schmidt. Este foi difusionista extremado e sua teoria tinha um quê de misticismo. Isto em virtude de reconhecer dois tipos de causalidade cultural. A causalidade externa seria construída de forças que agem de fora sobre o homem, e interna, das forças que ele próprio, de dentro, exerce. Schmidt não só acreditou em seu método histórico-cultural, como também achava possível a reconstrução de toda a história da cultura».⁶

Há alguns pontos que aproximam muito esta escola do evolucionismo. Em primeiro lugar, o objeto de estudo da an-

6. Luiz Gonzaga de MELLO e Aluísio SALES. Introdução à Antropologia Cultural, Recife, Rota G. Comunicação, 1973, p. 106/7.

tropologia ainda continua sendo a cultura universal, a cultura como fenômeno humano. Até então não se pensou em concentrar o estudo antropológico nas culturas particulares. Os problemas discutidos com mais frequência ainda são: o problema do paralelismo ou convergência, as origens do fenômeno cultural, a existência de sobrevivência.

Em segundo lugar, os difusionistas europeus (escola de Viena e escola Inglesa) ainda continuam presos às pesquisas de gabinete, tal como os seus colegas evolucionistas. Advogavam mais rigor metodológico e pregavam a pesquisa de campo, mas as condições não permitiram pôr em prática suas convicções. Poucas foram as pesquisas de campo.

Em terceiro lugar, tanto o funcionalismo como o difusionismo europeus traziam a marca da denominada antropologia colonial, na expressão de Jean-Marie Auzias, que, a propósito, diz o seguinte:

«A antropologia, em seus primórdios, depende da expansão de dois imperialismos. O imperialismo de mercado apropria-se da terra, dos recursos e dos homens. O imperialismo da história apropria-se de um espaço conceptual novo: o homem não histórico, aquele de quem não falam os documentos escritos. A história é o caso-limite da física em que as mesmas causas não reproduzem jamais os mesmos efeitos, porque as mesmas causas não se reproduzem jamais. Desde Montesquieu procuram-se leis, à força, nas sociedades humanas. Além disso, voltam-se todos para a noção fortemente ideológica de civilização».⁷

Este autor, através de todo o segundo capítulo do livro citado, mostra como o pensamento antropológico europeu veio a calhar com os interesses da velha Europa. Colonizar os povos das colônias era preciso. Não menos preciso era justificar a ação colonizadora aos outros e a si próprios. O evolucionismo, por exemplo, aparentemente, defendia os povos primitivos: todos são iguais, os povos primitivos apenas estão atrasados no seu desenvolvimento. Todos os homens de todos os tempos são iguais, possuem a mesma unidade psíquica. Mas representam, através de sua cultura, um anacronismo,

7. Jean-Marie AUZIAS. A Antropologia Contemporânea, p. 27.

sobrevivências culturais que correspondem, no tempo cultural, a uma fase já vivida pelos sagazes europeus «civilizados». Era pois um dever, uma obrigação dos europeus ajudar os povos primitivos a alcançarem a civilização. O difusionismo também não ficava atrás. No momento em que defendiam o processo de difusão como o caminho mais eficiente de progresso e de civilização, defendendo, portanto, a necessidade de copiar e fortalecer os contatos dos menos civilizados com os centros de cultura, é fácil perceber o significado deste pensamento. A colonização assim também encontrava uma forte justificativa para a ação interventiva e a perpetuação da espoliação colonialista.

Agora coloque-se a questão: qual o efeito destes pensamentos assimilados pela «intelligentsia» dos países colonizados, ainda hoje? Uma coisa se pode constatar, de imediato: a ocorrência do impossível, o surgimento de povos sem consciência nacional, cultural. Às vezes, se tem a impressão de que o fenômeno do etnocentrismo inexistente nos povos de colonização européia. Não é raro se discutir se existe ou não uma cultura brasileira... Realmente, conhecendo o processo de colonização pelo qual passamos e sentindo as marcas profundas que ele deixou na cultura nacional brasileira, entende-se por que muitos de nós têm vergonha de ser brasileiro. Nosso pensamento é europeu, nossos padrões também. Acostumou-se o Brasil a copiar e a macaquear. Nosso intelectual só é bom quando formado «fora», no exterior. Não importa que ele fique por fora... O Brasil tem uma história extrovertida, uma economia extrovertida, é todo extrovertido. Falta-lhe consciência e identidade. É bem de notar que tal constatação não é movida por um xenofobismo radical. Trata-se apenas de uma visão crítica que procura ver não apenas a história dita, mas também a história não dita.

4. ESCOLA AMERICANA OU DIFUSIONISMO AMERICANO⁸

O historicismo ou difusionismo teve, na versão americana como principal mentor Franz Boas. A principal característica desta escola foi, talvez, ter delimitado o campo de estudo da

8. O item em questão foi escrito em 1973 e agora vai revisto e com pequenos reparos; ver Luiz Gonzaga de Mello e Aluisio Sales Jr. Introdução à Antropologia Cultural. Recife, Rota G. Comunicação, 1973, p. 107s.

antropologia. Segundo seus seguidores, a cultura é por demais complexa para permitir um levantamento histórico completo e de caráter universal. Razão pela qual optaram pelo estudo de áreas delimitadas e, de preferência, pequenas. Desta forma, argumentavam, torna-se mais fácil e seguro o estudo histórico-cultural. Foi esta consciência, com certeza, que levou a escola americana a um aperfeiçoamento metodológico. Deu-se preferência às informações e dados primários. Vale dizer que a prioridade absoluta foi dada aos estudos e pesquisas de campo.

Em princípio, não desprezavam a possibilidade de um estudo universal da cultura nem o método comparativo. Negavam, e com veemência, fosse possível pô-lo em prática no estágio em que se encontrava a antropologia. Achavam que, antes de se partir para tal realização, mister seria realizarem-se numerosos estudos de pequenas comunidades; destarte seria possível, futuramente, proceder-se a um estudo mais vasto.

Por outro lado, a delimitação do estudo antropológico realizado pela escola americana, transformando cada povo primitivo (tribo, clã ou federação) em unidade de estudo, permitiu a criação de um leque mais amplo de temas de estudo. Isto redundou em um aprofundamento do estudo e uma ampliação de temas. Por isso, foi esta escola, provavelmente, a que mais contribuiu para a teoria antropológica no que se refere à produção de pesquisas de campo e à soma de material coletado. Era opinião corrente entre os antropólogos americanos da época (1900-1930), que a antropologia deveria dedicar-se ao estudo das fases mais recentes da história da cultura dos povos: influência do meio físico-geográfico, os contatos culturais, a endoculturação, a aculturação, enfim, o estudo da formação do povo estudado, tudo isso através da informação e observação diretas do pesquisador.

É fácil sentir tal orientação, no texto de Franz Boas, recolhido de seu livro **Race, Language & Culture**, citado abaixo:

«O material para a reconstrução de cultura é sempre mais fragmentário porque os mais amplos e mais importantes aspectos de cultura não deixam traços na terra; linguagem, organização social, religião — em resumo, tudo o que não é material — desaparecem com a vida de cada geração. A informação histórica é avaliada ape-

nas através das fases mais recentes de vida cultural e é restrita àqueles povos que possuem a arte de escrever e cujos registros podemos ler. Mesmo esta informação é insuficiente porque muitos aspectos de cultura não encontram expressão em literatura».⁹

Na página seguinte, o autor chama a atenção para o problema da difusão da cultura que vem dificultar ainda mais o estudo histórico de determinada cultura.

Tanto Boas como os seus seguidores serão criticados pelos funcionalistas que defendem a tese de que, para a compreensão da cultura, o levantamento histórico não é indispensável. Para estes, o fato de determinados traços de uma cultura terem origens diversas não vai modificar a compreensão da mesma. Esta crítica também atinge os evolucionistas. Entendemos que a querela deriva da própria disputa acadêmica, mas quer nos parecer que tal crítica incorre em má colocação do problema. O que se pode dizer é que os propósitos dos evolucionistas e dos difusionistas são diversos daqueles defendidos pelo funcionalismo. Enquanto os primeiros se preocupavam com a explicação diacrônica, o funcionalismo abraçara a explicação sincrônica. Outro problema bem diverso é se uns e outros lograram alcançar as metas a que se propuseram.

Convém notar, porém, que, muito cedo, os representantes desta escola perceberam que a difusão não é um processo mecânico e inexorável; bem ao contrário, supõe uma elaboração assaz complexa por parte do povo que adota certos traços ou complexos culturais. A propósito, veja-se o que diz Boas:

«A importância da difusão foi tão firmemente estabelecida pela investigação da cultura material norte-americana, cerimônias, arte, mitologia, assim como pelo estudo das formas culturais africanas e pelo da pré-história da Europa, que não podemos negar sua existência no desenvolvimento de qualquer tipo cultural local. Não só se provou objetivamente por meio de estudos comparativos, como também o investigador de campo tem amplas provas das maneiras de atuar da difusão. Sabemos

9. Franz BOAS. *Race, Language and Culture*, New York, The Macmillan Company, 1940, p. 250.

de casos em que um só indivíduo introduziu toda uma série de mitos importantes. Podemos mencionar, como exemplo disso, a lenda da origem do corvo, a qual se encontra numa só tribo na região setentrional da ilha de Vancouver. Ainda é do conhecimento de alguns indivíduos que esta lenda foi introduzida por um homem que fora durante muitos anos escravo no Alasca, e que posteriormente foi resgatado por seus amigos. Todavia, o mito é narrado regularmente como parte do ciclo do corvo, embora repudiado por todas as tribos vizinhas... A introdução de novas idéias não se deve de forma alguma considerar como resultante puramente mecânica de adições ao padrão cultural, mas ao mesmo tempo como um importante estímulo de novos desenvolvimentos internos. Um estudo puramente indutivo dos fenômenos étnicos leva à conclusão de que tipos culturais mesclados geográfica ou historicamente situados como intermediários entre dois extremos fornecem provas da difusão».¹⁰

Muitos foram os seguidores de Franz Boas. Entre outros podem ser citados Alfred Kroeber, Clark Wissler, P. Radin, E. Sapir, Ruth Benedict, Margareth Mead e tantos outros. Isto não significa que estes tantos outros discípulos de Boas seguiram religiosamente seus ensinamentos sem deles se distanciareem. Ao contrário, cada um enveredou por um campo determinado, sem contudo desprezar o núcleo dos ensinamentos do mestre. Assim, alguns enveredaram pelos domínios da lingüística, outros penetraram nos estudos de cultura e personalidade e mais outros, no domínio da antropologia da arte e das formas.

Clark Wissler, por exemplo, notabilizou-se por seus estudos sobre áreas culturais. Neste tipo de estudo o enfoque principal era o estudo das relações entre o meio e a cultura. Muitos foram os pesquisadores que fizeram uso deste expediente metodológico para, digamos, mapeamento da cultura. Conhecidas são as áreas culturais do continente africano delimitadas por Herskovits e Hambly. O chamado método de Clark Wissler teve também muita importância no Brasil. Por sinal, se se fizer uma visão retrospectiva dos estudos antropológicos no nosso País, se poderá verificar que dominam

10. Franz BOAS. Op. cit., p. 291.

notadamente os estudos de aculturação, os de relações raciais. Digno de nota é a divisão do Brasil em áreas culturais indígenas realizadas por Eduardo Galvão.¹¹

Kroeber, por sua vez, ficou conhecido por sua monografia *The Super Organic* (1917), onde afirma que «a cultura é um fenômeno sui generis, que se comporta segundo suas próprias leis, formando assim uma espécie de herança super-orgânica passível de ser estudada separadamente dos indivíduos que são seus possuidores e iniciadores».¹²

Se, de um lado, Kroeber pode parecer ter dado pouca importância ao caráter psicológico do processo cultural, o mesmo não aconteceu a Franz Boas, como observa Herskovits:

«Era sobretudo, para Boas e os que com ele concordavam, de máxima importância que os fatores psicológicos em que se apoiava o empréstimo não deixassem de estar a todo momento presentes. Isto, diziam, deveria-se fazer mesmo quando estes próprios fatores não se pudessem estudar, como ocorre nos povos ágrafos, que não deixaram registros históricos».¹³

Numa tentativa de avaliação desta escola, muitos criticam o caráter descritivo de que ela se revestiu, ao ponto de transformar a etnologia em etnografia. O afã com que os seguidores desta escola se embrenharam nas pesquisas de campo parece ter sua explicação numa preocupação exagerada por documentar tudo que fosse possível sobre os povos primitivos, antes que estes viessem a desaparecer, ao contato com a civilização... Tem razão Costa Pinto em identificar distorções no ensino da antropologia no Brasil e na sua aplicação aos problemas nacionais. Este autor critica duramente este culturalismo que fez, nos Estados Unidos, e faz, aqui no Brasil, os alunos brincarem de antropólogos nos famosos estudos de comunidade. O professor Costa Pinto juntou à crítica um trecho de Kroeber que vem citado a seguir:

«Grande número de estudos de comunidade, que se difundiram em certa época em grande escala, representou uma oportunidade, forçada por jovens diplomados, de passar, 'no campo', por uma prova de fogo, que lhes per-

11. Darcy RIBEIRO. *Os Índios e a Civilização*, p. 452.

12. Félix M. KEESING. *Op. cit.*, vol. I, p. 234.

13. J. Melville HERSKOVITS. *Op. cit.*, tomo II, p. 332.

mitisse, de alguma forma, viver experiências iguais àquelas que revestiam de certa legenda heróica os seus professores, antropólogos de gerações passadas, que ficaram famosos estudando povos exóticos em lugares distantes. E como não era possível a todos estes pós-graduados montar caravanas e expedições para irem a uma ilha do Pacífico Sul ou ao interior de uma floresta tropical, tomavam um trem de subúrbio e iam estudar os habitantes de uma pequena cidade vizinha 'como se fossem primitivos'. E os mais velhos que daí retirassem, dos relatórios desta 'antropologia de veraneio', o que acaso fosse possível para compreender a ... 'cultura'».¹⁴

Embora concordemos com o professor Costa Pinto, havemos de ser menos duros com a antropologia. O problema mais sério não é tanto o anacronismo da antropologia e a sua inépcia no trato dos problemas modernos; mas o problema afeto ao caso presente diz respeito, principalmente, à antropologia acadêmica de nossas universidades. Neste sentido, a crítica deve atingir, praticamente, todas as disciplinas ministradas nos cursos de ciências sociais não aplicadas. Nossos alunos não têm campo de estágio e, por vezes, o próprio curso não os prepara para o desempenho de uma profissão. O fato acarreta um conjunto de problemas que provocam um descompasso muito grande entre os problemas estudados nas universidades e os problemas reais. As pesquisas não encontram um apoio financeiro e por isso se vêem na contingência de transformarem-se em simples simulacro de pesquisa destituída do caráter prático e utilitário. Não causa espanto, portanto, que à falta de financiamento e de uma utilização mais efetiva dos conhecimentos acadêmicos aos problemas nacionais, a universidade brasileira, notadamente nos departamentos de ciências humanas, tenha se tornado apenas repetidora dos trabalhos e estudos acadêmicos realizados nos países ricos e de tradição científica. Como dissemos, o problema não é da antropologia nem de nenhuma ciência, em particular, e sim, da própria universidade. Esta precisa juntar à sua tarefa de transmitir conhecimento uma outra tarefa fundamental: produzir ciência, conhecimentos. Para tanto é imprescindível promover pesquisas. Só assim

14. L. A. COSTA PINTO. *Sociologia e Desenvolvimento*, p. 87.

será possível uma atualização, uma adaptação e uma construção científica para as nossas necessidades.

Com relação ao problema de a escola americana ter-se tornado uma antropologia descritiva, há a considerar o seguinte. Primeiro, parece válido o intento dos estudiosos da época de coletar o máximo de documentação, mesmo em forma predominantemente descritiva; afinal, bem melhor é coletar material e documentá-lo bem, sem teorizar, do que teorizar em profusão sem nenhum dado ou fato à mão. Segundo, o fato mesmo de muitos estudiosos se lançarem à coleta de dados culturais levou-os a apresentá-los de maneira sistemática: isto permitiu, e o tempo encarregou-se de provar, que a escola de Boas fosse antes de tudo uma antropologia heurística, estimulante e sugestiva. Novos estudos dentro da antropologia surgiram em decorrência deste afã em coletar informações sobre culturas diferentes. Foram novos temas, novas abordagens, novas fronteiras que surgiram.

Mesmo não sendo nosso propósito tratar das várias orientações teóricas menores dentro da antropologia, fica registrado, a seguir, o que escrevemos sobre o configuracionismo, em 1973. "

5. CONFIGURACIONISMO

Tratamos do configuracionismo, aqui, porque ele representa, sob certo aspecto, um prolongamento do próprio historicismo ou difusionismo americano. Prolongamento porque representa uma abordagem também de culturas particulares, cada uma delas vista, na expressão de Franz Boas, «como uma unidade singular e como um problema individual».

Mesmo o enfoque típico de configuracionismo já existia no historicismo de Boas, embora não com tanto realce. Na Introdução ao livro de Ruth Benedict, Boas diz textualmente:

«Nós devemos entender o indivíduo como vivendo em sua cultura; e a cultura como vivida pelos indivíduos. O interesse por estes problemas sócio-psicológicos não é de modo algum oposto à abordagem histórica».

15. Luiz Gonzaga de MELLO e Aluísio SALES JR. Op. cit., p. 110/2.
16. Franz BOAS. Introduction, em Ruth BENEDICT. *Patterns of Culture*, p. XIII.
17. Franz BOAS. Op. cit., p. XIV.

O que irá diferenciar a abordagem historicista da cultura daquela adotada pelo funcionalismo e pelo estruturalismo não é, exatamente, a preocupação de estudar culturas particulares como um todo, mas, principalmente, o modo ou o método deste estudo. O historicismo defende a necessidade de uma reconstrução histórica da cultura para bem compreendê-la. Ao contrário, o funcionalismo e o estruturalismo acham dispensável esta reconstrução e afirma ser possível o conhecimento de dada cultura através de uma análise de sua situação presente. O configuracionismo tentou encontrar explicação para a individualidade ou especificidade das culturas particulares. Tanto a Ruth Benedict como a Sapir um fato despertou-lhes a atenção: um mesmo traço cultural tomado por empréstimo por duas culturas distintas pode sofrer transformações neste fenômeno de adoção.

Sapir, inicialmente, ocupou-se do estudo da linguagem. Neste ele descobriu que cada língua possui uma maneira de ser, uma forma integrada ou uma habilidade característica que lhe permite expressar certas coisas melhor do que outras. Segundo ele, a cultura também forma um todo com uma configuração inconsciente que, geralmente, não é comunicada à mente. Esta configuração corresponde a um arranjo que lhe é próprio e lhe fornece uma maneira típica de ser, quase — isto ele não afirma explicitamente — uma personalidade.

Sapir achava bom o princípio metodológico de que a cultura é um «todo superorgânico» impessoal. Porém, como observou Keesing:

«... este ponto de vista torna-se um obstáculo sério a longo prazo ao estudo mais dinâmico da 'gênese e desenvolvimento das configurações culturais'. O motivo é que as configurações culturais 'não podem ser realisticamente separadas das organizações de idéias e sentimentos que constituem o indivíduo'. A chamada cultura de um grupo, como é geralmente tratada pelo antropólogo, é essencialmente uma lista sistemática de padrões de comportamento que 'podem ser ilustrados na conduta mesma de todas ou da maioria dos indivíduos em causa'. Mas o 'locus real' desses 'processos que, quando abstraídos em uma totalidade, constituem uma cultura' não está na 'continuidade teórica de seres hu-

manos conhecida por sociedade', pois o termo 'sociedade' é ele próprio uma construção cultural».¹⁸

A representante do configuracionismo mais conhecida talvez seja Ruth Benedict que foi também discípula de Boas, como Sapir. De certo modo os configuracionistas não desprezam a cultura. Apenas reconhecem os indivíduos como sujeitos e objetos da cultura. Desta forma, as características dos indivíduos deveriam ser idênticas às características da cultura a que pertencem. Assim como, no indivíduo, não existem separadamente princípios religiosos, econômicos, políticos, jurídicos etc., mas uma resultante, uma configuração de todos os princípios, também, na cultura, existe um todo harmonioso, uma configuração, um «gênio», um estilo de ser que dirige e conforma o comportamento de todos os membros desta cultura. Benedict tomou de empréstimo os conceitos psicológicos de Nietzsche e Spengler para classificar as culturas em dois tipos principais: tipo apolíneo e tipo dionisiaco. O primeiro corresponderia àquelas culturas extrovertidas: «acentuando formas externas de comportamento, ritualistas, conformistas, desconfiadas do individualismo, evitando excessos, mostrando comedimento...»; já as culturas dionisiacas seriam as introvertidas: «intensamente individualistas, agressivas, apreciadoras da experiência violenta, motivadas mais pelo indivíduo do que pelo grupo».¹⁹

Como observa Jacobs, «ela (Benedict) fala de uma configuração como um padrão cultural, um termo infeliz porque ele não expressa literalmente o que ela tem em mente».²⁰ Nos seus estudos, Ruth Benedict utilizou conceitos como padrões culturais, orientações da cultura, objetivos e molas mestras emocionais e intelectuais da cultura, etc. Quem estuda Ruth Benedict pode perceber, perfeitamente, que ela não se restringe a um extremismo incompatível com o próprio método científico. Ela aceita a orientação boasiana, mas acrescenta-lhe elementos novos. Até certo ponto, ela aceita também elementos do funcionalismo (a inter-relação de elementos culturais), embora critique Malinowski por não ter dado o merecido enfoque ao todo cultural.

18. Félix KEESING. *Antropologia Cultural*, vol. 1, p. 249.

19. Félix KEESING. *Op. cit.*, vol. 1, p. 251.

20. Melville JACOBS. *Pattern in Cultural Anthropology*, p. 36.

Capítulo VIII

FUNCIONALISMO

1. Considerações Gerais

2. O Funcionalismo de Malinowski

2.1 Pressupostos e Fundamentos da Teoria Malinowskiana

2.2 O Estudo das Instituições

3. O Funcionalismo de Radcliffe-Brown

4. Em Conclusão

«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» (Malinowski).

«Concebo a antropologia social como a ciência teórico-natural da sociedade humana, isto é, a investigação dos fenômenos sociais por métodos essencialmente semelhantes aos empregados nas ciências físicas e biológicas» (Radcliffe-Brown).

1. CONSIDERAÇÕES GERAIS

O funcionalismo encontrou seu apogeu a partir de 1930, mas ele veio num crescendo desde os anos de 1914, ano em que Bronislaw Malinowski iniciara seus estudos nas ilhas Trobriand. Tão festejado foi este autor na Inglaterra, que seus discípulos o consideraram como o iniciador ou o «criador de uma disciplina acadêmica inteiramente nova», a antropologia social.

Um ponto marcante do funcionalismo foi haver imprimido ao estudo da antropologia uma nova orientação. Até então, tanto o evolucionismo como os difusionismos preocuparam-se com as origens, com os problemas das transformações sócio-culturais. Malinowski e, depois, Radcliffe-Brown, preocuparam-se em estudar e explicar o funcionamento da cultura num momento dado. Ao funcionalismo não interessava explicar o presente pelo passado. Talvez lhe interessasse mais explicar o passado pelo presente. Convém observar que tal orientação inovadora do funcionalismo não vinha significar uma abjuração radical aos ditames do velho evolucionismo inglês tão vigoroso e renitente. O próprio Malinowski, ao mesmo tempo em que acreditava que sua escola tinha um caráter complementar com relação ao trabalho do evolucionismo, sentia-se, no fundo, um evolucionista. É o que se infere do que ele escreveu:

«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.»¹

Um outro ponto marcante desta escola é a visão sistêmica utilizada na análise da cultura. Quer dizer, esta orientação procurou explicar a maneira de ser de cada cultura buscando as razões não mais nas origens (na natureza) nem na história (na difusão cultural), mas na lógica do sistema assumido pela cultura em exame. Ou seja, os funcionalistas, mesmo não desprezando os subsídios da história e do conhecimento das potencialidades humanas, acreditavam ser possível conhecer uma cultura sem estudar-lhe a história. No dizer de Robertson:

«Os antecedentes das orientações em sociologia são ilustrados com um ditado de Voltaire, segundo o qual, se Deus não existisse, os homens deveriam inventá-lo: o que quer dizer, completa Robertson, que Voltaire concebia a crença em Deus como funcionalmente indispensável para o homem. Com este exemplo, pode-se sentir, mais ou menos, o significado de 'função'. Os antecedentes do funcionalismo estão ligados às tendências organicistas da sociologia. O funcionalismo emprega um método semelhante ao método das ciências naturais. Para eles (Comte, Spencer, Durkheim; etc.) a sociedade e a cultura são vistas como um todo cujas partes estão intimamente interligadas, a exemplo do organismo biológico e seus respectivos órgãos. Não existem órgãos dispensáveis no organismo. Todos eles têm uma função a desempenhar dentro do organismo.»²

Um outro ponto a merecer realce nesta escola foi o fato de ela ter-se apoiado de modo decisivo nas pesquisas de campo. Por outro lado esta marca não lhe é particular e exclusiva, porquanto a escola americana, como foi vista, também as notabilizou por esta prática. Contudo tratando-se de escolas européias, pode-se dizer que foi o funcionalismo que mais sobressaiu neste particular. Também é verdade que foi Malinowski quem mais desenvolveu este tipo de atuação dentro da antropologia européia. Aliás, foi ele que fez escola ao

1. Adam KUPER. *Antropólogos e Antropologia*, p. 19.

2. Luiz Gonzaga de MELLO e Aluísio SALES JR. *Introdução à Antropologia Cultural*, p. 113.

criar um procedimento acadêmico clássico na formação dos antropólogos. Depois de Malinowski, ficou sendo comum, a quantos desejassem enveredar na carreira acadêmica da antropologia, iniciá-la junto aos povos primitivos, numa espécie de estágio. Só após este «batismo» é que o profissional se sentia animado a penetrar no magistério. A própria comunidade científica inglesa exigia este ritual.

As linhas gerais do funcionalismo, a bem da verdade, não provêm dos seus dois representantes máximos, Malinowski e Radcliffe-Brown. Ao contrário, esta corrente de pensamento antropológico teve uma tradição quase secular. Suas raízes estão ligadas aos nomes de Spencer, Durkheim e, de modo geral, à tradição francesa. Alguns chegam a falar de uma explicação sociológica ao se referir ao funcionalismo na antropologia. No entanto, como ressalta muito bem Lucy Mair, Malinowski introduziu em seu arcabouço teórico elementos psicológicos. Assim expressa-se ela:

«O trabalho dos sociólogos franceses influenciou os dois principais antropólogos ingleses do século XX, Malinowski e Radcliffe-Brown, cujas teorias estão integradas no corpo de pensamento da antropologia contemporânea que são melhor tratadas no contexto dos problemas atuais. As teorias de Malinowski apoiavam-se mais na psicologia do que as de Radcliffe-Brown, para quem o conceito de estrutura social era mais fundamental, acompanhavam muito de perto as pegadas de Durkheim».³

Note-se que o funcionalismo na antropologia inglesa assumiu a aura de uma revolução acadêmica. Não se pode subestimar o vigor desta escola, contudo, seu sucesso deveu-se, em parte, às personalidades de seus dois principais mentores, Malinowski e Radcliffe-Brown. Tanto um como outro estavam longe de serem modestos e humildes. Ambos eram vaidosos e tinham consciência da importância da nova orientação que propunham à velha etnografia inglesa. Para se ter uma idéia desses dois personagens, veja-se o que diz Kuper:

«Alguns consideram Radcliffe-Brown o clássico, em contraste com o romântico Malinowski. Na verdade, ele também era um homem de extremos, obcecado pela sua

3. Lucy MAIR. *Introdução à Antropologia Social*, p. 34.

mensagem; tal como Malinowski, era um egomaniaco e um dogmático. Ambos tinham pretensões a um status aristocrático e até mesmo de 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».⁴

O fato é que ambos atraíram um bom número de discípulos à sua volta, cada um exercendo seu magnetismo de uma forma particular. Ainda com a finalidade de esclarecer as semelhanças e as diferenças entre os dois representantes máximos do funcionalismo na antropologia, e por acreditar que tal colocação poderá, igualmente, facilitar a compreensão da relação existente entre o funcionalismo de um e de outro, apresentamos a seguir a opinião de Hortense Powdermaker a respeito:

«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 as 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 (todos tinham que estar de 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 ancestral».⁵

4. Adam KUPER. *Antropólogos e Antropologia Social*, p. 34.

5. Adam Kuper. *Op. cit.*, p. 22.

Em suma, visando a uma melhor compreensão desta escola nas suas duas orientações principais, aqui, também vê-la-emos em separado. Com isso, acreditamos que o assunto ficará mais claro e mais sistemático.

2. O FUNCIONALISMO DE MALINOWSKI

Malinowski foi muito mais explícito na sistematização de seu pensamento teórico do que Radcliffe-Brown. Em linhas gerais, pode-se dizer que ele deu continuidade ao pensamento antropológico inglês. Malinowski era polonês, natural de Cracóvia, nascido em 1884, e filho de um distinto lingüista, professor de filosofia eslava na Universidade Jagelônica. Teve uma educação esmerada. Explica-se, até certo ponto, a vocação antropológica de Malinowski: seu pai era uma espécie de folclorista e etnógrafo com trabalhos publicados sobre a língua polonesa e seus dialetos populares. Fez curso de ciências exatas e, por ocasião do doutoramento, teve oportunidade de ler o livro de Frazer: **The Golden Bough**. Segundo ele próprio, esta leitura é que o teria convertido ao estudo da antropologia. Ainda foi estudar em Leipzig, dando prosseguimento aos seus estudos de física e química. Nesta mesma cidade começou a estudar psicologia experimental sob a orientação de Wundt e história econômica com Bücher. Conforme observa Kuper, «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». Para se ter idéia da importância dessa influência, veja-se o que diz Kuper:

«A *Völkerpsychologie* 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 Durkheim. 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».⁶

Mesmo reconhecendo que as linhas gerais do pensamento de Malinowski a respeito do funcionalismo já estivessem delineadas por ocasião de sua transferência para a London School of Economics, em 1910, acreditamos que não seja incorreto dizer, como foi dito, que seu pensamento apresenta certa continuidade no pensamento antropológico inglês. Isto é tanto mais válido, quando consideramos os andamentos e pressupostos da teoria malinowskiana. Na exposição sobre a abordagem funcionalista de Malinowski, seguiremos suas pegadas no texto de seu livro póstumo: **Uma Teoria Científica da Cultura**, publicado em 1944, dois anos depois da morte do autor, ocorrida a 16 de maio de 1942.

2.1 PRESSUPOSTOS E FUNDAMENTOS DA TEORIA MALINOWSKIANA

Foi visto que o evolucionismo definiu a cultura como «produto da natureza humana», isto é, reconhecia-se como filha da «unidade psíquica do homem». Já o difusionismo procurou mostrar a existência de um certo determinismo cultural. Embora não negasse a autoria humana da cultura, era como se esta, uma vez criada, se lançasse contra seu criador e passasse a dominá-lo nas pessoas dos seus descendentes. Malinowski procurou resolver o problema, ainda hoje, presente na teoria antropológica do binômio natureza e cultura.

Ele percebeu, claramente, o problema que afligiu a evolucionistas e difusionistas. Ele não deu razão nem a uns nem a outros, acatou a ambos, até certo ponto. Este procedimento, aparentemente ambíguo, levou-o, por um lado, a um certo psicologismo subjacente à explicação evolucionista e, por outro, a um culturalismo ou sociologismo inerente ao historicismo. Contudo, afastou-se de ambos no que respeita à perspectiva cronológica; sua visão era sincrônica.

6. Adam KUPER. Op. cit., p. 22.

Para nosso autor, a natureza humana era entendida assim:

«Podemos definir a expressão 'natureza humana' pelo fato de que todos os homens têm de comer, respirar, dormir, procriar e eliminar a matéria rejeitada por seus organismos onde quer que vivam e qualquer que seja o tipo de civilização que pratiquem.

Por natureza humana, portanto, exprimimos o determinismo biológico que impõe a toda civilização e a todos os indivíduos a realização de funções corporais tais como respirar, dormir, repousar, nutrir-se, excretar e reproduzir».⁷

Este é ponto de partida utilizado pelo autor. O próprio conceito de cultura vai apoiar-se no conceito de natureza humana. Ou seja, existe uma situação concreta dada, aquela em que os homens pertencem a uma espécie animal e, como tal, portadores de necessidades biológicas a serem satisfeitas. O determinismo de que fala ele é o que se prende ao fato irretorquível de que as culturas poderão assumir formas as mais variadas, mas deverão, necessariamente, ser aptas a satisfazer essas necessidades básicas, biológicas. Este fato é significativo para a compreensão do fenômeno cultura. Veja-se o que entende Malinowski pelo fenômeno da cultura. O autor começa por mostrar que o fenômeno da cultura é «o todo integral constituído por implementos e bens de consumo, por cartas constitucionais para os vários agrupamentos sociais, por idéias e ofícios humanos, por crenças e costumes. Até aí, tudo como se disse desde a definição descritiva de Tylor. Deixemos Malinowski mesmo explicar o que ele entende pelo termo:

«Os seres humanos são uma espécie animal. Estão sujeitos a condições elementares que têm de ser atendidas de modo que os indivíduos possam sobreviver, a raça continuar e os organismos em conjunto ser mantidos em condições de funcionamento. Ademais com sua bagagem de artefatos e sua capacidade para produzi-los e apreciá-los, o homem cria um ambiente secundário. Nada de novo foi dito até agora, e definições semelhantes de cultura têm sido preferidas e aperfeiçoadas. Tiraremos, todavia, uma ou duas conclusões adicionais.

7. Bronislaw MALINOWSKI. *Uma Teoria Científica da Cultura*, 2ª edição, p. 76.

Em primeiro lugar, é claro que a satisfação das necessidades orgânicas ou básicas do homem e da raça é um conjunto mínimo de condições impostas a cada cultura. Os problemas apresentados pelas necessidades nutritivas, reprodutivas e higiênicas do homem devem ser resolvidos. Eles são solucionados pela construção de um novo ambiente, secundário ou artificial. Este ambiente, que não é mais nem menos do que a cultura propriamente dita, tem de ser permanentemente reproduzido, mantido e administrado. Isto cria o que podia ser descrito, no sentido mais amplo da expressão, como um novo padrão de vida, que depende do nível cultural da comunidade, do ambiente e da eficiência do grupo. Um padrão cultural, contudo, significa que novas necessidades se impõem e novos imperativos ou determinantes são inculcados ao comportamento humano. A tradição cultural, é claro, tem de ser transmitida de cada geração para a geração seguinte. Os métodos e mecanismos de caráter educacional devem existir em toda cultura. A ordem e a lei têm de ser mantidas, uma vez que a cooperação é a essência de toda realização cultural. Em toda comunidade devem existir disposições para a sanção de costumes, ética e leis. O substrato da cultura tem de ser renovado e mantido em condições de funcionamento. Por isso algumas formas de organização econômica são indispensáveis, mesmo nas culturas mais primitivas».⁸

Toda a teoria malinowskiana repousa nesses dois conceitos: natureza humana e cultura, espécie de dois mundos conjugados, onde fica difícil, por vezes, distinguir o que é natureza humana e o que é cultura. Trata-se de um mundo básico e primário que é sucedido por um outro mundo secundário ou derivado. Ambos criam condições de sobrevivência e apresentam também ameaças à sobrevivência humana. De certo modo, a cultura, que é um mundo artificial criado pelo homem e para o homem, é também uma extensão do mundo natural. Com tudo isso não quer dizer que Malinowski entenda que a antropologia devesse ocupar-se do estudo da natureza humana e, por extensão, também da cultura. Isto não. Ele foi um daqueles que achava ser indispensável delimitar

8. Bronislaw MALINOWSKI. *Op. cit.*, p. 42.

melhor o objeto da antropologia. Dizia ser pretenciosa a antropologia ao se propor estudar o homem como um todo. Por outro lado, mesmo vendo a cultura como objeto da antropologia, em termos concretos de estudo, advogou a imperiosidade de se estudar as instituições como unidades naturais de investigação. Aceitava como válida a preocupação evolucionista e difusionista de adotar o método comparativo, mas lembrava que o investigador etnográfico não pode fazer observações, a menos que saiba o que é relevante e essencial e esteja, desse modo, capacitado a desprezar os acontecimentos estranhos e fortuitos». E concluía, dizendo: «A cota científica de todo trabalho antropológico consiste na teoria da cultura, com referência ao método de observação de campo e à significação de cultura como processo e produto».⁹

Fique registrada a dosagem de explicação psicológica existente no funcionalismo de Malinowski. Ele contudo, longe de negá-lo, limita-se a justificar o fato, mostrando que seu posicionamento foi, propositalmente, eclético:

«Por agora, podemos permitir-nos adotar uma perspectiva universal e mesmo eclética e admitir que as escolas e tendências da antropologia, ao seguirem em parte seus próprios programas mais ou menos ambiciosos, e ao elaborarem, em parte, métodos, teorias e princípios a fim de executar esses programas, aperfeiçoaram uma estrutura respeitável, embora não totalmente harmoniosa».¹⁰

Apesar desta fundamentação psicológica, Malinowski não se encontra tão distante assim de Durkheim e, por extensão, de Radcliffe-Brown. Isto é tanto mais válido quando deixamos de lado o aspecto propriamente teórico e consideramos o aspecto, principalmente, metodológico. Como o mestre francês, ele definiu concretamente o estudo da antropologia como o estudo das instituições. Talvez se possa apontar como falha nele um certo exclusivismo ou isolacionismo no estudo da instituição, não procedendo uma análise de inter-relação das várias instituições entre si. Preocupou-se em demasia no considerar a totalidade institucional, dando-lhe uma certa autonomia.

Em suma, ainda no seu aspecto geral, se pode acrescentar que o funcionalismo de Malinowski traz em seu bojo uma

9. Bronislaw MALINOWSKI. Op. cit., p. 15.
10. Bronislaw MALINOWSKI. Op. cit., p. 32.

marca comum à escola americana, de longa tradição, qual seja aquela de dar lugar de relevo à cultura material. Veja-se, mais adiante, sua idéia com respeito à ferramenta, em particular, e à cultura, em geral, como prolongamento da anatomia humana.

Em conclusão ao presente item, relacionamos abaixo o que o próprio Malinowski considerou axiomas gerais do funcionalismo:

«A. A cultura é essencialmente uma aparelhagem instrumental pela qual o homem é colocado numa posição melhor para lidar com os problemas específicos concretos que se lhe deparam em seu ambiente, no curso da satisfação de suas necessidades.

B. É um sistema de objetos, atividades e atitudes, no qual parte existe como meio para um fim.

C. É uma integral na qual os vários elementos são interdependentes.

D. Essas atividades e objetos organizados em torno de tarefas importantes e vitais, em instituições tais como a família, o clã, a comunidade local, a tribo e as equipes organizadas de cooperação econômica, política, legal e atividade educacional.

E. Do ponto de vista dinâmico, ou seja, no tocante ao tipo de atividade, a cultura pode ser analisada numa série de aspectos tais como educação, controle social, economia, sistemas de conhecimento, crença e moralidade, e também modos de expressão criadora e artística».

2.2 O ESTUDO DAS INSTITUIÇÕES

Como já foi dito, Malinowski elegeu a instituição como unidade básica da sua análise funcionalista. Queremos crer que tal escolha se deveu, acima de tudo, a um procedimento metodológico, isto é, o autor necessitava criar um modelo concreto de análise que permitisse servir como guia no trabalho de campo. Imaginou, portanto, uma unidade básica, a instituição. Ele deve ter percebido claramente que seus antecessores perderam-se, no estudo concreto da cultura, por falta

11. Bronislaw MALINOWSKI. Op. cit., p. 140.

de objetividade e precisão na escolha das categorias de análise. É o que se pode depreender dos trechos abaixo:

«Se o funcionalismo fosse simplesmente a tendência para considerar como entrelaçadas as atitudes mágicas e econômicas, para compreender que elas fazem parte da estrutura social e que devemos correlacioná-las mais e mais, este seria na verdade um deslize teórico em direção ao totalitarismo científico de que ele tem sido frequentemente acusado. Não há dúvida também que em ciência tanto devemos isolar como fazer relações. O funcionalismo nos conduziria ao lodaçal de relacionar e contra-relacionar objetos se não pudéssemos apontar alguns isolados ou unidades que contêm os limites naturais de coordenação e correlação. Eu sugiro que tais isolados naturais existem e que deveriam tornar-se o alicerce de qualquer análise cultural profunda.

A unidade funcional que chamei de instituição difere de complexo de cultura ou complexo de traços, quando definido como composto de elementos que não se situam em qualquer relação necessária. Com efeito, a unidade funcional é concreta, ou seja, pode ser observada como um agrupamento social definido.»

Essa mesma preocupação teve, na sociologia, Durkheim ao definir o fato social como coisa. Aqui está a prova do que dissemos, antes, sobre a influência positivista sofrida por nosso autor. Se de um lado sua fundamentação teórica é nitidamente psicologista, o modelo de análise por ele apresentado é positivista ou sociológico.

Malinowski apresenta a instituição como composta analiticamente de estatuto, pessoal, normas, aparelhagem material, atividades e função. Na instituição ele vê uma relação necessária entre ela e o cumprimento de função. Acredita mesmo que uma instituição desprovida de função tende a desaparecer. Para descobrir os vários tipos de instituições ou para saber se dada realidade social é ou não instituição, basta verificar se ela possui todos os elementos mencionados acima — estatuto, pessoal, normas, aparelhagem material, atividades e função. Considerando estes elementos, percebe-se claramente o parentesco entre estatuto e norma. O autor não

12. Bronislaw MALINOWSKI. Op. cit., p. 147.

é incisivo na diferenciação de ambos. Mas, pelo que podemos perceber, o primeiro é algo ligado à tradição geral da coletividade, «o estatuto sempre corresponde a um desejo, a um conjunto de motivos, a um objetivo comum, consubstanciado na tradição ou concedido pela autoridade tradicional.» O estatuto seria pois um conjunto de normas extensivas a todos os grupos enquanto representa a ligação da instituição estudada às demais instituições. O estatuto seria, então, o liame que une as instituições entre si, no seio de determinada coletividade. Ao passo que as normas seriam as normas particulares da instituição considerada, uma espécie de operacionalização das regras gerais (estatuto) realizada pelo pessoal. É evidente que esse pessoal, ao mesmo tempo em que se sente premido a pôr em prática o estatuto, encontra necessidades específicas e concretas a satisfazer e, por isso, como parte dinâmica da instituição, tende a elaborar suas normas particulares. O pessoal, portanto, concretamente, não pode ir de encontro às outras instituições de sua cultura, porém tem uma função concreta a alcançar sob circunstâncias concretas de limitações ambientais. Assim, se considerarmos a família, ela deve obedecer ao estatuto familiar (casamento institucionalizado com todas as regras gerais); a família, de modo geral e impreciso, corresponde, de certo modo, ao estatuto: o que existe concretamente é marido e mulher com os filhos e outros parentes. Estes vivem concretamente sob normas concretas que possibilitam o cumprimento do estatuto e permitem o desempenho da função de fornecer cidadãos à comunidade. Para tanto possuem ferramentas, utensílios domésticos, objetos e bens de consumo, etc. Na prática, estas pessoas vivem em atividade, reproduzindo o seu ambiente, entrando em contato com outras famílias, lutando por conseguir seu objetivo: a reprodução e sobrevivência de novos cidadãos.

Como se vê, o conceito de função em Malinowski é a satisfação de necessidades, quer básicas, quer derivadas. Como ficou claro, o esquema teórico de explicação do funcionalismo é baseado no pressuposto de que a ação sócio-cultural é tética ou teleológica, isto é, voltada para fins, para objetivos ou metas. Ora, como observa o próprio autor, «este tipo de análise funcional está facilmente sujeito à acusação

13. Bronislaw MALINOWSKI. Op. cit., p. 151.

de tautologia e vulgaridade assim como à crítica de que representa um círculo lógico, pois, obviamente, se definimos função como satisfação de uma necessidade, é fácil suspeitar que a necessidade a ser satisfeita foi apresentada a fim de atender à necessidade de satisfazer uma função». Não se pode dizer que Malinowski tenha sido ingênuo, ele percebeu claramente os riscos que corre um pesquisador ao aplicar seu esquema funcionalista na pesquisa de campo.

Considere-se a lista de tipos institucionais universais apresentada por Malinowski e se verá que ela deixa uma série de dúvidas quanto à correção de sua apresentação. Segundo o autor para a composição de tal lista faz-se necessária a utilização do princípio de integração, o critério de classificação utilizado. Assim teríamos:

«Princípio de integração	Tipos de instituição
1. Reprodução	. A família, a organização da corte, o grupo doméstico extenso, o clã, o sistema de clãs aparentados etc.
2. Territorial	. O grupo de vizinhança, o município, aldeias, cidades, metrópoles, o distrito, a província, a tribo.
3. Fisiológico (distinções devidas a sexo, idade e estigmas ou sintomas corporais)	. Grupos sexuais totêmicos primitivos; grupos de idade, divisão de funções por sexo, etc.
4. Associações voluntárias	. Sociedades secretas primitivas, clubes, equipes recreativas, clubes de beneficência, etc.
5. Ocupacional ou profissional	. Sacerdotes, mágicos, xamãs, oficinas, corporações, escolas, igrejas, indústrias, lojas, etc.
6. Posição (rank) e status	. Estados e ordens de nobreza, clero, burgueses, camponeses, servos, estratificação por etnia, etc.

14. Bronislaw MALINOWSKI. Op. cit., p. 158.

7. Totalizador

A tribo como unidade cultural corresponde à nacionalidade em níveis mais altamente desenvolvidos. Minorias estrangeiras, o gueto, os ciganos. A unidade política».

Acreditamos não ser difícil perceber, neste esquema, o caráter arbitrário de que ele se reveste. Quando falamos em arbitrário queremos nos referir à interferência do pesquisador em classificar dada instituição como ligada a um ou a outro princípio de integração. Por exemplo, poderá a família ser vista como resultado do princípio de integração «reprodução», contudo, nada impede que se veja nela o princípio totalizador (quando extensa e ligada a funções políticas), ao princípio territorial (quando ligada a funções conexas ao espaço) etc. Isto quer dizer que a inter-relação das instituições é bem mais efetiva do que supunha Malinowski. Não queremos negar a utilidade prática do esquema do autor, contudo, é mister apontar-lhes as fragilidades.

Um mérito, no entanto, teve o funcionalismo, qual seja o de haver estimulado o aperfeiçoamento da teoria antropológica, sociológica e de outras ciências do comportamento. Esta escola serviu como estímulo ao desenvolvimento teórico. Merton, por exemplo, passou a falar de funções manifestas e funções latentes. Falou também do conceito de disfunção.»

Com esses conceitos, Merton quis chamar a atenção para o fato de existirem, ao lado das funções claras e patentes conhecidas pelos membros dos grupos, funções outras menos evidentes e até encobertas. Percebeu este autor que o funcionalismo com o conceito de função mostra tão-só o aspecto conservador ou a função de latência, na expressão de Talcott Parsons, daí falar ele de disfunção, ou seja, de perturbações decorrentes de inovações culturais no sistema.

O próprio estruturalismo de Lévi-Strauss, nesse sentido, representa a continuidade do funcionalismo, na medida em que procura melhorar e aperfeiçoar a análise antropológica, buscando o que ele denominou de estruturas mentais incons-

15. Bronislaw MALINOWSKI. Op. cit., p. 65/7.

16. Robert K. MERTON. Sociologia, Teoria e Estrutura, p. 118.

cientes. Linton, por sua vez, distingue a função dos conceitos de 'forma', 'significado' e 'uso'. Em suma, não há dúvida de que o funcionalismo teve uma 'função' heurística.

Convém observar que a crítica lançada ao funcionalismo de Malinowski por desprezar o caráter de totalidade na sua análise não é de todo justa. Esse desprezo pode transparecer na formulação teórica do autor, mas desaparece, em grande parte, quando ele passa para a sua aplicação na pesquisa de campo. Mercier percebeu isso muito bem, como se pode depreender do que escreveu:

«Para B. Malinowski, uma cultura deve ser encarada como uma totalidade coerente e todos os aspectos que apresenta: parentesco, economia, política, religião etc., não podem, de maneira alguma, ser interpretados separadamente. Apresentou exemplos, que se tornaram clássicos, sobre a maneira como, analisando um aspecto de uma cultura, se chega a evocá-la por inteiro...

Tem-se aí, sem empregar a palavra, a noção de 'fato social total'. Esse método levaria forçosamente ao desenvolvimento de pesquisas muito mais intensas que as realizadas até então. O objetivo a ser atingido era o conhecimento da totalidade cultural, portanto, tudo era significativo e nada podia ser desprezado. Sejam quais forem os ataques feitos às teses de B. Malinowski — cuja intolerância doutrinal as tornava mais vulneráveis — este benefício, pelo menos, ele terá feito. Mas fez muito mais».

3. O FUNCIONALISMO DE RADCLIFFE-BROWN

O espaço aqui reservado para tratar do funcionalismo de Radcliffe-Brown vai restringir-se bastante, pois há muitos pontos semelhantes entre ele e o funcionalismo de Malinowski. Aparentemente as diferenças entre eles seriam substanciais a julgar pelo tom polêmico entre os dois autores, contudo a maioria dessas diferenças é apenas aparente.

Em linhas gerais, se pode dizer que o funcionalismo de Radcliffe-Brown obedece mais a uma linha de explicação so-

17. Paul MERCIER. *História da Antropologia*, p. 99.

ciológica, ao passo que o de Malinowski, sem desprezar este aspecto, firma-se também em uma explicação psicológica (teoria das necessidades). Como foi visto, no entanto, a posição deste último é bastante eclética, enquanto a do outro é quase que exclusivamente sociológica.

Em ambos, todavia, há uma afirmação tácita da teoria do equilíbrio social. Os dois salientam o caráter totalizador e configuracionista da vida sócio-cultural. Neste particular, talvez Radcliffe-Brown tenha dado mais relevo que seu colega, centralizando seu estudo na estrutura social. Por isso alguns autores falam de um estruturalismo inglês — de Radcliffe-Brown — e do estruturalismo francês — de Lévi-Strauss. Mesmo admitindo que o autor em questão representa a influência da tradição francesa em sociologia na Inglaterra, acreditamos que a posição dele aproxima-se mais do funcionalismo inglês do que do estruturalismo de Lévi-Strauss. Afirmamos isso por entender que sua teoria é claramente funcionalista, e suas técnicas de pesquisa de campo são praticamente iguais àquelas empregadas por Malinowski.

Está fora de dúvida que os conceitos básicos da teoria de Radcliffe-Brown são «estrutura» e «função». Tem ele o cuidado de seguir os passos de Durkheim no tocante a explicar o fato social pelos fatos sociais. Segundo ele, a identificação do conceito «função» com a satisfação de necessidades biológicas dos indivíduos pode representar um subterfúgio que leva a uma explicação falaciosa. Na sua explicação dos termos «estrutura» e «função» ele apela para a analogia com o organismo vivo, mas salienta o perigo que isso representa para aqueles que venham a esquecer, por um momento sequer, que se trata tão-somente de uma analogia. Entre outras coisas, diz ele:

«Para maior elucidação do conceito ('função') é conveniente empregarmos a analogia entre vida social e vida orgânica. Como todas as analogias, isto deve ser feito com cautela. O organismo animal é uma aglomeração de células e fluidos intersticiais dispostos uns em relação com os outros não como um agregado, mas como um todo vivo integrado...

O sistema de relações pelo qual essas unidades se relacionam é a estrutura orgânica. Tal como os termos são empregados aqui, o organismo não é em si a estru-

tura; é um acúmulo de unidades (células e moléculas) dispostas numa estrutura, isto é, numa série de relações; o organismo tem uma estrutura...

A estrutura deve pois ser definida como uma série de relações entre entidades. (A estrutura de uma célula é, no mesmo sentido, uma série de relações entre moléculas complexas, e a estrutura de um átomo é uma série de relações entre elétrons e prótons). Na medida em que vive, o organismo mantém certa identidade de suas partes constituintes. Perde algumas de suas moléculas pela respiração ou excreção; obtém outras pela respiração e absorção alimentar. Durante certo tempo suas moléculas constituintes não permanecem as mesmas. Mas a disposição estrutural das unidades integrantes continua a mesma. O processo pelo qual se mantém esta continuidade estrutural do organismo chama-se vida. O processo vital consiste das atividades e interações das unidades constituintes do organismo: as células e os órgãos nos quais as células estão unidas.

O problema mais sério da abordagem funcionalista é, precisamente, o de implicar, quase sempre, numa explicação teleológica, isto é, numa explicação lógica e racional da ação como meio à objetivação de fins e metas. Não importa se a ação é ou não intencional, consciente ou inconsciente, mas ela seria sempre voltada para a obtenção de metas ou satisfação de necessidades. Malinowski adotou abertamente essa explicação teleológica. Ao contrário, Radcliffe-Brown reluta em aceitá-la, embora o observador sintá-la de forma subentendida. Parece-nos que não é mudando os tempos que o autor consegue eliminar tal caráter teleológico da abordagem funcionalista. Assim define ele o conceito de «função»:

«A 'função' de qualquer atividade periódica, tal como a punição de um crime, ou uma cerimônia fúnebre, é a parte que ela desempenha na vida social como um todo e, portanto, a contribuição que faz para a manutenção da continuidade estrutural.

O conceito de 'função' tal como é aqui definido implica, pois, a noção de uma estrutura constituída de uma série de relações entre entidades unidades, sendo man-

18. A. R. RADCLIFFE-BROWN. *Estrutura e Função na Sociedade Primitiva*, p. 221.

tida a continuidade da estrutura por um processo vital constituído das atividades integrantes...

Pela definição aqui dada, 'função' é a contribuição que determinada atividade proporciona à atividade total da qual é parte.

A orientação teórica deste autor está tão impregnada das idéias de E. Durkheim que ele não hesitou em dizer que fazia não tanto antropologia, mas sociologia comparada. Nele encontra-se também uma relação de conceitos e idéias comuns também ao mestre francês, por exemplo: conceito de patologia social ou um estado mórbido da sociedade, falava de «eunomia» (boa ordem, saúde social) e de «disnomia» (desordem, doença social), referiu-se também aos conceitos de morfologia social e fisiologia social etc.

Diríamos que a preocupação pelo aspecto social deste autor levou-o a desprezar consideravelmente os aspectos de cultura material, fazendo mais antropologia social do que antropologia cultural. De certo modo, ele relegou o conceito de cultura em benefício do de sociedade.

4. EM CONCLUSÃO

Hoje, à moda é condenar toda e qualquer explicação funcionalista por reconhecê-la pouco crítica e voltada para a defesa do *status quo*. O conceito de «função» anda um tanto desprestigiado. Hoje grande parte dos estudiosos mostra-se favorável a uma posição mais crítica e mais participativa, mais ativa. Talvez, é nossa impressão pessoal, estejam vivendo uma época de expurgo à tese, explícita ou implícita, por muito tempo defendida, de que os métodos utilizados pelas ciências exatas ou ciências naturais deveriam ser utilizados pelas ciências humanas. Em outras palavras, esta tese advogava a adequação perfeita dos métodos das ciências naturais às ciências humanas. Atualmente, esta tese já não é tão sólida ou, ao menos, não parece tão firme como a tantos cientistas do passado, principalmente, na tradição francesa muito ligada às raízes positivistas. De qualquer modo, parece que o funcionalismo é herdeiro direto desta tradição. Nisso reside a

19. A. R. RADCLIFFE-BROWN. *Op. cit.*, p. 223/4.
20. A. R. RADCLIFFE-BROWN. *Op. cit.*, p. 225.

explicação do repúdio aberto, por parte de alguns, e a vergonha velada, por parte de outros, com relação ao uso das categorias funcionalistas.

Curiosamente, tanto em antropologia como em sociologia, no Brasil, e em outros países, sente-se uma mudança na atitude dos estudiosos que enveredam, agora, em busca da tradição alemã, quer weberiana, quer marxista. Em outras palavras, pode-se perceber que as ciências humanas hoje caminham para a compreensão dos problemas sócio-culturais, para usar a expressão weberiana, e abandonam, não sem desalento, a ortodoxia positivista e «objetiva». Em face disso, sente-se uma exacerbação no posicionamento dos cientistas sociais e, em parte, até nos cientistas ligados às ciências naturais. Sintoma disso é o caráter predominantemente político que assumem os conclave e congressos científicos tanto de cientistas sociais como de entidades como a Sociedade Brasileira Para o Progresso da Ciência. É como se os cientistas achassem que já conhecem bastante a realidade cósmica — não apenas a realidade social — e passassem a advogar o poder de transformá-la com suas intervenções.

Não diríamos que os que pensam dessa forma estão errados. Achamos, tão-somente, que atravessamos um momento de intensa transformação social. A ciência — a universidade, as fundações, os institutos etc. — não escapa dessa realidade, mas dela é parte integrante. Motivo pelo qual também os meios científicos passaram a ter uma visão diversa da própria missão.

«Concebo a antropologia social como a ciência teórico-natural da sociedade humana, isto é, a investigação dos fenômenos sociais por métodos essencialmente semelhantes aos empregados nas ciências físicas e biológicas».²¹

De antemão, pode-se dizer que a abordagem de Lévi-Strauss, o estruturalismo, ainda não será uma reviravolta nas abordagens em antropologia. Diríamos que ela é, modernamente, a pedra de toque na adoção de abordagens mais críticas, mais subjetivas, porém ainda distantes de advogar uma postura ativa e participante do cientista social na vida da sociedade. De modo bastante grosseiro, diríamos que sua

21. A. R. RADCLIFFE-BROWN. Op. cit., p. 233.

abordagem traz o espírito de Weber e não o de Marx, traz uma atitude positivista e não utilitarista. Retornaremos ao problema, mais adiante.

Em suma, talvez tenha razão Radcliffe-Brown ao dizer que «não há lugar para 'escolas' nas ciências naturais», nem na antropologia social que ele considera como «um ramo dessas ciências».²²

Quando classificamos os vários autores em escolas, a intenção é facilitar a compreensão do que se fez até o presente no campo da antropologia cultural e, o que é mais importante, propiciar aos estudiosos dessa disciplina acadêmica uma forma sistemática da história das idéias e das orientações teóricas que tiveram curso na tradição acadêmica. De resto, no final das contas, todos têm razão quando vistos pelo ângulo considerado na elaboração de suas orientações teóricas. Não menos razoáveis são as atitudes técnicas ou profissionais adotadas pelos atuais cientistas sociais. Vivemos hoje, mais do que nunca, uma época de especialização. O mundo de hoje está a exigir não apenas o cientista acadêmico, mas também o concurso de cientistas práticos, técnicos. Daí a razão também de uma guinada significativa na atividade acadêmica: espera-se dos meios acadêmicos que trabalhem no sentido de operacionalizar os conhecimentos e as informações adquiridas até agora. Por isso, entendemos que o conflito que parece tomar corpo nos meios acadêmicos é, em grande parte, aparente. Não desapareceu a ciência acadêmica... surge, mais e mais, uma tecnologia social.

22. A. R. RADCLIFFE-BROWN. Op. cit., p. 233.

Capítulo IX
ESTRUTURALISMO

1. Considerações Gerais

2. O Conceito de «Estrutura» em Lévi-Strauss

3. Estrutura e Consciência

4. Culturas Frias e Culturas Quentes

5. Considerações Finais

«Com efeito, os modelos conscientes — que se chamam comumente 'normas' — incluem-se entre os mais pobres que existem, em razão de sua função, que é de perpetuar as crenças e usos, mais do que de expor-lhe as causas» (Lévi-Strauss).

«As confusões a respeito do estruturalismo prendem-se, em grande parte, à recepção interdisciplinar da obra de Lévi-Strauss» (Roberto Motta).

1. CONSIDERAÇÕES GERAIS

Sintomaticamente, quando escrevemos sobre esta escola em outro trabalho, em 1973¹, incluímo-la no mesmo capítulo onde tratamos do funcionalismo. O fato deveu-se, em parte, a circunstâncias particulares; mas é inegável, por outro lado, que julgamos, na oportunidade, o estruturalismo como uma espécie de refinamento do funcionalismo. Ao menos, é forçoso reconhecer que esta escola não se opõe ao funcionalismo. De certo modo, podemos afirmar que existem muito mais pontos de convergência entre elas do que de discordância.

De modo superficial, pode-se indicar alguns pontos em comum. Primeiro, ambas se constituem em modelos de abordagem que permitem explicar o aspecto sincrônico da cultura; em outras palavras, tanto o funcionalismo como o estruturalismo de Lévi-Strauss defendem a tese da possibilidade de explicação da cultura e da sociedade sem uma incursão necessária na história. Segundo, embora utilizando termos e explicações um tanto diferentes, ambos tomam como ponto fundamental o pressuposto de sociedade e cultura formar uma totalidade e nesta ou através desta se poder e se dever procurar a explicação das partes componentes; dito de forma diferente, ambas as escolas fazem uso de uma análise sistemática. Terceira, têm em comum a marca da tradição francesa, isto é, trazem em seu bojo algumas características comuns: um positivismo mais ou menos acentuado, uma explicação preponderantemente sociológica (Malinowski não desprezou este aspecto, mas incorporou também o aspecto psicológico

1. Luiz Gonzaga de MELLO e Aluísio S. ALVES JR. *Introdução à Antropologia Cultural*, p. 112/121.

e até biológico), certa propensão a estudar mais a cultura não material do que a material etc. Convém observar que o positivismo de Lévi-Strauss não foi tão exclusivo como poderia parecer, à primeira vista, pelo fato de sua explicação ter enveredado pelo inconsciente.

No entanto, tudo isso não quer dizer que não haja diferença entre uma escola e outra. Esperamos, neste capítulo, dar relevo a tais diferenças de modo a tornar compreensíveis as linhas básicas do estruturalismo e, se possível, evidenciar melhor ainda o funcionalismo já visto. Evidentemente, não podemos transformar o presente capítulo num ensaio substancial sobre o tema.

Nosso objetivo é puramente didático e nos alenta o fato de nossa abordagem ser de alguma forma útil a uma avaliação das várias tendências teóricas na antropologia.

2. O CONCEITO DE «ESTRUTURA» EM LÉVI-STRAUSS

Também Radcliffe-Brown fez uso do termo «estrutura». Aliás, este termo é portador de vários significados dentro e fora da antropologia cultural. Quando se fala de estrutura, pensa-se, normalmente, em algo sólido e fundamental, algo dotado de substância, pouco mutável e básico. A noção de estrutura está próxima da de arcabouço, armação ordenada, esqueleto de sustentação, forma de disposição sistemática de elementos etc.

Para Étienne Wolff não paira sobre o termo «estrutura», em biologia, qualquer dúvida sobre o seu sentido. Ela significa apenas «modo em que está construído um edifício» ou «maneira pela qual as partes de um todo estão dispostas entre si: a estrutura do corpo».* Esta noção corresponde àquela mais comum e banal. Qualquer que seja a noção de estrutura nas ciências humanas, ela tem muito desta noção acima apresentada. Talvez seja conveniente mostrar como o termo começou a ser utilizado na lingüística, pois foi através desta que ela assumiu maior importância na antropologia. Sabe-se que Lévi-Strauss bebeu nessa fonte, foi no estruturalismo de Ferdinand de Saussure que ele se inspirou. Por

2. Étienne Wolff. *Uso e Significado da Palavra «Estrutura» em Biologia*, p. 15.

outro lado, não se pode esquecer que o termo fora empregado antes por Radcliffe-Brown num sentido um tanto diverso. Para este autor, estrutura social correspondia à rede de relações sociais padronizadas de uma sociedade. Mais adiante se verá em que difere seu conceito de estrutura daquele utilizado por Lévi-Strauss. Por enquanto, vejamos o que diz Benveniste sobre o termo «estrutura» na lingüística:

«O princípio da 'estrutura' como objeto de estudo ficou estabelecido, pouco antes de 1930, por um pequeno grupo de lingüistas que se propuseram reagir contra a concepção exclusivamente histórica da língua, contra uma lingüística que dissociava a língua em elementos isolados e se ocupava com seguir suas transformações. Todos estão de acordo em considerar que este movimento tem sua origem nos cursos de Ferdinand de Saussure, ministrados em Genebra, tal como foram coletados por seus alunos e publicados com o título de *Cours de linguistique générale*...

Ao seu ver, a noção essencial é a de 'sistema'. A novidade de sua doutrina reside nessa idéia, rica em implicações que demorou muito para discernir e desenvolver, de que a língua é um sistema. O *Cours* de Saussure a apresenta como tal, em formulações que é necessário recordar: 'a língua é um sistema que apenas conhece sua ordem própria'; 'a língua é um sistema convencional de sinais'; 'a língua é um sistema cujas partes podem e devem ser consideradas em sua solidariedade sincrônicas'. E, sobretudo, Saussure afirma a propriedade do sistema sobre os elementos que o compõem: É uma grande ilusão considerar um termo simplesmente como a união de um certo som com um certo conceito. Defini-lo assim seria isolá-lo do sistema de que faz parte; seria crer que se pode começar pelos termos e construir o sistema somando-os; pelo contrário, deve-se partir do todo solidário para obter, por análise, os elementos que ele engloba. Esta última frase contém, em princípio, toda a essência da concepção 'estrutural'. Mas Saussure sempre se refere ao sistema».

3. Émile BENVENISTE. *Estrutura em Lingüística*. p. 24/5.

Esta longa citação permite esclarecer alguns aspectos fundamentais do posicionamento de Lévi-Strauss. Em primeiro lugar, agora se entende por que dissemos que o estruturalismo tem muito em comum com o funcionalismo — tanto um como outro procurou centrar sua visão no aspecto sistêmico, o que não significa estático. Em segundo lugar, a predileção de Lévi-Strauss e de seus discípulos pelo termo «estrutura», ao invés de ajudar, de certo modo dificultou o entendimento da visão estruturalista, isto porque o termo em questão evoca de maneira decisiva a idéia de estabilidade, de consistência, sem desprezar, é verdade, a noção de sistema. Como se verá, ao longo de nossa exposição, as linhas básicas do pensamento de Lévi-Strauss estão, direta ou indiretamente, contidas na noção exuberante de «sistema». A novidade básica da abordagem straussiana está no fato de ela procurar um refinamento da abordagem sistemática na antropologia cultural; tal refinamento consiste em, metodologicamente, ter Lévi-Strauss feito uso da epistemologia e da sociologia do conhecimento, chegando à conclusão de que o fundamental nas relações estruturais ou sistêmicas permanece de maneira latente. A não consideração desse ponto pode levar o pesquisador a afundar no lodaçal da tautologia enganosa das «funções manifestas». Para ele, «as estruturas apenas se mostram a uma observação feita de fora». Isto mostra que o autor estava ciente da dificuldade de se estudar com objetividade os aspectos sociais da própria sociedade. Ora, paradoxalmente, o laivo de subjetivismo que normalmente se percebe na abordagem estruturalista de Lévi-Strauss deve-se, em grande parte, ao fato de ele tentar fugir do subjetivismo. Isto é, ele propõe uma noção de estrutura que não se confunde com a realidade estudada, mas deve se basear nela. Para ele, a estrutura seria apenas uma matriz ou modelo de análise construído a partir da observação da realidade social. Nisso reside a principal diferença do seu conceito de estrutura comparado com o conceito usado por Radcliffe-Brown.

Será oportuno deixar que o próprio Lévi-Strauss apresente seu pensamento relativo ao conceito de estrutura ou estruturas. Diz ele:

«O princípio fundamental é que a noção de estrutura social não se refere à realidade empírica, mas aos

4. Claude LEVI-STRAUSS. *Os Limites do Conceito de Estrutura em Etnologia*, p. 38.

modelos construídos em conformidade com esta. Assim aparece a diferença entre duas noções, tão vizinhas que foram confundidas muitas vezes: a de **estrutura social** e a de **relações sociais**. As relações sociais são a matéria-prima empregada para a construção dos modelos que tornam manifesta a própria estrutura social...

Pensamos, com efeito, que, para merecer o nome de estrutura, os modelos devem, exclusivamente, satisfazer a quatro condições:

Em primeiro lugar, uma estrutura oferece um caráter de sistema. Ela consiste em elementos tais que uma modificação qualquer de um deles acarreta uma modificação de todos os outros.

Em segundo lugar, todo modelo pertence a um grupo de transformações, cada uma das quais corresponde a um modelo da mesma família, de modo que o conjunto dessas transformações constitui um grupo de modelos.

Em terceiro lugar, as propriedades indicadas acima permitem prever de que modo reagirá o modelo, em caso de modificação de um de seus elementos.

Enfim, o modelo deve ser construído de tal modo que seu funcionamento possa explicar todos os fatos observados.*

Como se pode depreender do exposto, nosso autor não identifica a cultura ou a sociedade com uma estrutura social única. Aliás, o próprio conceito de sistema permite realçar o caráter, até certo ponto indefinido e impreciso, sem fronteiras definidas, da realidade social ou cultural. O fato de o autor referir-se a estruturas (no plural) está de acordo com a noção de sistema que sempre comporta as noções de subsistemas. Todo sistema pode ser um subsistema de um sistema maior e mais complexo. Por outro lado, também é verdade, todo sistema pode compreender vários subsistemas menores e mais simples. Esta idéia de complementaridade e dependência-reciprocidade ou interdependência, como foi dito, já existia subentendida ou não no funcionalismo. O que ficou claro em Lévi-Strauss é que ele percebeu, por assim dizer, dois tipos de dinâmica na realidade social: uma previsível, por-

5. Claude LÉVI-STRAUSS. *Antropologia Estrutural*, p. 315/6.

que prevista no próprio sistema ou estrutura, outra imprevisível, isto é, imponderável por se dever a acasos e circunstâncias exógenas à estrutura. Enquanto entendemos, o terceiro requisito apresentado pelo autor, referente à previsão, mostra que o modelo estrutura só permite prever as transformações, digamos, regulares e jamais irregulares que podem até modificar a estrutura. Salvo melhor juízo, percebem-se três níveis diversos na realidade social: o seu funcionamento, as modificações estruturadas e as transformações ou modificações exógenas. Segundo o autor, mesmo neste último caso, visto que ele não faz restrições à capacidade de previsão do modelo estrutural, a estrutura, quando bem construída, permite prever o rumo das transformações. O que parece difícil, para não dizer impossível, é prever as transformações mesmas. Parece mais fácil inferir os efeitos dessas transformações quando tiverem lugar.

Com relação ao quarto critério apresentado pelo autor — talvez seja melhor o termo «característica» — parece-nos dispensável, pois é óbvio; afinal, se a estrutura é um modelo que procura reproduzir a realidade empírica, ela só merecerá tal nome quando «seu funcionamento puder explicar todos os fatos observados».

3. ESTRUTURA E CONSCIÊNCIA

Muito embora Lévi-Strauss tenha criticado duramente a Malinowski por seu «determinismo biológico» — teoria das necessidades — quer nos parecer que nosso autor também não escapa a um certo «determinismo psicológico». Ele dá a entender que as diferenças entre as culturas particulares são apenas superficiais, de pequena monta. As «estruturas mentais inconscientes» seriam universais e estariam por trás de todas as culturas. Seriam elas as responsáveis, em última análise, pelas formas particulares assumidas em cada cultura. Nesse aspecto, pode-se dizer que Lévi-Strauss aproxima-se bastante dos evolucionistas. Parece-nos que a idéia de estruturas mentais inconscientes de Lévi-Strauss aproxima-se muito do conceito de «unidade psíquica da humanidade» introduzido por Bastian (1826-1935) e adotado pelos evolucionistas.* A

6. Lucy MAIR. *Introdução à Antropologia Social*, p. 26.

respeito de modelos conscientes e inconscientes, nosso autor acredita que o máximo que se pode conseguir com as abordagens tradicionais da antropologia, principalmente o funcionalismo, é detectar os modelos conscientes, as normas e padrões de comportamento da sociedade. Ele propõe um método capaz de captar os modelos inconscientes responsáveis pelos modelos conscientes que não passam de efeitos deformados dos primeiros.

Veja-se o que ele próprio diz:

«Com efeito, os modelos conscientes — que se chamam comumente normas — incluem-se entre os mais pobres que existem, em razão de sua função, que é de perpetuar as crenças e usos, mais do que de expor-lhe as causas. Assim, a análise estrutural se choca com uma situação paradoxal, bem conhecida pelo lingüista: quanto mais nítida a estrutura aparente, mais difícil torna-se apreender a estrutura profunda, por causa dos modelos conscientes e deformados que se interpõem como obstáculos entre o observador e seu objeto...

Mas, quando ele dá toda atenção a estes modelos (conscientes, produtos da cultura indígena, o etnólogo está bem longe de esquecer que normas culturais não são, automaticamente, estruturas. São antes documentos para ajudar a descobri-las: ora documentos brutos, ora contribuições teóricas, comparáveis às trazidas pelo próprio etnólogo. Durkheim e Mauss compreenderam exatamente que as representações conscientes dos indígenas merecem sempre mais atenção que as teorias procedentes — como representações conscientes, igualmente — da sociedade do observador. Mesmo inadequadas, as primeiras oferecem uma melhor via de acesso às categorias (inconscientes) do pensamento indígena, na medida em que lhe estão estruturalmente ligadas. Sem subestimar a importância e o caráter inovador deste passo, deve-se no entanto reconhecer que Durkheim e Mauss não o levarão adiante, tão longe como 'desejariamos'.

O discernimento do autor entre o nível de consciência e o de inconsciência, entre os modelos conscientes do pesquisador e os modelos conscientes do grupo pesquisado, o apto-

7. Claude LEVI-STRAUSS. *Antropologia Estrutural*, p. 318.

xima de autores como Freud, Marx e Vilfredo Pareto. Quanto ao primeiro, é notório o realce dado ao inconsciente que todos acalentamos por toda a vida; quanto a Marx, lembraremos a teoria da ideologia, o papel da superestrutura. Já com relação a Pareto, que publicou o seu *Trattato di Sociologia Generale*, em 1915, apresentaremos um trecho que escrevemos em 1976, a respeito da sua teoria dos resíduos e das derivações:

«Seis são as classes de resíduos apresentadas: Classe I: instinto das combinações; classe II: persistência dos agregados; classe III: necessidade de manifestar com atos externos os sentimentos; classe IV: resíduos em relação com a sociedade; classe V: integridade do indivíduo e de suas dependências; classe VI: resíduos sexuais... Acreditamos que o texto do autor que passaremos a transcrever poderá pôr termo às nossas dificuldades quanto à interpretação do que sejam resíduos e derivações:

'Na discussão sobre as derivações, é capital o fato de que elas não correspondem precisamente aos resíduos nos quais têm origem, e de tal fato surgem as principais dificuldades para constituir-se a ciência social, porquanto apenas as derivações nos são conhecidas; e às vezes permanece incerto como se pode delas descobrir os resíduos dos quais descendem; o que não aconteceria se as derivações tivessem a índole das teorias lógico-experimentais... Para reparar um pouco este defeito, importa juntar um grande número de derivações pertencentes ao mesmo argumento, e procurar a parte constante, distinguindo-a da variável'.

Aliás, a propósito da classificação dos resíduos, Bousquet chega a afirmar que o próprio autor (Pareto) lhe confessara que esta classificação era por demais provisória e estava fadada a envelhecer com muita brevidade. É fácil compreender esta afirmação, afinal, identificar os resíduos já é uma tarefa difícil. O que sabemos sobre os resíduos é que eles são argumentos 'intuitivos' comuns a todos os homens de todos os lugares e de todos os tempos; talvez pudéssemos dizer que a palavra 'argumento' fosse imprecisa e devesse ser substituída, talvez, por

8. Vilfredo PARETO. *Trattato di sociologia generale*, vol. II, p. 553.

'princípios' ou ainda, mais precisamente, por 'estruturas mentais inconscientes', utilizando a expressão de Lévi-Strauss, mas no sentido geral de 'atividade inconsciente do espírito' em oposição ao 'pensamento consciente e socializado'».

O que se pode dizer, com certeza, é que a consideração do inconsciente no agir humano é geralmente aceita como dado importante. O que, na verdade, deixa os estudiosos um tanto receosos é a sua operacionalização. Como atingir o inconsciente? Eis a questão. Nisto reside o paradoxo: a objetividade do comportamento humano está em se considerar e levar em conta o inconsciente camuflado; isto contudo pode levar a um outro subjetivismo, o do pesquisador, que ao construir seus modelos de análise pode, simplesmente, fazer uso de seus modelos pré-fabricados pelo próprio inconsciente. Aí está o ponto mais vulnerável do estruturalismo straussiano.

Muitas críticas já foram alinhadas contra este procedimento arbitrário de Lévi-Strauss. O professor Reinhold, por exemplo, indaga:

«Se até hoje não se conhece o inconsciente, através da psicanálise, como é possível basear nele os fundamentos da cultura? É mister precaver-se contra o perigo de inventar em lugar de descobrir estruturas latentes. A ciência deve ser objetiva e Lévi-Strauss quer primar pela objetividade. Porém, se os fenômenos culturais são meras aparências, expressões indiretas de uma infra-estrutura mais fundamental, e se o homem pode falar só em sentido metafórico, a respeito dessa essência inconsciente, então o estruturalista não pode fazer mais do que isso: ele é também forçado a falar em metáforas conscientes sobre uma realidade inconsciente».

O professor Roberto Motta também tece sua crítica em magistral artigo sobre o livro de Lévi-Strauss, **As Estruturas Elementares do Parentesco**, dando-lhe um título muito sugestivo: **As Estruturas Inúteis: O Ponto de Partida da Obra de Lévi-Strauss**. Neste artigo, Roberto Motta começa por dizer que «as confusões a respeito do estruturalismo prendem-se,

9. Luiz Gonzaga de MELLO. Valor Heurístico das Teorias Sociológicas de Vilfredo Pareto, p. 205/6.
10. Reinhold Aloysio ULLMANN. Antropologia Cultural, p. 23/4.

em grande parte, à recepção interdisciplinar da obra de Lévi-Strauss». Refere-se, em seguida, ao estilo elegante do mestre francês, bem como à sua linguagem hermética eivada de filosofia que lhe confere uma aura de sacralidade, ao menos, para os antropólogos. Depois de analisar a explicação sobre o incesto apresentado por Lévi-Strauss, o professor Roberto mostra como este autor trata da troca e da reciprocidade na sua abordagem. Entre outras coisas, diz o professor Roberto:

«Antecipando alguns elementos críticos, poderíamos dizer que, se o estruturalismo representa a aplicação ao sexo do princípio do bem escasso, e só essa aplicação, sua originalidade estaria fortemente comprometida. Teríamos, na melhor das hipóteses, um Lewis Morgan da sincronia, em vez do autêntico da diacronia, mas ambos voltados para explicações econômicas, 'materialistas', das regras do comportamento sexual...

As conclusões do famoso **Essai sur le don** são bem conhecidas. Nesse estudo, hoje encarado como clássico, Mauss buscou explicar que a troca nas sociedades primitivas consiste menos em transações econômicas do que em presentes recíprocos, que esses presentes recíprocos têm mais importância nessas sociedades do que na nossa, e que essa forma primitiva de troca não é um fato de natureza meramente econômica, mas constitui o que Mauss, com muita propriedade, chama um fato social total...

Nosso autor crê que o princípio de reciprocidade — a estrutura fundamental da organização social dos homens — manifesta-se nu e cru entre os primitivos. Mas, em forma revestida e elaborada, pode ser pego em flagrante agindo também nas sociedades ocidentais».

O professor Roberto é de opinião, e concordamos com ele, que «constitui salto mortal passar disso para a postulação explícita de estruturas mentais a-históricas de reciprocidade, inatas no cérebro humano».

Uma coisa em que todos, como acreditamos, estão de acordo em relação às colocações de Lévi-Strauss é que elas são ecléticas, metafóricas e contestáveis. Por que não seria

11. Roberto MOTTA. As Estruturas Inúteis: O Ponto de Partida da Obra de Lévi-Strauss, p. 69, 71.

uma estrutura elementar básica do espírito humano, por exemplo, o conflito? Por que este seria apenas aparente? No momento em que se critica a tendenciosidade das estruturas concretas e conscientes dos povos estudados, por que os modelos construídos pelo pesquisador não são também?

4. CULTURAS FRIAS E CULTURAS QUENTES

Sabe-se que tratar de sociedades simples ou de pequena escala tem sido uma constante na antropologia. Também Lévi-Strauss não fugiu a essa norma. Mesmo porque ele próprio acha que é mais fácil detectar as estruturas mentais inconscientes básicas a partir de sociedades simples do que no seio das sociedades complexas. Movido pela necessidade de explicar esta preferência, nosso autor tratou em vários escritos sobre o problema de cultura e natureza, raça e cultura, etnologia e história etc. A impressão que se tem, numa visão de conjunto, é que Lévi-Strauss, ao se preocupar muito em descobrir as constantes do pensamento humano, findou por supervalorizá-lo. Sente-se isso, na medida em que ele identifica a cultura, ao menos na forma assumida em cada sociedade particular, como uma espécie de corrupção ou obscurecimento das estruturas elementares da mente humana. Em outras palavras, parece que nosso autor vê a cultura não como uma epifania da natureza, mas como uma tentativa (também inconsciente) de escamoteá-la ou de racionalizá-la principalmente por parte dos povos ou sociedades complexas. Assim, até certo ponto, pode-se dizer que nosso autor vê a história como um produto da natureza. No momento em que ele enaltece a harmonia e sabedoria das culturas dos povos simples — chamadas por ele de sociedades frias ou culturas frias — ele aproxima-se muito do bom selvagem de Rousseau. Até parece que Lévi-Strauss é partidário da teoria da involução ou decadência da humanidade — afinal, as sociedades «quentes» dotadas de histórias ou inseridas na roda viva da história — afastam-se cada vez mais da ordem «natural», «naturalmente boa»...

Eis alguma coisa sobre este ponto do próprio autor:

«Inseridas na história, essas sociedades (frias) parecem ter elaborado ou retido uma sabedoria particular,

que as incita desesperadamente a resistir a qualquer modificação em sua estrutura, que permitiria à história irromper em seu seio. As que tinham preservado melhor seus caracteres distintivos, ainda recentemente, aparecem-nos como sociedades inspiradas pela preocupação predominante de perseverar em seu ser...

Em resumo, estas sociedades que se poderiam chamar de frias, porque o seu meio interno está próximo do zero de temperatura histórica, distinguem-se, por seu efetivo restrito e por seu modo mecânico de funcionamento, das sociedades 'quentes', aparecidas em diversos pontos do mundo após a revolução neolítica, e onde diferenciações entre castas e classes são solicitadas sem tréguas, como fonte de porvir e energia».

Como se pode perceber, o estruturalismo de Lévi-Strauss é bem diverso do de Karl Marx. Este último apóia-se na história e chega a valorizá-la, enquanto Lévi-Strauss permanece, rousseauianamente, impregnado de saudosismo e supervalorizando a natureza. Lévi-Strauss cultua a dialética da destruição ou da descaracterização do homem. Marx, por seu turno, cultua a história como forma de construir e aperfeiçoar a condição humana. Embora o próprio Marx fosse, no fundo, um pessimista também, quando via no mar de conflitos e contradições humanas o poder econômico explorar os fracos, quando via na superestrutura uma arma em favor dos poderosos. Tanto um como outro via nas «normas sociais» uma forma de engodo ou de racionalização que visava à preservação do *status quo*; com uma diferença: o que agradava a Marx, desagradava a Lévi-Strauss.

Apesar da simplificação com que foi apresentado o problema, ele não é tão simples assim. Sabe-se que a diferença entre sociedades «frias» e sociedades «quentes» não pode se explicar pelas estruturas mentais inconscientes nem pela própria estrutura concreta que Lévi-Strauss visa atingir. Lidamos com fatos: padronização e desvio. Tanto nas sociedades frias como nas quentes há o comportamento desviante. Como diz o professor Souto: «o conceito de desvio normalmente é eminentemente relativo; cada norma social, qualquer que seja, é desviante em relação a outra que de algum modo a con-

tradiga, e reciprocamente». " Quer nos parecer que o problema entre sociedades frias e quentes está em que uma é simples e a outra, complexa, uma, tem um controle centralizado e a outra, um controle difuso. Quer dizer que, na aparência de harmonia das sociedades simples, há uma intolerância acentuada que proíbe o meio termo. Inversamente, numa sociedade complexa há, aparentemente, desarmonia e desordem, mas há lugar para mais tolerância e respeito à pessoa. Diríamos que o ingresso das sociedades frias na «caldeira da história» decorre do aumento mesmo do número de membros nas várias sociedades levando-as a adotar o modelo burocrático de que fala Max Weber. Não acreditamos nas explicações simples e deterministas. Preferimos, antes, uma explicação pluralista. O aumento do contingente populacional só se tornou possível com uma maxiutilização dos recursos naturais por meio de um aprimoramento tecnológico. Em suma, se necessário fosse optar por uma qualificação da história em termos de qualidade, diríamos que a história é um processo de aprimoramento humano. Mas o que realmente acreditamos é que a história deve ser vista como uma realidade «dialética», se se preferir, no sentido que ela é a um tempo produto e agente, agente e produto: ela deriva da potencialidade humana mas concorre decisivamente para o aumento das potencialidades humanas. A forma atual de uma cultura é apenas uma forma possível, não a única que poderia ter assumido.

Nessa perspectiva, tanto o estruturalismo de Lévi-Strauss como o de Marx parecem úteis ao estudo da cultura, da realidade histórica e humana. Seus métodos são válidos, mas as suas conclusões nem sempre o são, por se tornarem tendenciosos. O que se pode dizer é que as mudanças e as transformações não são a negação da estrutura, mas é a própria confirmação de que ela existe. Por outro lado, pode-se discutir se Lévi-Strauss conseguiu ou não detectar estruturas (modelos de análise) capazes de prever ou explicar as mudanças; mas não se pode negar que os modelos estruturais — as superestruturas — tenham a missão de apenas inibir as mudanças e transformações sócio-culturais. Diríamos que a subversão da natureza ou da estrutura é, muitas vezes, apa-

13. Cláudio SOUTO. Teoria Sociológica Geral, p. 86.

rente. Pois quando se procura mudar a cultura sempre se recorre a categorias do espírito, consciente ou inconscientemente. Muito sugestiva a estorinha relatada por Sahlins:

«Um pouco antes dos eventos de maio de 1968, tive oportunidade de assistir a um debate informal entre um membro americano do Tribunal Rudder — que, passando por Paris de volta de Compenhague, tinha ouvido falar da moda estruturalista dos seus colegas franceses — e um antropólogo parisiense. Depois de longo questionamento e discussão, o americano sintetizou seus pontos de vista desta forma: 'Tenho um amigo, disse ele, que está fazendo um estudo sociológico das estátuas eqüestres no Central Park. É uma espécie de estruturalismo. Ele encontra uma relação direta entre o status cultural do cavaleiro e o número de pernas que o cavalo tem levantadas. Uma pema suspensa tem uma conotação política e histórica diferente de um cavalo empinando-se nas pernas traseiras ou de outro em galope voador. É claro que o tamanho da estátua também faz diferença. O problema é que, concluiu ele, as pessoas já não correm mais a cavalo. As coisas que são obsoletas numa sociedade, sem dúvida, essas você pode estruturar. Mas os problemas políticos e econômicos não estão decididos e a decisão dependerá de forças e de recursos reais'.

O antropólogo parisiense pensou sobre o assunto um momento. 'É verdade, disse finalmente, as pessoas já não correm mais a cavalo. Mas elas ainda constroem estátuas'».

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nossa posição frente às várias orientações teóricas da antropologia tem sido a mesma, desde muito tempo. Acreditamos que, não obstante os rótulos utilizados, os vários modelos de análise têm muito mais em comum do que divergências. As várias abordagens apresentam um caráter complementar. Todas oscilam entre o universal e o particular, entre cultura como fenômeno universal e culturas particula-

14. Marshall SAHLINS. Cultura e Razão Prática, p. 31.

res, entre natureza e cultura, entre natureza e história, entre estrutura e mudança, entre o padrão das ciências exatas e o das ciências humanas, entre o mundo natural e o mundo construído pelo homem. No final das contas, na maioria das vezes, as várias abordagens procuram atingir o mesmo objetivo percorrendo caminhos diversos. Alguém poderia objetar que tal posicionamento torna-se muito cômodo, porém muito ambíguo. De qualquer forma, é possível perceber que as diferenças metodológicas variam de acordo com o aspecto do objeto concreto de estudo. O que vale para a realidade social — a visão do fato social total — vale também para a avaliação das várias abordagens. O estruturalismo é um tanto generalizante e, por vezes, um pouco impreciso, exatamente, por se propor uma compreensão ampla da realidade cultural. Exigir mais dele é pedir mais do que ele pode dar. Ao contrário, a escola americana pode descer às particularidades da cultura, porque a ela interessa explicar a sociedade ou a cultura particular e simples. E assim por diante.

Com relação ao estruturalismo de Lévi-Strauss, reiteramos o que já dissemos, é louvável e proveitoso o realce que ele dá à visão globalizante do fenômeno cultural, salientando o caráter «gestáltico», total. Muito importante também o ter mostrado que o significado das partes depende dessa totalidade, ou seja, não são as partes que explicam o todo, mas este que as pode explicar.

A analogia do jogo para explicar esse mecanismo cultural também se apresenta muito estimulante. Não menos estimulante é o sistema de trocas na sociedade, trocas de bens materiais, de mulheres e de palavras. Não admira a tomada de empréstimo à lingüística do modelo estruturalista, afinal o idioma ou a língua é também um produto cultural; como o é também a atividade econômica. Não resta dúvida que o sistema de troca é universal, como é também a reciprocidade. Ocorre que, como diz o povo, nada de novo existe sob o sol. Esta idéia já está implícita no funcionalismo e em toda tradição do pensamento sociológico francês. Isso não desmerece as colocações estruturalistas.

Por outro lado, um ponto há que se destacar. Torna-se perigoso a mistura de modelos de abordagem antropológica. Tal mistura resultará, com certeza, num verdadeiro pandemônio teórico. O pesquisador há de ter a sensibilidade de não

misturar as várias abordagens. O valor de cada abordagem está no seu conjunto. O que vale dizer, o funcionalismo, o estruturalismo, a escola americana e o evolucionismo são bons quando considerados como um sistema de análise. Contudo, todos passam a desejar, no momento em que se tentam tomar categorias de cada um numa mesma análise ou pesquisa. Nada impede, contudo, que o pesquisador numa mesma pesquisa faça várias abordagens diferentes de um mesmo problema. Aliás, tal procedimento é até aconselhável. Em suma, embora a ciência não se confunda com o senso comum, ninguém faz ciência com proveito sem uma boa dose de bom senso.