

Conhecimento e Alteridade: história, estrutura, função, cultura e significado em três perspectivas antropológicas

*Michelle Gonçalves Rodrigues*¹

Introdução

Neste trabalho proponho deter-me um pouco mais no estruturalismo de Claude Lévi-Strauss, por ser este o maior expoente da escola estruturalista. Devido a complexidade de seu método, sua abrangência e repercussão no universo antropológico e, a sua vasta obra, pode-se seguramente afirmar que, Lévi-Strauss, e em consequência sua escola, são um dos marcos de maior importância dentro da antropologia do século XX.

Parto de tal autor para delinear os pensamentos de Marshal Sahlins e E.E. Evans Pritchard dentro de uma lógica estruturalista. Meu objetivo é delinear as teorias do conhecimento de cada autor em conformidade com suas noções de alteridade. Compreendo as armadilhas que essa empreitada pode proporcionar, porém o risco se torna cada vez mais instigante.

Poderíamos por um lado aproximar Sahlins do pensamento levistraussiano, mas por outro também o poderíamos distância-lo. Seu percurso pelo neoevolucionismo e pelo marxismo o coloca dentro de uma arena de crença utilitária. Entretanto sua aproximação com o pensamento francês da *Rive Gauche* o coloca em sintonia com idéias mais estruturalistas e culturalistas, inclusive as idéias pós-estruturalistas tão discutidas em nossa época. Tal assertiva pode ser comprovada em suas obras *O que é iluminismo antropológico* e *O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica*: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção".

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora. michellezarodrigues@gmail.com.
CSOnline – Revista Eletrônica de Ciências Sociais
Ano 2, Volume 5, Dezembro 2008

Ao passo que o antropólogo Evans-Pritchard não permite, *a priori*, nenhuma comparação com a escola estruturalista francesa, por ser um pesquisador britânico, e devido a isso, um funcionalista clássico. Entretanto permito-me a referida comparação no modo como Evans-Pritchard descreve a magia e o oráculo azande. Acredito em uma grande semelhança na maneira como nos é apresentada a funcionalidade da crença na magia e no oráculo, e a “funcionalidade” dos mitos que Lévi-Strauss põe em evidência, chamando-os de “*a eficácia simbólica*”.

Neste percurso tentarei não ser apanhada pelas armadilhas que tais comparações podem ocasionar, se é possível não cair, já de antemão, nesses engenhos que o pensamento nos encerra.

O estruturalismo de Claude Lévi-Strauss

Lévi-Strauss demonstra como princípio fundamental à noção de estrutura social, o fato de não referir-se esta à realidade empírica, mas aos modelos constituídos em conformidade com esta. Destarte, estabelece uma distinção entre relações sociais e estrutura social, afirmando que “... As *relações sociais* são a matéria-prima empregada para a construção dos modelos que tornam manifesta a própria *estrutura social*. Em nenhum caso esta poderia, pois, ser reduzida ao conjunto das relações sociais, observáveis numa sociedade dada”².

“Em que consistem as estruturas mentais para as quais apelamos e cuja universalidade acreditamos poder estabelecer? São, parece, em número de três: a exigência da Regra como Regra; a noção de reciprocidade considerada como a forma mais imediata em que possa ser integrada a oposição entre o eu e o outro; enfim, o caráter sintético do Dom, i.é., o fato de que a transferência consentida de um valor de um indivíduo para outro os transforma em parceiros, e acrescenta uma qualidade nova ao valor transferido.”³

Conclui-se então, que Lévi-Strauss faz corresponder a *estrutura social*, um modelo teórico e de inspiração matemática – oriundo das obrigações referentes às relações sociais, devendo apresentar, satisfazer e em si encerrar, à quatro condições básicas – oferecer um caráter de sistema e, ser constituída em elementos, tais que uma modificação qualquer de um deles acarreta uma modificação de todos os outros; pertencer a um grupo de transformações, cada uma das quais corresponde a um modelo da mesma família, de modo que o conjunto destas transformações constitui um grupo de modelos; as propriedades indicadas acima permitem prever de que modo reagirá o modelo, em caso de modificação de um de seus elementos e; o modelo deve ser constituído de tal modo que seu funcionamento possa explicar todos os fatos observados.

Dessa maneira, Lévi-Strauss se fundamenta em um racionalismo externo, não importando o homem individual, mas o universalismo estrutural que está no subjacente de toda cultura. As leis

² Lévi-Strauss, 2003, p.316.

³ Lévi-Strauss, 1982b, p.123.

que regem o universalismo estrutural são os estudos das relações que compõem o simbólico. A partir daí, eleva seu estudo sob os paradigmas da língua ou lingüística e o parentesco. Visando a relação entre os antropólogos e os lingüistas, como o “espírito humano” e, o mundo simbólico sendo o entendimento da operação desse “espírito humano”.

Nesse quadro a lingüística se apresenta como a primeira ciência social a formular “relações necessárias”. Ela pode se intitular como ciência pois, formulou um método positivo para conhecer a natureza dos fatos que analisa.

O mestre em fonologia N. Trubetzkoy formulou seu método, reduzindo-o a quatro procedimentos. Primeiramente devemos observar que vamos passar dos fenômenos lingüísticos consciêntes para o estudo da sua infraestrutura inconsciênte. No segundo passo, não devemos tratar os termos como entidades independentes mas, sim analisar as relações existentes entre os termos. Agora, Trubetzkoy, introduz a noção de sistema: “A fonologia atual não se limita a declarar que os fonemas são sempre membros de um sistema, ela mostra sistemas fonológicos concretos e torna patente sua estrutura.”⁴ Por fim, procura descobrir leis gerais, através da indução ou mesmo da dedução lógica, para obter um caráter absoluto.

A linguagem é descrita, assim, como um fenômeno social que se situa no nível do inconsciente mas, que ao mesmo tempo, se desenvolve como uma elaboração coletiva, além de apresentar ainda longas séries estatísticas. Conseguimos realizar infinitos sons com o aparelho vocal enquanto crianças, mas a medida que somos inseridos em uma determinada cultura passamos a emitir os finitos sons que a linguagem desta possibilita. Assim funcionam nossas estruturas de pensamento. Para que possamos nos comunicar temos que dar significação a nossa linguagem, ao nosso pensamento.

O autor busca “... elaborar uma espécie de código universal, capaz de exprimir as propriedades comuns às estruturas específicas provenientes de cada aspecto. O emprego deste código deverá ser legítimo para cada sistema tomado isoladamente e para todos, quando se tratar de comprá-los.”⁵ Lévi-Strauss considera assim as regras de casamento e os sistemas de parentesco como uma espécie de linguagem, “... um conjunto de operações destinadas a assegurar, entre os indivíduos e os grupos, um certo tipo de comunicação.”⁶ Comunicação esta que – ele se indaga – podem ou não ser ligadas a estruturas inconscientes similares, observadas numa mesma sociedade. O trabalho que Lévi-Strauss vai desenvolver tenta correlacionar e provar a existência dessa relação.

Lévi-Strauss compreende ser o homem, ao mesmo tempo, um ser biológico e um indivíduo social, respondendo a estímulos físico-biológicos e psicossociais que despertam reações de mesmo caráter em uma constante e verdadeira integração desses estímulos. Pois “... a cultura não pode ser

4 Lévi-Strauss, 2003, p.48.

5 Iddem, p.79.

considerada nem simplesmente justaposta, nem simplesmente superposta à vida. Em certo sentido substitui-se à vida, e em outro sentido utiliza-a e a transforma para realizar uma síntese de nova ordem.”⁷

Entretanto, o autor, preocupa-se com o momento onde aparece a distinção entre o biológico e o social, demonstrando a dificuldade de análise do princípio da atitude que pode ser tanto biológico ou social. Por sua vez os mecanismos utilizados pelas atitudes originárias da cultura podem refletir-se em comportamentos de origem biológica, integrando-os a si regularmente.

Contudo, é no estágio “microsociológico” que se espera descobrir as leis de estrutura mais gerais. Nesse ponto surge um outro dificultador: para que uma análise seja verdadeiramente científica ela deve ser real, simplificadora e explicativa. Logo, o tratamento que damos aos termos não pode ser apenas analítico na aparência, porque assim o resultado obtido mostra-se mais abstrato do que o princípio. Vemos assim que esse sistema é muito mais complicado e difícil de se interpretar que os dados da experiência.

A ausência de regra no meio coletivo poderia ser o instrumento capaz de proporcionar a distinção de um processo natural e de um processo cultural. Havendo um círculo vicioso ao se procurar na natureza a origem das regras que formam a cultura, regras essas instauradas pela linguagem, que seria um atributo relativo e particular, enquanto o universal provém do biológico. Aqui tem-se os estudos sobre o parentesco feitos até então, essa instituição social foi primeiramente o ramos de pesquisa para os estruturais-funcionalistas que a viam como uma instituição biológica. Lévi-Strauss afirma que o parentesco é uma instituição cultural ao focar a relação entre marido e mulher, nessa concepção o casamento é instaurado entre os diferentes. Casar-se com o irmão ou a irmã significa se unir ao seu semelhante. O parentesco é assim um sistema de relações e não um modo de organização social. As relações de aliança quebram a hegemonia biológica do parentesco.

Assim, um conjunto de relações compõem o estruturalismo através do produto social e da soma dos atos oriundos das variações individuais, através da sincrônia e da diacrônia e do significante – consciência - e do significado - inconsciência.

Para Trubetzkoy a função era evidente, o que permanecia desconhecido era o sistema. Já para o Lévi-Strauss os sistemas eram conhecidos a partir de seus termos, contudo, o que eles ignoravam, era para qual uso esses sistemas se destinavam. Em suma “Elas demonstram o que é evidente, e negligenciam o que permanece desconhecido.”⁸ Tornava-se necessário portanto, reconhecer os problemas especiais e o caráter ambíguo das relações que unem os métodos sociológicos aos lingüísticos.

6 Idem. pág.77.

7 Lévi-Strauss, 1982a, p.42.

8 Lévi-Strauss, 2003, p.52.

Assim, ambos se destinam a organizar unidades constitutivas em sistemas e, em colaborações recíprocas, formariam um arcabouço de saberes em que o racionalismo antropológico buscaria a “abstração” da lingüística e esta, por sua vez, o pensamento concreto daquele. Isso propiciaria à antropologia o reconhecimento da estrutura cultural e, à lingüística, o entendimento da forma ordenada e criadora das diferentes línguas.

Em seus estudos sobre a estrutura do parentesco em diferentes sociedades, Lévi-Strauss observou a existência de uma essência estruturante sustentadora do sistema, que se mostra permanente em face de sua formação diversificada. Essa formação diversificada daria-se pela diversidade e individualidade da cultura, enquanto a universalidade, representada pela essência estruturante, seria o sistema de parentesco.

Mas, o autor almejava elucidar como a cultura se formava. Desejava entender como a *estrutura cultural* se orientava. Assim deu-se a passagem para o estudo dos mitos. Os mitos constituem uma tentativa de explicação de fenômenos dificilmente compreensíveis. Em cada sociedade os mitos exprimem os sentimentos fundamentais. A mitologia era tida como um reflexo da *estrutura social* e das relações sociais. “... esse mitos, aparentemente arbitrários, se reproduzem com os mesmos caracteres e segundo os mesmos detalhes, nas diversas regiões do mundo.”⁹

Enxergando nos mitos, um elo entre o natural/biológico e o social/cultural, argumentando que os mitos são construções sociais sob o paradigma biológico do parentesco, mas representado e contado sob diferentes contextos. O autor acredita ser os mitos uma forma de compreensão das paixões e vontades humanas entendidas como a união do universal com o social, ordenando o caos não aceito pela sociedade em prol da eficácia simbólica.

Lévi-Strauss nos mostra que só podemos tentar resolver o problema – “... como compreender que, de um canto a outro da terra, os mitos se pareçam tanto?(...) se o conteúdo do mito é inteiramente contingente”¹⁰?, – tomando consciência, da natureza dos mitos. Como para os lingüístas a contradição só foi resolvida quando eles perceberam que o importante não eram os sons mas, sim “à maneira pela qual os sons se encontram combinados entre si.”¹¹

Com efeito, a lingüística será um instrumento de apoio para o estudo dos mitos a partir da comunicação de seus variados níveis que compõem os “jogos de comunicação” - “(...)o mito faz parte integrante da língua; é pela palavra que ele se nos dá a conhecer, ele provém do discurso.”¹², dos signo – apontados nas relações de maneira limitada - e seus significantes – apontados de ilimitadas maneiras, de acordo com o contexto social.

9 Idem, p.239.

10 Idem. p.239.

11 Idem. p.240.

12 Idem. p.240.

O mito está simultaneamente, na linguagem e além dela. “Esta dupla estrutura, ao mesmo tempo *histórica e não histórica*, explica que o mito pode pertencer, simultaneamente, ao domínio da *palavra* (e ser analisado como tal) e ao domínio da *língua* (na qual ele é formulado), e ainda oferecer, num terceiro nível, o mesmo caráter de objeto absoluto.”¹³ Assim o mito combina língua e palavra em uma noção de tempo, formando uma estrutura permanente. “A substância do mito não se encontra nem no estilo, nem no modo de narração, nem na sintaxe, mas na *história* que é relatada.”¹⁴

Percebemos que Lévi-Strauss desejava adentrar a cultura em diferentes perspectivas para encontrar a essência formadora, ordenando o sistema e propiciando seu equilíbrio. Para nos esclarecer sobre sua estrutura, Lévi-Strauss coloca cada mito sob uma análise independente; que cada grande unidade constitutiva tem a natureza de uma relação, onde “as verdadeiras unidades constitutivas do mito não são as relações isoladas, mas *feixes de relações*, e que é somente sob a forma de combinações de tais feixes que as unidades constitutivas adquirem uma função significativa.”¹⁵

A primeira variante do pensamento seria a estética da realidade objetiva, ocasionando o prazer estético oriundo da assimilação do todo antes das partes, criando uma “(...) ilusão, que gratifica a inteligência e a sensibilidade (...)”¹⁶. Daí a importância da música na obra de Lévi-Strauss, que entende essa a partir de uma relação abstrata e metafórica, enquanto a ciência provoca uma relação de metonímia. O mito deve ser lido como uma partitura musical. De cima para baixo (tem-se a harmonia) e da esquerda para a direita (tem-se a melodia) é uma leitura fundamental; da frente para trás é para quando se comparam as versões. Nos revela ainda que os espelhos são o que aumentam, e não as dimensões.

Revelando e escondendo os fatos como a ordem da estrutura e a ordem do fato, visto que a consciência – entendida como ciência – esconde a estrutura, ao passo que a inconsciência – entendida como arte – a deixa aparente.

Neste contexto a *lógica do sensível* opera derivada das experiências das diferentes sociedades, formando seus respectivos estoques de conhecimento. Mostrando mais uma vez que o que se mostra familiar a uma dada sociedade provém de seu, provável, conhecimento análogo acerca de algo. “As plantas cujas folhas ou hastes têm um sabor amargo são correntemente empregadas nas Filipinas contra as dores de estômago. Toda planta introduzida que tiver a mesma característica será rapidamente experimentada. Por fazer constantemente experiências com plantas é que a maior parte das populações filipinas aprende rapidamente a conhecer, em função das

13 Idem. p.241.

14 Idem. p.242.

15 Idem. p.243/244.

16 Levi-Strauss, 2007, p.39.

categorias de sua própria cultura, os usos possíveis das plantas importadas – (Fox 1953,212-213).”¹⁷

As experiências, experimentadas durante os anos, são as responsáveis pelos diferentes pensamentos e pelas diferentes formas ou manifestações culturais. “Entre pensamento primitivo e pensamento civilizado há sem dúvida diferenças, mas estas devem-se unicamente ao fato do pensamento ser sempre ‘situacional’”¹⁸.

Para Lévi-Strauss o pensamento do selvagem não é um estágio anterior ao pensamento científico. Ele quer mostrar que a lógica que opera no pensamento do selvagem existe também na atualidade, no nosso mundo. *A lógica do sensível* nos apresenta um pensamento que possui lógica mas que não abriu mão do sentimento e da abstração, como no pensamento científico. Os dois tipos de pensamento seriam o pensamento científico e o pensamento mítico, esse último formado pela união entre a *lógica do sensível* com a *lógica do concreto*. Ambos os pensamentos agem pela lógica do inconsciente e o objetivo do pensamento é estabelecer uma ordem. Os pensamentos precisam categorizar-se.

O nosso pensamento científico usa o método reduzido para entender o todo, perdendo assim a parte. A arte permite a apreensão do todo, pois nela o todo se expressa antes das partes. O pensamento mítico se encontra na nossa sociedade nas artes, nos mitos e nos jogos. Para entender o sensível (essa sensibilidade estética) temos que levar em conta o que deriva do conceito e também da estrutura.

Razão e emoção: o mito como o ordenador da ordem

Em sua obra “*A eficácia Simbólica*” Lévi-Strauss caracteriza os mitos como a via privilegiada de acesso à mente humana. Aos ritos era relegada a execução dos gestos e a manipulação dos objetos, a própria exegese do ritual passando a fazer parte da mitologia. Mitos e ritos marcariam uma antinomia inerente à condição humana entre duas sujeições do ser: a do viver e a do pensar. Ritos faziam parte da primeira; mitos, da segunda. O mito, então, seria o pensar pleno, superior ao rito que se relacionava com a prática. O sucesso do rito baseia-se no fato de tornar pensável uma situação antes emocional.

O autor compara o xamã ao psicanalista (busca a legitimação de seu discurso na psicanálise e em uma possível afirmação de Freud que diz que as perturbações psíquicas teriam uma “concepção fisiológica, até mesmo bioquímica”¹⁹, visando assim construir uma ligação concreta entre corpo e atividades psicológicas), demonstrando continuidades entre as curas obtidas por

¹⁷ Idem. p.29.

¹⁸ Lévi-Strauss, 1982b, p.130.

¹⁹ Lévi-Strauss, 2003, p. 232.

ambos. O curandeiro é eficaz em seu trabalho, na medida em que, como o psicanalista, manipula a estrutura simbólica do paciente, provocando um rearranjo afetivo do mesmo, tornando pensável o que antes era apenas sentido. A cura ocorre por manipulação do inconsciente. Para Lévi-Strauss, nesta parte do psiquismo está a base de toda estrutura mental, de toda função simbólica humana, que responde, em todas as pessoas, a uma gama limitada e comum de leis universais. O subconsciente, fonte da história individual, só adquiriria significado para nós e para os outros quando organizado pelo inconsciente, que teria suas raízes embasadas na estrutura social.

É no rito que os padrões simbólicos são executados e publicamente manifestados. Um ritual, através de seus símbolos, tem o poder, por expressá-la, de modificar a experiência. As palavras (signos/símbolos) formuladas limitam o pensamento (significado/experiência) trazendo-o a realidade social compreendida pelo ator. Os signos tomam o lugar das coisas significadas. Desse fato, “*a eficácia simbólica*” dá-se na manipulação de uma situação social. Por fim, os símbolos revelam a cosmologia assim como partes da sociedade estudada, e sua eficiência está diretamente ligada à confiança depositadas neles.

Destarte, “*a eficácia simbólica*” da cura consiste num momento singular onde a ordem mística é invocada, trabalhada e os caminhos são abertos para a atuação dos espíritos protetores, submetidos à vontade do xamã, que opera a realidade, construindo níveis de significação compreendidos pela doente. A esfera fisiológica se prolonga até à esfera cultural, num integrar de dualidades. O processo simbólico mobiliza o universo mitológico através da comunicação, da linguagem, onde significante e significado trazem o doente à dimensão socialmente compartilhada. A conexão entre rede simbólica e realidade vivida só é possível quando o manipulador dos poderes mágicos é legitimado socialmente, quando sua base de sustentação é a crença compartilhada pelo social. As ações ritualísticas, as fórmulas mágicas tradicionalmente empregadas, seriam os sinais da sociedade se fazendo presente na magia.

A ordem social, a ordem cosmológica, a ordem biológica e a ordem da existência são recuperadas através da estrutura cultural. A mitologia da ordem cultural resgata a realidade mítica do indivíduo através dos recursos que dispõe para trazer-lhe de volta a sociedade e a sua rede simbólica.

Marshal Sahlins: um antropólogo em seu encontro

Nas primeiras duas décadas de sua vida acadêmica, Marshall Sahlins pertenceu à escola neo-evolucionista. Esta tinha como base concepções históricas evolucionistas extremamente influenciadas pelas idéias marxistas. Estudos sobre adaptações evolucionárias específicas podiam ser sintetizados em narrativas mais abrangentes de evolução geral, que demonstravam o próprio progresso.

Nessa época desenvolve *Stone Age Economics*, obra na qual afirma que toda sociedade devia ser colocada ao longo de um *continuum* de desenvolvimento de comunidades igualitárias baseadas em parentesco a estados baseados em hierarquias. Mais do que conciliar economias africanas com a teoria marxista, procurou resgatar a antropologia econômica dos perigos do formalismo, onde o maximizador individualista era o autor universal. Na visão de Sahlins, o grupo doméstico, tomado como uma unidade, não era um ator maximizante, mas um modo de satisfazer necessidades.

A *Economia da Idade da Pedra* constituía-se em dois tipos de sociedade e conseqüentemente em dois tipos de economia. Sociedades tribais produziam “bens” através do trabalho doméstico, que também era a unidade de consumo. A exploração do trabalho era pequena porque a produção satisfazia necessidades locais sem a visão etnocêntrica de lucro. Enquanto as sociedades avançadas estavam cada vez mais diferenciadas e produtivas, em busca da eficiência lucrativa.

Nas sociedades tribais, a unidade doméstica recebe o peso da produção, junto com a aplicação e a organização da capacidade de trabalho, além de determinar o objetivo econômico. Suas próprias relações internas, tal como ocorre entre esposo e esposa, ente pais e filhos, são as relações principais da produção na sociedade.

Dessa forma, a crítica de Sahlins referia-se ao fato da inapropriação do termo clássico utilizado para diagnosticar as sociedades tribais como sociedades econômicas de cunho materialista e lucrativo. Os atores não eram negociantes de mercadorias e as instituições não possuíam uma esfera econômica. A economia era familiar e estava embutida na vida doméstica regulada pelo parentesco e pela reciprocidade. Os produtos produzidos eram distribuídos dentro do seio familiar e as trocas ocorriam nas imediações da vizinhança e dos laços parentais. A barganha constituía uma pequena parte dos produtos. Objetos de valor cerimonial eram trocados em períodos ocasionais por parceiros estabelecidos em uma relação social contínua. Nas localidades chefiadas, o chefe recebia determinados produtos como tributo, mas os redistribuía em banquetes coletivos. Cada forma de troca expressava relações recíprocas no bojo social e entre diferentes grupos sociais – círculo (*continuum*) de reciprocidade.

O contraste fundamental entre os dois tipos de sociedade, argumenta o autor, está na orientação simbólica que as acompanha. O utilitarismo econômico das sociedades avançadas (incluindo a presença de um Estado) é transfigurado nas necessidades familiares das sociedades tribais, necessidades que reafirmam as relações de parentesco e de chefia. O trabalho de um é a produção material, enquanto o de outro é a manifestação das relações sociais de reciprocidade.

Com o argumento de que não podemos reduzir todas as sociedades a um simples parâmetro marxista, e portanto de cunho utilitarista, Sahlins se aproxima do estruturalismo e sua esfera

simbólica dos valores que organizam as sociedades. A experiência particular de cada cultura possibilita vários rearranjos do social. As relações de parentesco e seus valores seriam a motivação das ações entre as sociedades primitivas, enquanto em nossa própria sociedade, seriam as relações econômicas de produção as responsáveis por nossas ações. O simbólico, em ambas, é a força maior da produção, é o que estrutura toda ação, porém o simbólico varia dentro de cada experiência social.

Percorrendo o debate travado por Sahlins, seu culturalismo toma expressão maior em suas análises sobre o próprio conceito de *cultura*. O autor debruça-se sobre o modo como a ciência concebeu tal conceito e em que medida pode haver um engano de seu percurso, chegando-se ao erro de acreditar em “mortes culturais”. O que seria até então uma ciência iluminista, a antropologia, é posta em xeque por uma verdadeira ciência iluminista, a antropologia. Esse trocadilho corresponde a uma nova maneira de se pensar a *cultura*, inspirada em nossa própria maneira de construir a cultura ocidental, em nosso próprio progresso cultural.

A antropologia ergueu-se sobre os alicerces da colonização e do pensamento evolucionista, motivos de tantos pesares e eternas explicações. Um estigma que a todo custo essa ciência tenta se desvincilhar. Entretanto, é uma idéia que ainda percorre o conceito de *cultura*. Quando nós, ocidentais, pensamos em culturas nativas “puras”, ainda carregamos conosco aquele preconceito de outrora. Aliás, como nos indaga Sahlins, por que o progresso para nossa sociedade é visto com bons olhos e para eles não? Por que nós podemos deixar o estado de antes para uma melhor comodidade do agora? São perguntas que a verdadeira antropologia iluminista deveria se fazer a todo momento.

A idéia romântica do “selvagem”, do “nativo puro” devem ser enterradas com aquele iluminismo que se pensava ser o verdadeiro. A tarefa da antropologia é perceber os povos dotados de histórias antes da chegada do antropólogo. “Eles” já tinham uma história antes do contato com os ocidentais. Uma história como qualquer outra, com mudanças e rupturas, com progressos e perdas. Portanto é ilusório e inocente de nossa parte acreditar em uma perda cultural. Os povos relacionam-se entre si, e deste relacionamento nascem formas de adaptação da existência entre os sujeitos. Malinowski já havia nos relatado, em sua análise sobre o *Kula*, as relações estabelecidas entre as diferentes sociedades nas ilhas da Melanésia, apesar de não se ater nas mudanças culturais e sociais que as trocas de colares e braceletes poderiam acarretar. Os trobriandeses estabeleciam contato com outras sociedades de distintas culturas e nesse percurso muitas formas se perderam e se criaram.

A *teoria do desalento*, precursora lógica da *teoria da dependência*²⁰, nessa perspectiva culturalista, é colocada em dúvida ao crer que a quebra dos valores do outro através da ocidentalização de sua religião e sua coesão social, permite o desenvolvimento do iluminismo da razão que seria universal e, por isso, possibilitaria o progresso humano. Nessa acepção, a superestrutura seria o determinante para as mudanças culturais. Tal equívoco é parte da teoria

evolucionista que colocava a idéia utilitarista de desenvolvimento racional como o ápice da civilização, sem se dar conta do caráter dinâmico das sociedades. É essa idéia utilitária que determinaria os estágios evolutivos de cada sociedade.

Podemos argumentar de antemão que a antropologia, e por conseguinte os antropólogos, não acreditam mais na hipótese evolucionista. Mero equívoco para Sahlins. Ao demonstrar que nossa moralidade ocidental transpassa a análise do outro, nos coloca o retorno ao pensamento evolucionista. Muitos podem contra-argumentar que é impossível não ir a campo dotado de conceitos, afinal como ler várias obras e simplesmente esquecê-las. Mais uma vez Sahlins nos mostra que tal empreitada é impossível, porém nossa busca pela finalidade da ação nos coíbe o entendimento de como é operado o mundo simbólico do outro, de como e a partir de que as ações são formadas. A cultura ocidental tende a enxergar o diferente sob os mesmos primas de “poder” e “política” que regem a sociedade capitalista, fazendo, com efeito, do conceito de “cultura” um meio ideológico de discriminação. A epistemologia antropológica inverte-se, “o contraste como meio de conhecimento muda-se em conhecimento como meio de contraste”²¹.

Na perspectiva de Sahlins o iluminismo antropológico começa quando percebemos nossos erros ao olharmos os outros. O autor remete-se ao conceito propriamente cunhado na Alemanha no final do séc. XVIII e que estava ligado a “toda uma outra filosofia da história”²². Seu autor Johann Gottfried von Herder pregava o estudo das culturas como forma de apreender novas chaves para compreender a história. Essa idéia opõem-se, portanto, aos ditames colonialistas e capitalistas de dominação. O que favorece tais afirmações é a maneira como se olha a diferença cultural e em que contextos. Várias populações utilizam sua particularidade para marcar uma identidade própria, resistindo, cotidianamente, ao domínio das forças imperialistas.

A “civilização” poderia ser transferida ao outro, mas sua essência – a cultura – permaneceria como modo singular de diferenciação. A idéia iluminista de evolução cultural é desmentida quando se percebe a cultura como uma pluralidade de formas de vida, como uma cultura nacional. Assim, a intenção original do termo era anticolonialista. A oposição à idéia iluminista do utilitarismo coloca o conceito de *cultura* herderiano em um nível de negação do individualismo e sua universalidade de uso. A condição humana, nessa concepção, expressa-se na compreensão do homem como um ser essencialmente social e, portanto, suas necessidades sociais são determinadas e limitadas pela organização social. Formas tradicionais indicavam as necessidades particulares ligadas por laços íntimos, onde a linguagem é compartilhada, assim como a “visão de mundo distintiva que toda linguagem traz em si”²³.

²⁰ SAHLINS, 2004.

²¹ Idem, 1997^a, p. 44.

²² Idem, p.45.

²³ Idem, p.47.

A tradição organiza a sociedade. Suas visões de mundo, a moralidade e as emoções que carrega são transmitidas às gerações. Tentar apreender absolutamente tudo e acreditar na veracidade dessas apreensões, supostamente objetivas, não diz respeito a uma “antropologia sensível à organização cultural do conhecimento”²⁴. A maneira como se vê está intimamente imbricada a maneira como se ouve.

Essa concepção contra-iluminista de cultura contribuiu para informar a aceção principal do conceito de cultura da antropologia norte americana. A esfera simbólica foi incorporada ao conceito de Leslie White. Assim, para Sahlins, os estudos sobre cultura devem permear o fenômeno da “organização da experiência e da ação humana por meios simbólicos”²⁵. As pessoas, relações e coisas que compõem a experiência humana expressam-se como valores e significados atribuídos socialmente.

Mas ainda dentro da discussão sobre “o fim das culturas”, o autor nos relembra que a preocupação com o fim das sociedades sempre esteve presente, embora até hoje continuemos a fazer nossas etnografias, assim como discutir o possível fim de tais sociedades. Várias etnografias comprovam o *pessimismo sentimental*, exatamente essa perda da particularidade em prol de uma hegemonia ocidental liderada pelo capitalismo, de nossos etnógrafos. Um exemplo clássico seria Lévi-Strauss em *Tristes Trópicos*, ao relatar ao leitor seus anseios sobre os destinos das sociedades indígenas no Brasil.

Entretanto, a resitência cultural está a nossa frente. Várias sociedades que acreditávamos não serem suficientemente fortes ao domínio capitalista estão usando, dentro de suas particularidades, as formas de produção ocidentais. Há um grande número de sociedades que resistem culturalmente aos apelos capitalistas. “Essas sociedades não estavam simplesmente desaparecendo há um século atrás, no início da antropologia: elas ainda estão desaparecendo – e estarão sempre desaparecendo”²⁶. O sistema mundial capitalista é usado como instrumento por esses povos na contínua construção de seus próprios sistemas de mundo. As sociedades não são estáticas, elas incorporam novas maneiras de acordo com seu modo próprio de ver o mundo, “reantropologizando”²⁷ sua própria sociedade em constantes mudanças e continuidades. E cabe à antropologia olhar essas sociedades na forma como elas se comportam, em uma tentativa de apreender os significados que as ações tomam.

Não é furtada aqui a idéia da devastação causada pelo ocidentalismo. A escravidão, as doenças, os vários tipos de violência, a expulsão dos territórios e outras misérias causadas pelo colonialismo não são negadas, mas agora cabe uma reflexão sobre a complexidade desses

²⁴ Idem, p.48.

²⁵ Idem, p.41.

²⁶ Idem, p. 52.

²⁷ Termo cunhado por Bruno Latour em “Not the Question”, e usado por Sahlins, 1997a, p. 52.

sofrimentos e as maneiras como os povos souberam extrair desse novo sistema que lhes estava posto, o seu próprio sistema de mundo.

O discurso totalizante do capitalismo argumenta que os povos indígenas ao tentarem contestar a ordem mundial se iludem, ao passo que a antropologia que crê na resistência da autenticidade dessas *culturas*, reafirma a ilusão de que a dominação capitalista não é capaz de deturpar qualquer ordem cultural ou, ainda, promoveriam a própria dominação. O paradoxo é que a própria narrativa totalizante também inclui discursos sobre a liberdade cultural em nome de princípios abstratos de luta de classes, o anticolonialismo e a integridade nacional.

A saída para tal paradoxo é reconhecer o desenvolvimento simultâneo de uma integração global e de uma diferenciação local. A maneira de se colocar no mundo é diferente, assim, os meios tomam novos contornos. O processo global de *aculturação* não afirma que diferentes povos se integrem em uma mesma cultura, apesar de encontrarmos manifestações culturais que *a priori* são semelhantes, mas que o significado atribuído a elas sejam diferenciados de acordo com suas particularidades de pensamento. “As semelhanças culturais da globalização se relacionam dialeticamente com as exigências opostas de indigenização”²⁸. A integração e a diferenciação constituem a realidade global.

Nesse quadro temos hoje uma variedade de formas culturais que não estavam presentes até pouco tempo. E essas formas precisam ser compreendidas pela antropologia que não deve reconhecer as sociedades como estáticas e alheias a novos arranjos culturais. A nova autoconsciência cultural dos povos indígenas manifesta-se no desejo de manter e expandir o acesso aos materiais do sistema mundial, mas de acordo com seus modos próprios de uso. “Eles querem englobar a ordem global em suas próprias ordens cosmológicas”²⁹. À medida que os povos indígenas vão incorporando o ocidente ao seu modo de vida, a estrutura global da cultura vai se transformando. O que estamos assistindo é uma unificação cultural e ao mesmo tempo uma acirrada luta pelo individualismo cultural. Há agora uma cultura mundial marcada por uma diversidade cultural que reclama por uma autolegitimação frente ao ocidente. “A nova organização planetária pode, portanto, ser descrita como a Cultura Mundial da(s) cultura(s)”³⁰. A crença em uma só cultura mundial não poder ser compreendida dentro das inúmeras diversidades culturais presentes, mesmo dentro de um mercado global onde “todos” têm acesso ao mesmo bens, os usos desses bens continuam diversificados. Existe sim uma cultura mundial de bens que abarca culturas particulares de uso de acordo com as diferentes formas de vida encontradas no mundo. Esse é o *culturalismo* antropológico, a “consciência da própria cultura como um valor a ser vivido e defendido”³¹.

²⁸ Idem, p. 57.

²⁹ Idem, 1997b, p. 132.

³⁰ Idem, p. 133.

³¹ Idem, 2004, p. 547.

Evans-Pritchard: um estrutural-funcionalista a frente de seu tempo

Evans-Pritchard fora aluno de Bronislaw Malinowski e logo após de Radcliffe-Brown, um seguidor dos pensamentos durkheimianos. Com ambos incorporou a antropologia social inglesa. De seu primeiro mestre teve a lição sobre o trabalho de campo e as motivações das ações humanas. De seu mestre posterior, e mais influente em seu pensamento, recebeu como legado a procura por princípios estruturais abstratos e por instrumentos de integração social que descreveriam a estrutura social. A sociedade como um organismo funcionalmente integrado constituía a tônica de seus trabalhos. Porém, em 1950, Evans-Pritchard abandona a escola estrutural-funcionalista por crer que estudos sincrônicos não correspondiam a estudos históricos e também devido a sua descrença nos métodos da antropologia social para se chegar as leis naturais da estrutura social. O percurso feito pelo autor parte da função para o significado.

Em sua obra “*Bruxaria, oráculos e magia entre os azande*” Evans-Pritchard aborda as crenças e ritos do povo zande como duas qualidades explicativas: um mecanismo de regulação da ordem social e uma forma própria de compreensão da lógica azande. A bruxaria é uma qualidade intrínseca a certas pessoas, é uma substância existente no corpo dos bruxos, e seu ato é um ato psíquico, não há sintomas externos de sua existência. Difere da feitiçaria por não proferir encantações e não possuir drogas mágicas. A feitiçaria pode fazer com que alguém adoença por meio de ritos mágicos que envolvem drogas mágicas. Toda a busca por oráculos, adivinhos, curandeiros e confrarias, tem a bruxaria como motivo maior. *Mangu*, “bruxaria”, está presente em toda a vida social zande.

A bruxaria além de ser um traço físico, é uma característica hereditária passada de maneira unilinear pelo pai ou pela mãe. Os filhos de um bruxo são todos bruxos, mas suas filhas não, assim acontece com as filhas de uma bruxa, são todas elas bruxas, mas seus irmãos não. Essa concepção biológica da bruxaria tem ligação com as opiniões sobre procriação e com suas crenças escatológicas. Um filho, ao nascer, herda as propriedades psíquicas do pai e da mãe, mas seu sexo é determinado pela força da alma do homem ou da mulher. Se a alma da mãe é mais forte, nascerá uma menina com propriedades psíquicas da mãe e do pai, mas terá mais a alma da mãe. Assim também acontecendo com o menino. As características sexuais, a alma corpórea e a substância bruxaria, são todos atributos herdados de apenas um dos genitores.

Os clãs zande são grupos de pessoas ligadas biologicamente entre si em linha masculina, mas curiosamente, apenas os parentes paternos mais próximos de um bruxo são considerados bruxos. O clã é herdado do genitor e não do *pater*. Assim, um homem comprovadamente bruxo,

pode ser renegado de seu clã por ser um, “dito”, filho bastardo, e não um filho de sangue. O mesmo princípio biológico que o coloca sob suspeita é usado para a defesa do clã.

A doutrina Azande também indica que mesmo que um homem tenha a substância bruxaria, por ser um filho de bruxo, esta pode ficar adormecida, o homem pode não usá-la. Ela ficará “fria”. Assim, a bruxaria é uma característica individual que pode estar presente em qualquer pessoa. Ela pode se manifestar uma única vez ou nunca.

A condição permanente da bruxaria não é a preocupação dos azande, mas sim, quanto a um poder agente em ocasiões definidas, e apenas em relação a seus próprios interesses. Quando um oráculo é consultado não se pergunta se tal pessoa é ou não um bruxo, mas se aquele homem está nesse momento lhe fazendo bruxaria, ou se algum de seus vizinhos está nesse momento lhe fazendo bruxaria. Somente pessoas que são constantemente denunciadas pelo oráculo como responsáveis por doenças ou perdas são tidas como bruxos confirmados. “Os Azande interessam-se apenas pela dinâmica da bruxaria em situações particulares”³².

Todas as práticas ligadas à bruxaria devem ser vingadas, principalmente a morte, que é vista sempre como resultado de um *embruxamento*. Quando a família do morto cessa de observar os tabus do luto é porque a magia da vingança teve seu efeito. Porém, a identidade do bruxo, revelada pelo oráculo, nunca é posta em público, seja porque todas as demais pessoas mantêm relações com ambas as famílias, seja porque o processo teria sua precariedade exposta, pois um morto teria sua morte vingada sobre um bruxo, e este também teria sua morte vingada sobre outro bruxo. As mortes seriam, então, em virtude de bruxaria ou em virtude da magia de vingança? A contradição não existe para os azande já que a família do morto sabe que o bruxo morreu pela magia da vingança, e não pela bruxaria de outro bruxo. A família do bruxo pode até dizer que foi bruxaria para esconder tal condição, mas a família do morto sabe que foi vingança.

A substância bruxaria por ser parte do corpo o acompanha em seu crescimento. Uma criança não poderá embruxar um adulto, porém, um velho bruxo deve ser temido. O oráculo nunca é consultado para saber se tal criança usa de sua substância nesse momento porque a criança não tem inimizade com o adulto. Somente aqueles que podem ser inimigos em potencial têm seus nomes levados ao oráculo. Uma criança, quando fica doente, pode ser uma bruxaria não contra ela, mas contra seu pai. Assim acontece com homens e mulheres. Os primeiros podem sofrer bruxaria de homens e mulheres, principalmente esposas enciumadas ou seus possíveis amantes, mas as segundas, geralmente sofrem bruxaria por mulheres, pois não têm contato com outros homens que não são sua parentela.

Há também distinções entre as posições na estrutura de classes. Um plebeu não acusará um aristocrata de magia por saber que estaria ameaçado por descrédito, além de que as inimizades

acontecem entre iguais e semelhantes. O aristocrata não terá inveja do plebeu e vice-versa. A morte do príncipe será, ao contrário, motivada por feitiçaria ou algum outro agente maligno de natureza mística. “Portanto podemos dizer que a incidência de bruxaria numa comunidade zande distribui-se equitativamente entre os sexos, na classe dos plebeus, enquanto nobre, inteiramente, e os plebeus poderosos, em larga medida, são imunes a acusações”.³³

Embora a substância bruxaria seja corpórea, sua ação é psíquica. Por isso a alma da bruxaria, *mbisimo mangu*, é um conceito que anula a distância entre o bruxo e sua vítima, ou seu vizinho. A alma da bruxaria pode abandonar temporariamente o corpo do bruxo para ir até sua vítima, desde que sabendo onde esta está, e roubar-lhe a parte psíquica de seus órgãos, *mbisimo pasio*, que devorará em companhia de outros bruxos. “Quanto mais distante de quaisquer vizinhos estiver a residência de um homem, mais a salvo ele estará de bruxaria. (...) Os Azande afirmam que não gostam de viver muito próximos uns dos outros, em parte porque convém ter uma boa faixa de terra entre suas esposas e os possíveis amantes, em parte porque, quanto mais perto de um bruxo, maior o perigo”.³⁴

A bruxaria não está especificada em indivíduos particulares e por não se procurar identificá-los, ela é concebida como uma força generalizada. Por não ser uma força impessoal, os azande não particularizam a bruxaria, mas a generalizam na linguagem, qualquer pessoa pode ser um bruxo em potencial, ou ainda, todo evento inexplicável é fruto de bruxaria.

Um homem ao cair gravemente doente é vítima de feitiçaria. Os efeitos da bruxaria acarretam morte lenta. Somente quanto o bruxo devorou toda a alma de um órgão vital é que acontece a morte. Objetos também podem ser depositados pelo bruxo no corpo da vítima para que essa sinta dores, nesse caso, um adivinho com funções de curandeiro é chamado.

O conceito de bruxaria fornece aos azande um entendimento e uma explicação das relações entre os homens e os infortúnios que lhes acontecem, e também é um instrumento de classificação dos eventos funestos. “As crenças sobre bruxaria compreendem, além disso, um sistema de valores que regula a conduta humana”³⁵. A bruxaria regula toda a vida zande, ela está ligada a todas as atividades da vida cotidiana, a todas as leis e a moral, a toda forma de etiqueta e religiosidade, ela sobressai na linguagem e na tecnologia, ela regula a vida mental, e fornece as chaves para a compreensão do papel exercido pelos oráculos e pela magia entre os azande.

Todos os infortúnios são explicados pela bruxaria. Os azande têm muito claro a idéia motivacional de certos incidentes, como a queda de um celeiro, mas o fato de que nesse evento houve um acontecimento que foge ao rotineiro, dá-lhes o consentimento para o uso da explicação

³² EVANS-PRITCHARD, 2008, p. 36.

³³ Idem, p. 41.

³⁴ Idem, p. 44.

³⁵ Idem, p. 49.

bruxaria. Não há nada de mau na queda de um celeiro, mas a queda acontecer no momento em que há pessoas sob a estrutura do celeiro é o infortúnio, é o inesperado, que foge a explicação possível da vida ordinária. Bruxaria, assim, é o que possibilita aos azande a compreensão dos infortúnios, a compreensão do mal ocorrido. É o idioma do inesperado. Por outro lado, a bruxaria não é o extraordinário porque os azande esperam que ela aconteça. Infortúnios acontecem, mas é preciso explicá-los.

O mundo empírico para os azande é o mesmo que o nosso, o mundo dos sentidos ditam a realidade do vivido. Porém para aqueles a bruxaria é o mundo experimentado, enquanto que para nós há outros conceitos que nos ajudam a olhar o mundo. São esses conceitos que possibilitam a intervenção no social. A bruxaria, a medicina, a ciência, a religião, as danças, são exemplos de como os homens podem intervir nos acontecimentos. Todas são causas relevantes do comportamento social. É através delas que nos colocamos em comunicação com o social e o natural.

Sabemos que as doenças e a morte são ambas naturais, mas ambas agregam efeitos que incidem sobre as relações sociais e os valores morais. Cada sociedade tem para si quais são as causas reais dos infortúnios que lhes são acometidos, porém em todas as sociedades são usados meios que se crêem ter efeito sobre tais causas. Para os azande, a bruxaria explica os infortúnios como também é um meio para freiá-los. Ao se saber pelo oráculo quem é o bruxo que está embruxando alguém, naquele momento, pode-se tentar amistosamente fazê-lo parar em sua bruxaria. Ao passo que em nossa sociedade, a medicina exerce tal função. Para nós ela pode explicar o que de mal nos ocorre, e pode também ter a solução para tal mal, embora nem sempre isso ocorra. Basta observar o insucesso do programa de mapeamento do DNA humano em busca de como as doenças se desenvolvem. Nesse ponto a bruxaria, ainda para Evans-Pritchard, também não explica como os acontecimentos nocivos ocorrem.

Há certas situações da vida social que excluem a causalidade bruxaria por irem contra os valores morais ali presentes. O adultério e a mentira são duas delas. Os azande não crêem que ambas sejam em função da bruxaria, porque ferem aos valores morais da sociedade azande. A bruxaria como um valor moral não pode ferir outro valor moral. Se algum tabu é quebrado, a explicação para tal acontecimento não pode entrar em conflito com a referida quebra. Aqui, a bruxaria seria vista como uma segunda lança. Ela não é a causa principal da morte, mas o que lhe dá o golpe final.

Para os azande “um homem deve desempenhar qualquer atividade conforme as regras técnicas tradicionais, que consistem no conhecimento testado por ensaio e erro a cada geração. É apenas quando ele fracassa, apesar de sua adesão a essas regras, que vai imputar a sua falta de

sucesso à bruxaria”³⁶. A preguiça, a falta de atenção nas tarefas, a incompetência e a ingnorância podem ser tidas como as causas do fracasso.

Nesse quadro, a bruxaria “é um modo de comportamento, tanto quanto um modo de pensamento”³⁷. Os oráculos, e seus vereditos, exercem o papel de mecanismos social de controle da bruxaria, por impedir estados de ressentimento que podem trazer o desequilíbrio da ordem existente. Eles são os canais tradicionais de controle do ressentimento, amparados pela autoridade política. O insulto ao bruxo corresponde ao insulto a seu vizinho, ao seu companheiro de tribo. À vítima e a sua família, cabe-lhes pedir ao bruxo que pare com sua bruxaria, e este deve seguir o costume e parar com seu embruxamento. O caso de agressão, em ambas as partes, pode acarretar o desprestígio social, o rancor e a retaliação, pela parte do bruxo para com sua vítima, e pela parte da sociedade para com o bruxo.

A bruxaria é, assim, uma noção explicativa para as situações de infortúnio, como também uma noção de funcionamento das relações pessoais. “É no idioma da bruxaria que os Azande exprimem as regras morais que escapam à esfera da lei civil e criminal”³⁸. Seu sistema de crenças estabiliza e pacifica a ordem social, além de ser racional e coerente dentro da lógica de pensamento zande. Pessoas com algum comportamento que foge ou afasta-se mais das exigências sociais tendem a ser bruxos. Hábitos sujos, falta de etiqueta, mal-humor, falta de educação, são todos sinais de pessoas que desejam embruxar, mesmo que não tenham a substância-bruxaria. Disso, Evans-Pritchard deduz que o conhecimento e/ou as crenças são todos construções sociais, amparados por valores, em todas as sociedades.

À guisa de conclusão: os embates entre a teoria do conhecimento e a noção de alteridade nas três distintas perspectivas antropológicas: o estrutural-funcionalismo, o estruturalismo e o culturalismo.

Pela forte influência lingüística, Lévi-Strauss eleva as relações como a matéria-prima para a idéia do significado. O significado advém do estudo das relações. O estruturalismo em seu debate com a lingüística incorpora tal acepção e busca os atributos universais dos sistemas significativos. Os objetos encontrados nas distintas sociedades são relacionados e resultam nas estruturas de significado, expressas por exemplo, nos mitos. Essa acertiva encontra seu espaço nas análises das diferentes mitologias. Muitos são os mitos narrados pelas sociedades, mas sua gama de histórias é limitada, até mesmo porque nossa língua as limita. As *estruturas sociais* compõem as estruturas de

³⁶ Idem, p. 59.

³⁷ Idem, p. 62.

³⁸ Idem, p. 77.

pensamento de todos os homens, não há diferenças entre as estruturas. O que ocorre é uma diferenciação das histórias míticas provocada pelas diversas manifestações culturais. O significado atribuído às histórias permanecem semelhantes porque são produtos das mesmas estruturas.

Posto que são iguais em todos os homens, as estruturas têm um movimento condizente com as formas culturais. Isso que dizer, em termos bastante simplistas, que cada cultura se adapta melhor a tipos de estruturas. Podemos pensar, novamente em termos simplistas, em um movimento das estruturas, algumas se elevam em uma dada forma cultural e as outras se sobpõem. Assim, os significados dados pelas sociedades podem sempre se relacionar. Esse pensamento nos coloca a noção de alteridade em Lévi-Strauss. Para esse autor o *pensamento selvagem* como o “pensamento concreto” são ambos complexos e racionais, seus desencontros residem nas formas culturais de cada ambiente. Os sentimentos, as subjetividades, as abstrações e as histórias míticas compõem o “*pensamento selvagem*”, enquanto o “pensamento moderno” é regido pela ciência e sua objetividade. O interessante é notar que Lévi-Strauss coloca a magia e a ciência como operações irmãs, realizadas na mesma estrutura de pensamento. A repetição dos fenômenos nos dois casos reflete a veracidade dos discursos³⁹.

A teoria do conhecimento levi-straussiana liga-se diretamente a sua noção de alteridade. A busca pelas estruturas que refletem o pensamento humano indica que esse pensamento na verdade é somente um. Tanto o *pensamento selvagem* como o “pensamento moderno” operam em busca de classificações para a ordenação do mundo. Ambos são lógicos dentro de suas formas culturais. A diferença reside no campo conceitual do uso das mensagens. O cientista trabalha o conceito para ir além de seu conhecimento, espera-se a transparência do conceito frente à realidade. Ao passo que o “selvagem”, ou *bricoleur*, trabalha o signo como imagem para pensar o seu próprio mundo. O signo tem um poder referencial, como o conceito, mas absorve também o abstrato na expressão do real.

Podemos de antemão compreender tal teoria como uma acertiva à homegenização cultural e social dos povos, no sentido da não diferenciação, já que todos nós somos regidos pela mesma estrutura social. Entretanto as culturas cada vez mais rogam por suas especificidades. Como nos escreveu Sahlins em um trecho que relembra Lévi-Strauss: “(...)Como observou Lévi-Strauss, ‘podemos facilmente conceber um tempo em que haverá somente uma só cultura e uma civilização sobre a terra’. Mas, pessoalmente, ele não acredita nessa possibilidade, ‘pois, existem sempre tendências operando em direções contrárias – por uma lado, em direção à homogeneização e, por outro, em direção a novas distinções’⁴⁰.

Ao tratarmos o sistema capitalista a partir de Sahlins, este o coloca sob uma dinamicidade, uma flexibilidade em diferentes meios. O sistema capitalista não é rígido porque o utilitarismo tem

³⁹ LÉVI-STRAUSS, 2007, p.26-27.

um outro caráter daquele associado à concepção marxista. Nessa perspectiva a cultura é a causa, e a conduta, um efeito. Em outros termos, o utilitarismo prevê a cultura como uma explicação da prática, enquanto o culturalismo concebe a prática como explicação da cultura.

Lévi-Strauss ao falar de *sociedades quentes* e *sociedades frias* tem a intenção de enquadrar o capitalismo como exemplo de estrutura fria. Isso significa que as sociedades frias tentam suprimir o tempo, recolocando o passado no presente. Em campo contrário, as sociedades quentes preconizam o desenvolvimento. O capitalismo seria assim, uma reprodução no tempo, que nós ocidentais tentamos a todo momento imprimir ao outro, porém, esse outro o desenvolve sob outros paradigmas.

A partir disso, podemos novamente pensar, em termos levi-straussianos, que qualquer aplicação prática estrutural leva a uma mudança na estrutura. A estrutura está sempre em risco quando aplicada a novos contextos. Mas devemos também abranger que a estrutura está repleta de valores compartilhados pelos sujeitos, o que a torna compreensível e comunicável na esfera da prática social. Assim, o que Sahlins chama de estrutura da conjuntura⁴¹ é a mediação da estrutura e do evento. A estrutura dá o significado ao evento, à prática. Para Sahlins este é o ponto fundamental no entendimento das diversas formas culturais que se tocam, se misturam e se diferenciam.

A história tem um papel singular aqui. Ela organiza as categorias culturais reavaliadas na prática dos agentes históricos. Tomemos como modelo o caso analisado por Sahlins sobre o Capitão Cook e o deus Lono. Em suas várias referências sobre o ocorrido à Cook em terras havaianas, o autor nos remete a uma diferença fundamental entre o pensamento havaiano e o pensamento ocidental. Ambos os pensamentos crêem na realidade dos fatos oriundos da experiência sensorial, mas a forma como o pensamento havaiano dá atenção ao mundo difere da perspectiva ocidental quanto a suas manifestações culturais. A premissa ontológica de que a divindade e a subjetividade são imanentes a esse mundo corresponde a lógica do pensamento havaiano, não corroborada pelo pensamento ocidental. A tradição cultural tem íntima ligação com a experiência empírica, e, assim, o costume traz a verdade que lhe cabe.⁴²

Ainda na mesma análise, Sahlins no coloca o problema interpretativo entre o próprio pensamento havaiano⁴³. A chegada de Cook pela segunda vez a região do Havaí provocou um desentendimento entre dois grupos havaianos, os sacerdotes e o rei. Para os primeiros, Cook sempre fôra o deus Lono, enquanto que para o rei, a sua vinda fora de época representava uma ameaça a sua posição. Relações discrepantes foram concebidas para o mesmo evento. O que possivelmente interferiu em tais apreensões foram as próprias concepções, as próprias idéias, as próprias práticas

⁴⁰ SAHLINS, 1997a, p. 57. Citação referente a obra de LÉVI-STRAUSS, C. 1978. *Myth and Meaning*. New York: Schocken.

⁴¹ Idem, 1990, p. 15.

⁴² Idem, 2001a.

históricas dos sacerdotes de um lado e do rei e seu grupo de outro. Tal desentendimento na estrutura da conjuntura resulta no destino trágico de Cook.

Mediante o que já foi exposto sobre Marshall Sahlins podemos nos deter em formular sua teoria do conhecimento e sua noção de alteridade. Como já foi exposto, a cultura ocupa o centro do significado na ação, e é a partir dela que podemos compreender o evento. Podemos, assim, dizer que sua teoria do conhecimento é a relevância dada a história cultural dos povos em suas análises sobre a *práxis*. O passado liga-se ao presente, mesmo que esse presente já não seja o mesmo que o passado. A mudança e a estabilidade entrecruzam-se na prática. Só podemos apreender os significados dos eventos quando nos deixamos envolver pela história cultural do outro. Dessa idéia a noção de alteridade de Sahlins se torna explícita. O outro é um agente dotado de história, e seu entendimento sobre o mundo advém de sua experiência sensorial, portanto empírica, com esse mundo, assim como nós ocidentais. Experiência moldada pela história cultural.

Em nossa comparação entre Marshall Sahlins e Claude Lévi-Strauss encontramos continuidades e rupturas. Rupturas que dizem respeito a maneira como as dicotômias são tratadas. Lévi-Strauss opera a partir delas, Sahlins as sintetiza. Já o ponto principal que os une, ainda que possa ser controverso entre os leitores, é a questão histórica. Essa acertiva pode ser corroborada quando pensamos na estrutura não como algo invariável, mas como uma estrutura disposta a mudar no tempo. Pensemos nos pressupostos que regem as estruturas para Lévi-Strauss, quando há mudança em uma estrutura todas as outras se modificam, ou ainda quando uma regra é alterada todo o sistema é abalado, como um modelo matemático. Em Lévi-Strauss a história encontra seu lugar na palavra e/ou nos mitos, em Sahlins, na cultura. Ela narra os acontecimentos num movimento em acordo com o tempo. Tanto os mitos como as culturas são alteradas historicamente na e pela prática.

Dentro do debate temporal a respeito da história podemos citar Evans-Pritchard como pertencente a uma corrente a-histórica, porém de estudos sincrônicos. Podemos pensar sobre os caminhos percorridos pelas correntes antropológicas para tentarmos situar seu estrutural-funcionalismo nessa perspectiva. O evolucionismo foi uma corrente que concebia o papel da história como um diferenciador entre os estágios evolutivos das sociedades. Já mencionamos os transtornos disciplinares e ideológicos provocados por essa corrente, assim passamos a relacionar o que seja propriamente o estrutural-funcionalismo. Em uma tentativa de diferenciação do evolucionismo, essa corrente larga mão da concepção histórica, por entendê-la como um método preferencial para explicar as particularidades de cada sociedade, as particularidades de cada seqüência de eventos. Sua problemática consistia em compreender um aspecto particular de uma dada sociedade por meio do método comparativo. Leis universais era o objetivo do estrutural-funcionalismo. Por meio do método comparativo poderia-se sair do particular até o universal.

⁴³ Idem, 1990, p. 18.

Os estruturalistas-funcionalistas debruçavam-se sobre o estudo comparativo das sociedades, entendidas como um organismo, cada instituição social deveria ter uma função específica. Seu estruturalismo correspondia a formulação de leis gerais sobre as funções atribuídas às instituições. A cultura sob esse olhar seria reduzida a um conjunto de funções, e a mudança ainda estaria muito longe de acontecer. Somente a antropologia americana, incorporada na figura de Fraz Boas, atribuía ao conceito de cultura uma posição central. O estruturalismo só daria vez a cultura como um campo de estudo autônomo na figura de Lévi-Strauss.

Evans-Pritchard em sua obra já comentada acima, *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*, faz uma grande análise sobre o sistema de crenças e práticas azande. Unindo duas abordagens, uma correspondente às idéias durkheimianas sobre integração social, e outra referente a uma lógica própria do pensamento zande. Seu trabalho não fica restrito apenas a colocar o sistema de crenças como um conjunto de funções, mas vai além ao evocar que toda crença ou conhecimento são produtos sociais em todas as sociedades. É dentro dessa última elucidação que partimos para o desafio de aproximar esse autor ao que Lévi-Strauss denominou de “*eficácia simbólica*”. Usaremos o modelo comparativo inscrito na prática estrutural-funcionalista para percorrermos os caminhos até nosso ponto final: a teoria do conhecimento e a noção de alteridade em Evans-Pritchard.

Quando a bruxaria nos é narrada pelo antropólogo como um meio para explicar os fatos que os azande não entendem, para explicar aquilo que não tem explicação, o xamã descrito por Lévi-Strauss pode servir como um ponto de apoio para pensarmos o que não tem explicação. Em ambos os casos, os azande e a mulher que dá a luz com a ajuda do xamã, nos são concedidas duas situações que fogem as regras do rotineiro, embora sejam situações esperadas pelos sujeitos. Isso quer dizer que situações atípicas ocorrem, porém os sujeitos precisam de explicações para compreenderem, aceitarem e lidarem com tais situações. A bruxaria torna explicável o porquê da doença, o porquê do evento, o oráculo é o veículo legítimo para a intervenção e o xamã concentra em si o poder de trazer novamente a realidade e ao mesmo tempo ir ao mundo dos espíritos, intervindo no evento.

Os oráculos, a bruxaria e o xamã exercem um papel de ordenar a desordem. Todos correspondem a um recurso que possibilita a vida natural, porém, é um recurso moldado pela cultura, em termos levi-straussianos. Evans-Pritchard ao elevar a crença e os valores azande como um pensamento lógico se aproxima do estruturalismo francês, mais ainda, quando coloca nosso próprio pensamento ocidental como o produto social de nossa sociedade. Ao afirmar que o mundo empírico para os azande é o mesmo que o nosso, o autor corrobora com Lévi-Strauss e Sahlins que os sentidos ditam a realidade do vivido. Entre nós temos vários recursos, como a religião e a ciência que nos possibilitam a compreensão do experimentado. É mediante nossas produções sociais e nossas produções culturais, seguindo as distinções das principais correntes, que nos colocamos em

comunicação com o social e o natural. Essas comparações nos mostram que cada sociedade utiliza artifícios diferentes para compreender, classificar e agir sobre a realidade.

Evans-Pritchard nos coloca sua teoria do conhecimento sob os ditames da antropologia social britânica. Ao afirmar a lógica do pensamento azande, o autor não o dissocia do poder de intervenção social que a bruxaria e os oráculos exercem. Ao contrário. A todo momento nos lembra que a bruxaria é um valor moral que regula toda a sociedade azande. Entretanto não deixa de nos mostrar com clareza que os valores são construções empíricas, ou melhor, são conhecimentos oriundos da observação e experimentação empírica de causa e efeito. Sua teoria nos indica que todas as nossas construções têm um papel a exercer em nossa realidade, todas elas são mediadores dessa realidade. São as construções ou produções sociais que têm a funcionalidade de nos permitir entender o mundo e seus eventos, a priori, não inteligíveis.

Quanto a sua noção de alteridade, podemos recorrer ao estruturalismo de Evans-Pritchard para pensarmos sobre as leis universais que regem os homens, ou as “leis naturais da sociedade”. É a própria idéia de produto social que contém a noção de alteridade para o autor. Todos os sujeitos operam em pensamentos lógicos quando analisados sob o prisma de seus valores. Não há discrepância entre nós e os azande, o que há são valores diferentes que regem o social. Nossa *organização social*, nossas construções sociais não se diferenciam em suas funções e em seus modelos, mas em seus conteúdos valorativos.

Referências Bibliográficas

EVANS-PRITCHARD, E.E. 2004. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

LÉVI-STRAUSS, C. 1982a. “Natureza e Cultura”. In. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis, Vozes, 2ª edição. pp. 41-49.

_____. 1982b. “A ilusão arcaica”. In *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis: Vozes. pp. 123-136.

_____. 2003. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 5ª edição.

_____. 2007. *O pensamento Selvagem*. Campinas, Papirus Editora, 7ª edição.

SAHLINS, M. 1972. "On the Sociology of Primitive Exchange". In. *Stone Age Economics*. New York: Aldine. pp. 185-230.

_____. 1990. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____. 1992. “Cosmologias do Capitalismo: o Setor Transpacífico do ‘Sistema Mundial’”. In *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: ISER, n. 16/1-2. pp. 8-25.

_____ 1997a. “‘O Pessimismo sentimental’ e a experiência Etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto em via de extinção’”. In: *Mana: estudos de Antropologia Social*. Rio de Janeiro: PPGAS-Museu Nacional/UFRJ, 1997, vol. 3, n1, p.41-75, parte I.

_____ 1997b. “‘O Pessimismo sentimental’ e a experiência Etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto em via de extinção’”. In: *Mana. Estudos de Antropologia Social*. Rio de Janeiro: PPGAS-Museu Nacional/UFRJ, 1997, vol. 3, n2. p.103-150, parte II.

_____ 2001. *Como pensam os “nativos” – sobre o Capitão Cook, por exemplo*. São Paulo: EDUSP.

_____ 2004. *Cultura na Prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.