

BOLETIM DO MUSEU NACIONAL

NOVA SÉRIE

RIO DE JANEIRO - BRASIL



ISSN 0080-3189

ANTROPOLOGIA

Nº 48

30 DE SETEMBRO DE 1984

AS BRUXAS SOLTAS E O FANTASMA DO FUNCIONALISMO*

Otávio Velho
Museu Nacional-Rio de Janeiro

I. A crítica antropológica já nos acostumou a perceber a recorrência de certos quadros básicos de pensamento atravessando as linhas demarcatórias de posições usualmente estabelecidas. É o que ocorre com o evolucionismo e o etnocentrismo. Neste texto pretendo explicitar alguns quadros de pensamento que por vezes identificados com posições particulares, são na verdade constitutivos da própria formação e definição das ciências sociais. E que por isso, embora exorcizados, tendem a reaparecer, mesmo sob forma fantasmática, estabelecendo relações entre posturas que o olhar viciado já acostumou a opor. É o caso - para utilizar expressão definidora precisamente de posição particular - do chamado funcionalismo.

Atendo-nos inicialmente à definição restrita de funcionalismo, a história do estudo da bruxaria ilustra muito bem a sua presença. Partindo com Evans-Pritchard nos anos 30 de uma perspectiva que transcendia o funcionalismo, nesse autor dada a qualidade excepcional de sua etnografia e influências outras onde se destacava Lévy-Bruhl, acaba por reduzir-se a seus termos de uma maneira que provocará o protesto do próprio Evans-Pritchard:

"O chamado método funcionalista era muito vago e escorregadio para persistir, e também por demais tingido pelo pragmatismo e pela teleologia. Dependia excessivamente de uma analogia biológica

*Diversas pessoas fizeram sugestões e/ou leram e comentaram este texto de maneira competente e amiga e a todos sou devedor. Mesmo nos casos em que suas observações não puderam ser aproveitadas agora, não foram esquecidas. Agradeço particularmente a Bernardo Sorj, Luiz Fernando Dias Duarte, Maria Ignez S. Paulillo, Ricardo Augusto Benzaquen de Araújo e Tania Salem.

Publicado com os recursos do Convênio 4/1/84/0191/00-FINEP/UFRJ/Museu Nacional.

P
301.2
B23

um tanto frágil; e pouco foi feito em matéria de pesquisa comparativa para apoiar conclusões retiradas de estudos específicos - na verdade, os estudos comparativos estavam se tornando quase obsoletos". (1975, p. 114).

Mary Douglas mostra muito bem - e de maneira insólita no mundo da antropologia - a relação entre o paradigma científico do funcionalismo e o paradigma social do liberalismo:

"A responsabilidade em proteger e em pregar a tolerância encontrava ampla ressonância. Mostrar que as crenças em bruxaria desempenhavam um papel construtivo em um sistema social em funcionamento tem sido uma maneira de levar adiante essa responsabilidade." (1970, p. xxiii).

O toque antropológico populista consistiu adicionalmente, em conferir ao conflito uma benignidade especial na sociedade primitiva em contraste com a nossa (*ibid.*). Aos poucos, no entanto, essa visão do conflito tendeu a estender-se, aceito como parte normal de qualquer sistema social. E quanto a esse último ponto, talvez seja relevante a produção não antropológica em ciências sociais, onde Marwick (1975, pp.379/81) lembra com razão a leitura que Lewis Coser fez de Simmel nos anos 50 (1956).

Mesmo quando se introduz a "funcionalidade do conflito", no entanto, o oposto à visão "homeostática", ampliada, acaba sendo, na medida que a questão da função permanece no centro do debate, uma visão catástrofista, em que a bruxaria - pelo menos quando parece fugir ao controle - é sinal de desordem e colapso moral (Douglas, 1970, p.xx). E isso não fica longe daquilo que os funcionalistas da sociologia explicitaram como sendo ... disfuncional.

Mary Douglas faz a crítica disso tudo. Mas a proposta alternativa que apresenta, no sentido de a bruxaria ser vista como instrumento aplicado onde as relações são ambíguas ou mal definidas, embora possa transcender o funcionalismo num sentido estrito, mantém-se no mesmo quadro de referência mais amplo do qual faz parte. E talvez seja por isso que T. O. Beidelman, nos comentários finais ao livro de que o texto de M. Douglas serve de introdução, sem dar inteiramente o nome aos bois mostra como bruxaria e feitiçaria parecem rótulos para fenômenos sociais que diferem radicalmente de sociedade para sociedade, e como a "preocupação taxonômica pode por vezes distrair-nos do reconhecimento

de ambiguidades inerentes (ênfase OV) às crenças e atos sociais" (1970, p.351).

"As dicotomias analíticas são úteis mas, quando excessivamente acentuadas, podem conduzir à insensibilidade em outros níveis de pesquisa e análise, tanto acima quanto abaixo de um atual foco de interesse. Recentemente, diversos antropólogos sociais têm apontado as limitações de separar analiticamente noções de pureza das de poluição, noções do sagradas do profano, embora tais distinções analíticas fossem por muito tempo o instrumento preferido dos mais estimados antropólogos (ênfase OV). Nossas noções analíticas no que diz respeito a bruxos, feiticeiros e outros seres malévolos também exigem uma reavaliação que leve bem mais em consideração as ambiguidades morais (ou um continuum moral). As complexas ambiguidades que por vezes tornam difícil distinguir a autoridade efetiva do poder abusivo ..." (1970, p.355).

Interessante contrastar essa colocação com o que diz Mary Douglas ao explicitar sua própria posição, embora considerada, ainda, provisória, pois que ajuda a clarear os limites do seu revisionismo:

"Algumas culturas são propensas a crenças em bruxaria, outras não. Estamos quase em condições de afirmar quais são as estruturas sociais predispostas. Onde a interação social é intensa e mal definida, aí podemos esperar encontrar crenças em bruxaria ..." (1970, p. xxxv).

Vale a pena, também como contraste, lembrar agora Lévy-Bruhl, referência básica em Evans-Pritchard para além das divergências que se preferiu acentuar, mesmo que em sua elaboração final, a qual não inspirou diretamente os Azande mas que como assinala Cardoso de Oliveira está ligada a uma linha de continuidade em sua obra que não deve ser subestimada (1982, p. 10):

"... o ponto decisivo é o seguinte: para nós, os fenômenos naturais são regidos por leis praticamente necessárias, ou seja, que em nossa experiência corrente não se desmentem nunca; e de maneira semelhante, as formas específicas dos seres da natureza (minerais, vegetais, animais) são também fixos, na prática, na nossa experiência atual, qualquer que tenha sido sua evolução no passado, ou qualquer que deva vir a ser no futuro. Essa necessidade, essa fixidez são inscritas, incorporadas nos nossos conceitos, que, se se poder

112 NOV 1984

dizer isso, encarnam-nas. O que nos permite operar logicamente sobre os conceitos e considerar o resultado dessas operações como válido para os seres e os objetos da natureza - donde a possibilidade das ciências e o sucesso de suas aplicações. Mas nem essa necessidade das leis, nem essa fixidez das formas não são assim inseparáveis dos conceitos dos seres e dos objetos no espírito dos primitivos. Sem dúvida eles formam também conceitos, e os incorporam também a suas línguas. Mas ao mesmo tempo, em virtude de sua orientação mental tradicional e de sua confiança na experiência mística, admitem não haver nada de fisicamente impossível, isto é, que as potências sobrenaturais podem a todo o momento interferir no curso ordinário das coisas, interrompê-lo ou modificá-lo. Os conceitos são tão presentes, mas não implicam mais a necessidade de ordem da natureza e a fixidez das formas. Os primitivos não podem pois fazer deles o mesmo uso que nós; é mesmo impossível para eles representar-se esse uso ..." (1949, pp. 26/27).

E na nota de 13 de fevereiro de 1939 que encerra os Carnets:

"... nossa terminologia filosófica e psicológica é cruelmente inadequada e arrisca-se continuamente a falsificar a descrição."

(1949, p. 252)

II. A citação de Lévy-Bruhl serve para darmos um primeiro passo além da referência a bruxaria e funcionalismo, incluindo-os num quadro mais amplo, já que a posição colocada não se distancia do funcionalismo no sentido estrito, mas de outras posições, ou mesmo de uma episteme baseada em universais do espírito e/ou do funcionamento das sociedades que supõe organicidade, sistematicidade, ordem e classificação e posições unívocas como imperativos sem qualificação. Isso, aliás, já é uma leitura perfeitamente razoável dos Azande, incrivelmente pouco explorada pelos seus supostos continuadores a ponto de ser tentador imaginar estarmos próximos, no âmbito das chamadas ciências sociais, dos efeitos da aplicação a uma obra individual, mesmo consagrada, dos pontos cegos de um paradigma de ciência normal a que nos acostumou Thomas Kuhn (1970).

Nos Azande não estamos diante da apresentação de um sistema plenamente integrado. As definições de situação não se somam. A noção de causalidade é múltipla e sequencial. Não pretendem (os Azande) possuir



um conhecimento sistêmico do seu universo, as idéias estão "aprisionadas na ação". As formulações explícitas são vagas e não doutrinárias. Assim como a bruxaria não é extraordinária, o mesmo se dá, por exemplo, com a mentira, a desconfiança e a dissimulação. O inconsciente e a não-razão estão presentes e têm efeitos práticos. No que diz respeito aos "conceitos", como diria Lévy-Bruhl, uma pessoa que tenha embruxado alguém não é vista mais tarde por ela como um bruxo, mas apenas no momento do malafortunado e em relação a essas condições especiais. Não existem atitudes fixas em relação aos bruxos. O bem e o mal são relativos e os melhores curandeiros são também bruxos. Crença e trapaça, fé e ceticismo não se excluem. A atenção seletiva e a falta de apreciação de conjunto excluem a preocupação em evitar a contradição.

A relação desse último ponto com o pensamento de Lévy-Bruhl será reafirmada mais tarde, quando Evans-Pritchard defenderá que o "pré-lógico" de Lévy-Bruhl nada mais representava do que exatamente essa des-preocupação com a contradição (1975, p. 82). E conforme admitia referindo-se, ainda, a Lévy-Bruhl, vinte e cinco anos depois de publicado os Azande e mais de trinta depois do seu trabalho de campo, uma limitação da perspectiva estava em exagerar o contraste entre o primitivo e civilizado. Mas embora a crítica liberal tenha em consequência levado a ver os primitivos como "gente como a gente", o que Evans-Pritchard sugeria, mesmo então, é que também se examinasse simultaneamente a possibilidade oposta do "nós como eles", por assim dizer (e, aí, introduzia Pareto para marcar o "irracional" entre nós), as diferenças internas e "o como e o onde" (a genealogia, talvez) das diferenças entre as sociedades (1975).

E, afinal:

"Não é tanto uma questão de mentalidade primitiva versus civilizada quanto a relação entre dois tipos de pensamento em qualquer sociedade, seja primitiva ou civilizada, um problema de níveis de pensamento e experiência." (1975, p. 91).

Formulação que ao mesmo tempo que universaliza, abre espaço para considerar não só mais de um tipo de pensamento, como também a especificidade da relação entre eles em cada sociedade.

III. Voltando ao funcionalismo, o que se deseja acentuar é que as questões envolvidas em sua discussão reaparecem de forma talvez mais profunda quando menos explícitas, e tão mais difíceis de detectar quan-

to mais se representam como seus opositores. Um exercício importante nesse sentido seria discutir o materialismo histórico, onde, por exemplo, a própria ênfase nas descontinuidades oculta o que existe de sistêmico em uma continuidade implícita, por vezes representada na forma de uma utopia que realiza virtualidades presentes. E a "contradição", nesse caso, reduz-se a instrumento da funcionalidade do conflito. Ou, então, é catastrófica, o que representa a outra face da moeda: o catastrofismo é aqui, tal como no terreno da bruxaria, irmão gêmeo do funcionalismo.

Utilizando um caso que enquanto objeto aproxima-se da tradição da antropologia: ou o campesinato como um todo é funcional para a reprodução da sociedade ou sua permanência nega-a; ou então, ou as chamadas "diferenciações internas" do campesinato são funcionais do ponto de vista de sua própria reprodução (e aí a questão da funcionalidade é deslocada da sociedade para o grupo ou classe) ou ele tende à "decomposição". Nessa linha de trabalho ora a questão da funcionalidade chega a ser explicitada, ora manifesta-se tendo como veículo a questão da "reprodução".

No Brasil há, a propósito, um longo debate que significativamente chegou a levar um autor a propor a noção de afuncionalidade do campesinato para dramatizar a necessidade de ultrapassar os seus termos (Lovisoló, 1982). E é de se perguntar se a famosa crítica às concepções dualistas da sociedade brasileira não eram disfarçadamente tributárias da mesma concepção, que supõe uma estética da totalidade sistêmica a que repugna um indeterminismo pluralista.

Um testemunho desses parentescos transversais no próprio âmbito da antropologia é proporcionado por Talal Assad quando na Malinowski Lecture de 1979, vendo a questão desde o lado do marxismo, diz:

"Não deve ser imaginado, no entanto, que essa visão da ideologia é exclusiva dos marxistas vulgares. Pelo contrário, tal como a concepção da formação social integrada que muitos antropólogos marxistas franceses têm teorizado ... essa visão da ideologia é uma doutrina central da antropologia funcionalista". (1979, p. 622).

IV. Já se disse que falta às ciências sociais realizar a sua revolução modernista (Morse, 1982). E de fato, chega a impressionar o quanto, por exemplo, estamos próximos da epistemologia cartesiana que

Bachelard (1974) submete a arrasadora crítica em nome da "condenação da doutrina das naturezas simples e absolutas". (p. 319):

"Enquanto a ciência de inspiração cartesiana fazia com muita lógica o complexo com o simples, o pensamento científico contemporâneo tenta ler o complexo real sob a aparência simples fornecida por fenômenos compensados; esforça-se por encontrar o pluralismo sob a identidade, para imaginar ocasiões de romper a identidade por detrás da experiência imediata resumida muito cedo num aspecto de conjunto". (p. 318).

"... se opõe violentamente aos hábitos analíticos da experiência usual que divide sem discussão a fenomenologia em dois domínios: o fenômeno estático (a coisa), o fenômeno dinâmico (o movimento). É preciso restituir ao fenômeno todas estas solidariedades e romper logo com nosso conceito de repouso..." (p. 318).

"... devemos insistir sobre a ruptura entre o verdadeiro espírito científico moderno e o simples espírito de ordem e de classificação". (p. 321).

Por outro lado, ao contrastarmos os pressupostos epistemológicos da ciência social com as manifestações artísticas contemporâneas ou com o "novo espírito científico", para utilizar a expressão do próprio Bachelard, também impressiona como essas últimas se aproximam até mais daquilo que Lévy-Bruhl e Evans-Pritchard apresentavam-nos em termos de primitivo; e, portanto, o quanto que comparativamente as referências epistemológicas das ciências sociais são - mas agora no sentido do senso-comum - ... "primitivas". Até que ponto o espírito classificatório que atribuímos aos "selvagens" (mas que Leach criticou entre nós na imagem da coleta de borboletas) não é projeção do nosso próprio? Exemplos não faltam: de novo no âmbito dos estudos rurais, tal parece ser o caso no infundável e crescentemente estéril debate em torno da natureza proletária ou camponesa ou burguesa dos pequenos agricultores, apesar de tentativas, tímidas, de pensar a questão de maneira menos unívoca, seja, por exemplo, utilizando a imagem do continuum (Velho, 1969), seja a da moeda e suas faces (Velho, 1978).

Uma via alternativa à da crítica modernista às ciências sociais pode ser justamente a crítica à modernidade da qual fariam parte. Aí estaríamos no caminho de Nietzsche e dos chamados "irracionalistas", vindo até Foucault, Deleuze e outros (Velho, 1984). Como a própria noção de

modernidade também não deve ser reificada, o provável é que estejamos diante do que se manifesta como sendo elementos de ruptura de uma episteme que não se dá em bloco e universalmente de uma hora para a outra com canhões troando e sinos repicando. Mas seja como for - e certamente isso é matéria fundamental a ser aprofundada - as ciências sociais no seu conjunto parecem ter realizado pouco no caminho da superação de quadros ainda dominantes de pensamento do senso-comum, a ponto de até na própria comparação entre o pensamento tradicional africano e a ciência ocidental um antropólogo contemporâneo atribuir a essa última algumas das características criticadas por Bachelard (Horton, 1975).

Num certo sentido radical, como veremos, alguma dose de populismo talvez tenha seu valor instrumental na medida que se faça a hipótese de que esse senso-comum seja no entanto erudito, embora parte de um modelo de dominação que se formulou em determinado momento. Não daria conta das manifestações mais amplas da vida social que se busca com sucesso apenas relativo enquadrar nos seus termos e que por sua vez encontrariam respaldo numa certa sabedoria, mesmo que não doutrinariamente sistematizada mas, como diria Evans-Pritchard, aprisionada na ação. Como diz, por exemplo, Octavio Paz:

"A ordem dominante, qualquer que seja ela, é repressiva: é a ordem da dominação. A crítica social assume com frequência a forma de escárnio contra o pedantismo dos cultos e as afetações ridículas da 'boa educação'. É um elogio implícito, às vezes explícito, à sabedoria dos ignorantes. Dois sistemas de valores: a cultura dos pobres e a dos ricos. A primeira é herdada, inconsciente e antiga; a segunda é adquirida, consciente e moderna. A oposição entre ambas não é senão uma variação da velha dicotomia entre espontaneidade e consciência ..." (1979. p. 24).

E aí, apesar de suas limitações, pode entrar a antropologia enquanto espírito e projeto. É o que fica sugerido (apenas) com a aproximação entre o "novo espírito científico" de Bachelard - mesmo que esse, por sua vez, já possa estar desatualizado em relação ao que se passou na ciência nos últimos anos - e os Azande; o que implica, na linha do próprio Evans-Pritchard, numa qualificação da especificidade do primitivo e do civilizado ao nível das formas de pensar.

Mas levantam-se, ainda, outras questões, como a da relação sujeito-objeto, bem como a do significado dos discursos para a própria prática antropológica na linha indicada por Soares:

"Todo o problema, para quem quiser compreender a constancia e profundidade variáveis das contradições entre enunciados de um mesmo emissor ou ações significativas de um mesmo ator, no interior de uma só província de significação, de um só espaço social de referência, está na determinação do grau de adesão do produtor de sentido ao produto gerado... Nem tudo é, para todos - como parece ser para nós - passível de tematização discursiva. ... Nem todo material etnográfico discursivo (entrevistas ou documentos) tem a mesma possibilidade de informar sobre convicções, sentimentos, perspectivas, opiniões, idéias, valores, etc. ..." (1984, p. 34/35).

Pois:

"... o pensamento... é ... anterior, posterior e exterior às expressões, que, entretanto, não o espelham, mas remetem para ele, construindo-o ao tomá-lo, paradoxalmente, como referência regulatória, transformando-o em objeto." (1984, p. 31).

Na verdade a própria relação com os valores e cultura deveria ser então repensada, exorcizando imagens de interno-externo, pertencimento-não pertencimento que dificultam a compreensão de um continuum de possibilidades que vai desde a internalização e naturalização plena de valores e cultura até a sua tomada como ponto de referência relativo. As imagens que tendemos a identificar à realidade social de fato talvez espelhem mais um certo ideal de sociedade tomada como entelêquia, veiculada pelo pensamento liberal-conservador do século XIX (donde a insuficiência da noção de contrato para se referir a sua desnaturalização) e a que se associa, em diversas variantes e desdobramentos, a fundação das ciências sociais. E a propósito, é interessante registrar a recolocação recente por Paul Veyne (1984), a partir do estudo da relação dos gregos com os seus mitos, da possibilidade de crer e não crer simultaneamente.

V. É importante frisar - para distinguir com certa sutileza que não deveria passar despercebida de outras posições - que tudo isso não é para representar apenas a expressão no fundo limitada de uma contestação que doura a pílula do polo dominante da ciência social contemporânea e que acaba por confirmá-lo. E a propósito, pode ser rico em ensinamentos um paralelo com a maneira pela qual evoluiu em Nietzsche a noção de dionisíaco, inicialmente muito colada ao Romantismo.

No Nascimento da Tragédia tanto a arte apolínea quanto a dionisíaca são vistas como elaborações tendo por base - para utilizarmos como recurso expressivo uma linguagem emprestada a Lacan - o reconhecimento de uma grande falta existencial, tal como representada na dissonância musical (1967, § 24, p. 141). O apolíneo pretenderia relativizá-la exaltando a individualização, e o dionisíaco buscaria um retorno à unidade (Silk e Stern, 1983) talvez aproximável da participação de Lévy-Bruhl e de algumas noções religiosas, sobretudo do Oriente. A solução trágica seria nesse momento a união, dialética, entre Apolo e Dionísio. Seria uma busca de síntese, homóloga à de Hegel entre o Iluminismo e o Romantismo, que encontra eco nas ciências sociais de origem alemã. E que lembra esforços, hoje, que caminham em direção formalmente comparável, como no caso, entre nós, de uma tendência a meu ver por isso mesmo muito rica como objeto de crítica que denominei, para indicar precisamente o mesmo gênero de síntese, de "althusserianismo populista" (Velho, 1980).

Depois do Nascimento da Tragédia Nietzsche estará criticando não só cada elemento do par e seus desdobramentos extremos (socratismo e nihilismo), mas a própria dialética (Deleuze, 1977), no caso representada pela síntese trágica na figura de Wagner. A "solução" para Nietzsche a essa questão básica do dualismo (e que não iremos discutir agora) virá com as noções de eterno retorno, vontade de potência e um novo Dionísio. O eterno retorno representará, por assim dizer, a aceitação da falta. Vontade de potência, o caráter positivo (não resignado, como em Schopenhauer) dessa aceitação. E o novo Dionísio, a expressão disso tudo. Dionísio - em oposição agora ao socrático, não muito longe, talvez, do cartesiano em Bachelar - porque o "sujeito" é reconhecido como tendo o seu lugar primordial no inconsciente (em oposição ao estritamente irracionalista) que trabalha e elabora (prefigurado no sonho apolíneo do Nascimento da Tragédia e na arte).

A experiência manifesta da sociedade ocidental seria apolínea. O dionisíaco inicial, romântico, seria, no fundo, apenas a sua face oculta e complementar. A própria idéia de recalque e de construção da linguagem em cima de uma lógica de oposições (como em Lacan) pareceria estar, ainda, dentro desses limites. O novo Dionísio propõe um rompimento com esse esquema, já que incorpora o apolíneo no processo, mas não como resultado ou síntese dialética. Ele inclui uma crítica à razão, assimilada enquanto instrumento, num sentido oposto ao de Adorno e Horkheimer (1973), ou seja, a serviço de Dionísio.

Analogamente, se for de modo a que aquilo para o qual estamos utilizando a antropologia como representação não expresse apenas um populismo romântico, que complementa o que hoje aparece como outros ramos - mais "apolíneos" - das ciências sociais, terá de ser mais, e não menos radical no seu caminho; o que explica, talvez, o fascínio renovado da figura de Lévy-Bruhl. O próprio relativismo antropológico terá de ir mais longe do que o usual empirismo que aponta para a existência de culturas, substantivadas, distintas.

Nessa linha, Beidelman no texto já citado faz uma observação sobre os estudos de bruxaria cuja obviedade não nos deve ocultar o quanto se choca com a prática intelectual vigente e quanto o relativismo antropológico é seguidamente ingênuo:

É relatado que acusações e suspeitas de bruxaria são comuns e não especialmente perturbadoras para a maioria dos Azande, mas então até que ponto podemos falar dessas crenças Azande como sendo comparáveis às de outras sociedades onde suspeitos de serem bruxos podem ser linchados?" (1970, p. 354).

Observação como essa, bem como a relativização de noções como coisa, movimento, unidade, repouso, etc. não chegam a constituir novidade para quem tenha lido, por exemplo, Nietzsche: "A forma é fluida, mas o significado é mais ainda" (1969, p. 78). Mas muito kuhnianamente (ou bachelardianamente com os "obstáculos epistemológicos") a resistência a se absorver e elaborar a partir daí parece ser imensa.

A observação de Beidelman, além do seu interesse metodológico geral aplicável à crítica ao populismo romântico que valoriza a variação dentro dos quadros mais gerais dominantes de pensamento, possui uma relação mais particular com a démarche aqui desenvolvida. E isso porque a bruxaria, enquanto noção erudita na antropologia (e não enquanto "fato social") parece ser um exemplo privilegiado de como "a causa da origem de uma coisa e a sua eventual utilidade, seu emprego e lugar de fato em um sistema de propósitos, estão a mundos de distância" (Nietzsche, 1969, p. 77). E, mais ainda, de como uma vez destrinchada essa "coisa" que é a noção de bruxaria, podemos buscar pô-la a serviço de novos propósitos. E, aqui, o que interessa é essa bruxaria Azande, "comum e não especialmente perturbadora", que pode servir para nos introduzir a uma maneira alternativa de encarar o mundo social à oferecida pela visão literal-conservadora européia que informou a fundação das ciências sociais e

e que ao nível da consciência e do discurso temos dificuldade em desnaturalizar, mesmo quando de certa forma o fazamos na ação, inclusive - e daí sua importância transcendental na "ação" etnográfica.

Contrastivamente, impressionam na bruxaria Azande (Evans-Pritchard, 1968) sobretudo os seguintes aspectos:

1º - o fato de a intervenção "sobrenatural" ser aceita "naturalmente" (e as aspas vão por conta exatamente da precariedade, no caso, dessa separação de domínios);

2º - o fato de a relação com o próximo estar informada permanentemente pela possibilidade de ele ser um bruxo;

3º - o fato de, no entanto, não estar em jogo uma questão de culpa e condenação, mas apenas de precaução contra os efeitos de sentimentos negativos inconscientes;

4º - o fato de não haver a preocupação com a formulação de uma teoria sistemática e consistente; embora haja princípios gerais que até excluem o acaso, não se constitui um sistema conectado, mas um abrigo para a polivalência, sem normas qualificadoras da inclusão, na linha indicada por Soares (1984) a relação com a palavra não sendo unívoca, nem cristalizada, nem absolutizada.

Afastadas a questão do funcional/disfuncional, as próprias imagens e metáforas que costumamos utilizar como universais-abstratos para pensar o social caducam. A idéia de um todo constituído por partes associadas através de laços de solidariedade não dá conta dessa maneira de estar no mundo. Na verdade, a bruxaria Azande é o oposto da solidariedade, implicando em uma atitude básica de suspeita. Por outro lado, essa suspeita não implica em condenação moral: é um fato ... normal. E a totalidade e a função podem até retornar, mas construídas por movimentos de totalizações e funcionalizações de âmbito variado em que estão em jogo contextos concretos, campos de força, dominâncias e hegemonias em vários planos, não necessariamente redutíveis a uma luta pelo poder de caráter unidimensional, nem muito menos a um sistema de posições fechado (Velho, 1982). E com isso já se pode inclusive realizar uma releitura dos melhores momentos da antropologia social britânica (Pacheco de Oliveira, 1984), associada à análise de processos em contraste com a busca de estruturas invariantes (Gluckman, 1955).

No momento, a "coisa" da bruxaria Azande como fato cultural (os Azande, aliás, segundo Evans-Pritchard constituem um amálgama cultural)

não interessa para os nossos propósitos, e sim uma maneira de ver/agir no mundo social. E que, enquanto tal, não está totalmente associada nos seus princípios fundamentais a um contexto cultural substantivo determinado do qual o pensamento sistemático consideraria ingênuo "pinçá-la". Outros veículos de expressão dessa maneira de ver/agir no mundo existem e que se aproximam culturalmente de nós. É o caso do mau-olhado, por sua vez não restrito sequer a uma manifestação religiosa. Extremamente espalhado (Maloney, 1967), no Oriente Médio, por exemplo, existe associado às quatro grandes religiões: cristianismo, judaísmo, islamismo e zoroastrianismo (Spooner, 1970, p. 312). É como se o olho, janela do corpo e da alma, representasse em todas essas situações a quebra do átomo social individualista (que, assim, também existiria disperso), transparente, unívoco e constante, penetrando em outro mundo associado ao desejo. E, assim, entra em pauta não só a questão do social, como também reaparece a clássica questão da relação entre o social e o cultural, escamoteada, quem sabe, nos últimos tempos por visões do cultural que, sofisticadas, deixam no entanto alguns antigos bois sem nome; além de apostarem, talvez excessivamente, em modelos meramente comunicacionais.

VI. Retomar alguns de nossos clássicos naqueles seus aspectos mais criativos e autênticos que se perderam nos momentos mais triunfalistas de paradigmas hoje bichados, aceitar a provocação de alguns "estranhos" como Nietzsche (tanto quanto, como desejava Evans-Pritchard, Pareto e Lévy-Bruhl), observar o que se passa realmente - e não através de imagens estereotipadas e idealizadas - em outros domínios do conhecimento, reavaliar o nosso próprio trabalho e pensar as dificuldades, ambiguidades e confusões brasileiras como um laboratório privilegiado para perceber nem desvios, nem especificidades absolutas, mas aspectos da vida social que alhures (o velho Dionísio?) leva-se gerações para desencavar. Eis, me parece, um esforço que vale a pena e que pode, talvez, ajudar a reunir energias dispersas.

Nesse sentido, uma avaliação da obra de Louis Dumont e seus desdobramentos entre nós sugere um caminho promissor. Embora aqui não se pretenda realizar isto, algumas indicações talvez caibam.

É significativa para nossos propósitos a importância que Dumont atribui à obra de Evans-Pritchard, explicitada no prefácio à edição francesa dos Nuer, e que contrapõe ao "organicismo" de Radcliffe-Brown,

cujas noções de equilíbrio e de harmonia social, no entanto, continuariam, segundo diz, a se impor como princípios de explicação (1968, p. vii). Também é significativo o seu chamamento no sentido de que os antropólogos de hoje abandonem a sua "fauteuil métaphysique" (p. xii), o que virá a se desdobrar em um texto programático dirigido à "comunidade antropológica" (1978).

Uma análise de Dumont não poderá deixar de centrar-se no par individualismo-holismo. E, aí, sugeriria que um paralelo com o par nitzscheano Apolo-Dionísio e suas vicissitudes pode ser esclarecedor.

No seu texto-programa, diz Dumont referindo-se a seu par:

"Acabar-se-á sem dúvida por perceber que a solução consiste em dar a um e a outro dos dois princípios opostos seu campo legítimo de supremacia do ponto de vista moderno, o individualismo reinando, mas consentindo em se subordinar no interior dos domínios subordinados... Bastará, portanto, que essa alteração se torne consciente sob uma forma hierárquica e se generalize. Progresso de cisivo, e difícil, da consciência comum, à qual a antropologia terá contribuído à sua maneira". (1978, p. 93).

Se numa primeira aproximação associarmos individualismo ao apolíneo e holismo ao (velho) Dionísio revela-se espantosa a coincidência entre a "solução" (sic.) de Dumont para a sociedade moderna e a própria antropologia e a solução romântica criticada por Nietzsche. Como espanta, também, em um nível mais "etnográfico", o quanto os dois autores se aproximariam na caracterização da sociedade moderna e do seu dilema de fundo; no que teriam a companhia, aliás, de outros autores de grande sensibilidade, como fica claro, por exemplo, na análise que Peter Berger faz de Robert Musil (1970).

Por outro lado, essa associação, se parece sustentável em vários níveis (e inclusive na própria associação que faz Nietzsche entre Apolo e Ocidente e Dionísio e Oriente), não é perfeita. Sobretudo porque o holismo dumontiano não parece - pelo contrário - implicar a carga de destruturação característica do dionisíaco. A resposta talvez esteja em que individualismo e holismo são, ambos, sobretudo princípios já operacionais de estruturação social; ao passo que Apolo e Dionísio estão mais ligados a posturas gerais, vontades e epístemes, ao funcionamento - não mais formal, invariante, puramente intelectual e limitado - do "espírito". E isso, por sua vez, não deve ser visto em relação direta e sem

mediações com as estruturas sociais, sob pena de a esta altura recair - mos em nova manifestação, sofisticada, de etnocentrismo na própria prio rização da questão secular da estruturação social, que Lévi-Strauss hábil e excepcionalmente evitou ao centrar a análise do funcionamento do espírito na elaboração, desimpedida, dos mitos. O subjetivismo extremo para o qual tem oscilado boa parte da melhor produção antropológica é, na verdade, paradoxal, na medida que se por um lado pode-se ver o espírito com o poder de estruturar, pode-se vê-lo também a serviço exclusivo dessas estruturas, sempre no terreno da mesma relação (Assad, 1979). A operação, na verdade, deveria ser muito mais radical. Como observa Paz apontando para uma das possibilidades:

"À idéia de 'transformar o mundo', a Índia responde com outra não menos impressionante: dissipá-lo, torná-lo metáfora".

(1979, p. 72).

Mas o holismo dumontiano seria, então, aquela maneira de estrutu - rar que leva em conta não só Apolo, mas também Dionísio; de maneira con trária ao individualismo, onde Dionísio aparece submerso e/ou no progra ma de Dumont e nas palavras de Berger-Musil com um status de "enclave" ou de "férias", separação e repressão que no limite Paz (1979) denomina "desequilíbrio por disjunção" entre corpo e não-corpo. Ou, mesmo, seria a maneira de estruturar para a qual na verdade Apolo e Dionísio não e - xistem em separado, em direção homóloga àquela em que Nietzsche falará do novo Dionísio na sua crítica ao Romantismo e à sociedade ocidental. A percepção do holismo, por mero jogo lógico, apenas como imagem inver tida do individualismo (privilegiado como referência) nos manteria, tam bém, ainda no terreno do etnocentrismo.

O individualismo separaria aquilo que é igual e o holismo juntaria aquilo que é diferente (Da Matta, 1983, p. 12). Consistentemente, pode-se dizer que o holismo junta ou engloba o próprio individualismo, con ciliando como monismo a dualidade mesma e tornando-a não contraditória. Não que a dualidade desapareça como referência, mas é que se joga com e la, ela própria é posta (dionisiacamente) em movimento, percorrendo o grande, imenso caminho que Paz (1979, p. 14) vê entre o riso, reafirma dor da relação (dual) sujeito-objeto, e a gargalhada, explosão fisiolô gica e cósmica dissolvidora que reintroduz a unidade. Ou, nos termos em que nos chegou da militância política (chinesa), a dualidade (na for ma de "contradição") pode ser universal, mas a maneira de "tratá-la" va ria.

O primário no contraste com a igualdade (e a oposição) individualista será a diferença; hierarquia sendo apenas o resultado lógico da operação pela qual se junta aquilo que é diferente. Da mesma forma, totalidade é a face visível no holismo dessa junção do que é diferente, não aparente no individualismo porque, no caso, subentendida e subsumida em cada uma das suas partes (iguais); mas nem por isso subordinada ou menos presente, e sim muito mais sistêmica e reificada: indivíduo e totalidade são aí, por assim dizer, duas faces da mesma moeda. Ou melhor, totalidade é o cifrão suposto em toda e qualquer moeda do individualismo, ao passo que a totalidade do holismo é antes de mais nada de natureza cósmica, de maneira abusivamente aproximável do que pode emergir da análise feita por Viveiros de Castro dos Araweté, onde "uma perspectiva funcionalista ou sociocêntrica estará condenada a contemplar o nada" (s/data, p. 21). Mesmo que precisamente essa natureza cósmica vá permitir o paradoxo de uma "transcendência imanente", que se realiza aqui, impensável em uma concepção individualista em que a imanência se confunde com um ego empírico absolutizado. E a experiência dessa totalidade cósmica, por sua vez, será tendencial, extática num sentido amplo e, enfim, totalização na medida que supõe vontade de potência e não apenas a intelecção ou contemplação em termos restritos.

VII. Uma referência sucinta a algumas colocações de Roberto Da Matta na sua análise de Dona Flor, texto em que mais avança na direção de uma crítica teórico-epistemológica (1983) pode auxiliar-nos a ir um pouco adiante na mesma direção.

Nesse texto fica claro que ao pensar o Brasil em termos de uma perspectiva triangular em oposição a uma visão dualística, Da Matta está indo não apenas na direção de uma complexificação das oposições binárias, mas no de uma crítica ao que Bachelard consideraria uma lógica cartesiana e privilegiando justamente a diferença e a transitividade. Expressões como matizar, gradativo, diferenciação, ficar no meio, confusão, ambiguidade dão o tom. Explicita - pelo que saiba pela primeira vez em sua obra - uma crítica à maneira de operar dominante na antropologia social britânica (1983, p. 27). E embora a idéia do primado da relação no universo brasileiro ainda pareça supor elementos individuais, os quais são posto em relação, a imagem da "autonomização do relacionamento" já vai além. Na verdade, esse primado do relacionamento (em oposição, sugeriria, a relação), pensado em termos concretos, ao invés de reforçar

a presença de uma totalidade reificada, parece, pelo contrário, negá-la: autonomização do relacionamento ao invés de autonomização da totalidade.

O fato de a totalidade nesse universo não ser algo dado, mas, pelo contrário, aparecer na forma de totalizações exacerbadas em determinados momentos rituais exatamente para compensar a sua ausência reificada e permanente é claramente avançada:

"Numa sociedade tão bem demarcada por múltiplos espaços, não me surpreende ser o Brasil o país das festividades. Pois que a festa é um dos mecanismos mais importantes para relacionar esses domínios segregados e afastados uns dos outros. ...

Quer dizer, a totalização pela festa, pela ideologia e pelo mesmo populista (valha a redundância) parece ser uma função muito clara de uma sociedade dividida em muitos domínios e éticas ..."

(1983, pp. 10-11).

Assim, na verdade teríamos de um lado totalidade e indivíduo e, de outro, totalizações e relacionamentos. Bem mais próximo do nosso "modelo Azande" que a versão original de Dumont. A estória de Dona Flor, por outro lado, expressaria a encenação do drama da passagem da oposição Apolo-Dionísio no primeiro casamento, de início para uma tentativa individualista e, após o reaparecimento de Vadinho, para uma síntese que justamente não é mera superação dialética, pois não está expressa na oposição Vadinho-Dona Flor (Dr. Teodoro) mas na própria, nova, Dona Flor, para a qual a ambiguidade é tomada em sua positividade, e não em nenhuma contradição ou oposição. E a originalidade adicional, e fundamental, dessa encenação do grande drama da dualidade, em relação a sua versão ocidental ortodoxa estaria, ainda, no próprio fato (expresso no gênero literário) de não ser levado totalmente a sério, com isso superando o universo romântico, schopenhaueriano, dialético e pessimista.

Por último, Da Matta avança na direção de uma negação de uma solução culturalista substantivada:

"Nesta perspectiva, não teríamos uma essência brasileira: raças, religião, racionalidades, tristezas ou cordialidade. Teríamos, isso sim, uma configuração específica, historicamente dada, ..."

(1983, p. 28).

Fica por conta do leitor considerar se, assim, estamos ainda no domínio da cultura; afinal, mesmo a experiência do individualismo não é

estranha a Dona Flor. Ou se há, aí espaço para ultrapassar, positivamente, a oposição entre o social (apolíneo?) e o cultural (dionisíaco?). E, mesmo, a própria questão da ambivalência, no âmbito de um monismo que encompassa e transforma a dualidade em ambivalência (privilegiada para o caso brasileiro), mas que, também, radicaliza a ambivalência, ela própria, na direção de uma polivalência onde cabem os diversos tratamentos dados à disposição ao pensamento por pares (Paz, 1979, p.43) que se revelam, então, como tais. De qualquer maneira, estamos diante de um verdadeiro esforço de renascimento da ciência social e não, como coloca Touraine (1981), diante das meras contra-sociologias em que se tem fragmentado a ciência social com a decomposição de sua versão fundadora, hoje podendo ser vista como apenas uma representação particular da vida social.

ABSTRACT

The author starts out by examining the persistence of the issues surrounding functionalism. He suggests that this has to do with the fact that the functionalist approach is a manifestation of a broader framework which constituted the epistemological ground for the development of the social sciences. He further suggests that this framework is now becoming obsolete and goes on to examine some elements of an eventual alternative construction and some aspects of social reality (particularly in Brazil and through the work of Roberto Da Matta) that should be taken into consideration.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T. & HORKHEIMER, M., 1973 - Dialectics of Enlightenment. 258 pp. Allen Lane, London.
- ASSAD, T., 1979 - Anthropology and the analysis of ideology. Man, 14, (4): 607-627.
- BACHELARD, G., 1974 - O Novo Espírito Científico. Coleção Os Pensadores, Ed. Abril, São Paulo (38): 247-337.
- BEIDELMAN, T.O., 1970 - "Towards more open theoretical interpretations". In DOUGLAS, M. (org.) - Witchcraft, Confessions and Accusations. pp. 351-356. Tavistock Publications, London.
- BERGER, P., 1970 - The problem of multiple realities: Alfred Schutz and

- 'Robert Musil. In NATANSON, N. (org.), Phenomenology and Social Sciences; essays in memory of Alfred Schutz. pp. 343-367. North-western University Press.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R., 1982 - As "Categorias do entendimento" na formação da antropologia. Série Antropológica, Brasília (29): 1 - 30.
- COSER, L. A., 1956 - The Functions of Social Conflict. 188 pp. Free Press.
- DA MATTA, R., 1983 - "Dona Flor e seus dois maridos: um romance relacional". Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro (74): 3-33.
- DELEUZE, G., 1977 - Nietzsche et la Philosophie. 232 pp. Presse Universitaire de France, Paris.
- DOUGLAS, M., 1970 - Introduction: thirty years after Witchcraft, Oracles and Magic. In DOUGLAS, M. (org.), Witchcraft, Confessions and Accusations. pp. xiii-xxxvii. Tavistock Publications, London.
- DUMONT, L., 1978 - La communauté anthropologique et l'idéologie. L'Homme, Paris, 18 (3-4): 83-110.
- EVANS-PRITCHARD, E.E., 1968 - Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande. 558 pp. Clarendon Press, Oxford.
- EVANS-PRITCHARD, E.E., 1975 - Theories of Primitive Religion. 129 pp. Oxford University Press.
- GLUCKMAN, M., 1955 - The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia. 469 pp. Manchester University Press.
- HORTON, R., 1975 - African traditional thought and Western science. In MARWICK, M. (org.), Witchcraft and Sorcery. pp. 342-368. Penguin Books Ltd., Harmondsworth.
- KUHN, T.S., 1970 - The Structure of Scientific Revolutions. (2 nd.) 210pp. University of Chicago Press.
- LÉVY-BRUHL, L., 1949 - Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl. 257 pp. Presse Universitaire de France, Paris.
- LOVISOLO, H., 1982 - Terra, trabalho e capital: produção familiar e acumulação. Dissertação de mestrado, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 337 pp., mimeo.
- MALONEY, C.T., 1976 - The Evil Eye. 335 pp. Columbia University Press.
- MARWICK, M., 1975 - Postscript: the decline of witch-beliefs in differen

- tiated societies. In MARWICK, M. (org.), Witchcraft and Sorcery, pp. 379-382. Penguin Books Ltd. Harmondsworth.
- MORSE, R., 1982 - El Espejo de Próspero. 220 pp. Siglo Veintiuno Editores, México.
- NIETZSCHE, F., 1967 - The Birth of Tragedy. 144 pp. Vintage Books, New York.
- NIETZSCHE, F., 1969 - On the Genealogy of Morals. 163 pp. Vintage Books, New York.
- PACHECO DE OLIVEIRA Jr., J., 1984 - "O governo nosso": Os Ticuna e o Regime tutelar. Tese de doutorado, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 368 pp., mimeo.
- PAZ, O., 1979 - Conjunções e Disjunções. 136 pp. Editora Perspectiva, São Paulo.
- SILK, M.S., & STERN, J.R., 1983 - Nietzsche on Tragedy. 441 pp. Cambridge University Press, New York.
- SOARES, L.E., 1984 - Subjetividade indeterminada, ceticismo da razão sociológica e o colapso da identidade social. Comunicação apresentada à 14a. Reunião Brasileira de Antropologia, Brasília, 45 pp., mimeo.
- SPOONER, B. 1970 - The evil eye in the Middle East. In DOUGLAS, M. (org.), Witchcraft, Confessions and Accusations. pp.311-319. Tavistock Publications, London.
- TOURAINÉ, A., 1981 - Une sociologie sans société. Revue Française de Sociologie, Paris, 22 (1): 3-13.
- VELHO, O., 1969 - O conceito de camponês e sua aplicação à análise do meio rural brasileiro. America Latina, Rio de Janeiro, 12 (1):96-104. Republicado in VELHO, O., 1982- Sociedade e Agricultura, Zahar Ed. , Rio de Janeiro.
- VELHO, O., 1978 - Campesinato e Política. Anuário Antropológico, 77: 277-297. Republicado in VELHO, O., 1982- Sociedade e Agricultura , Zahar Ed., Rio de Janeiro.
- VELHO, O., 1980 - Antropologia para sueco ver. Dados, Rio de Janeiro, 23 (1): 79-91.
- VELHO, O., 1982 - A propósito da publicação de uma coletânea. In VELHO, O., Sociedade e Agricultura, pp. 9-28. Zahar Ed., Rio de Janeiro.

- VELHO, O., 1984 - Considerações intempestivas sobre Nietzsche e Weber .
Anuário Antropológico, Rio de Janeiro, 82: 30-42.
- VEYNE, P., 1984 - Acreditavam os Gregos em seus Mitos?. 173 pp. Ed. Bra-
siliense, São Paulo.
- VIVEIROS DE CASTRO, E.B., s/data - Os deuses canibais; a morte e o desti-
no da alma entre os Araweté. Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 32pp.
mimeo.

INSTITUTO DO MUSEU NACIONAL

INSTITUTO DO MUSEU NACIONAL
CALLE DE LA PATRIA, 100
BOGOTÁ, COLOMBIA

BOGOTÁ, COLOMBIA, 1950

Impresso pela
COPIARTE - Copiadora e Artes Gráficas Ltda.
Rua Assis Bueno, 9 - Lojas C - D
Rio de Janeiro , RJ