

EVANS-PRITCHARD: AÇÃO E ESTRUTURA

Nesse ensaio pretendo analisar algumas implicações da abordagem que Evans-Pritchard utilizou em seus trabalhos. Tentarei entender o papel do indivíduo, a autonomia ou não de universos simbólicos e as noções de estrutura em alguns de seus trabalhos. Para tanto, pretendo contrapor primeiramente a obra de Durkheim à de Evans-Pritchard, traçando semelhanças e distâncias significativas e, logo após, passarei rapidamente pelas idéias de Radcliffe-Brown, de quem Evans-Pritchard procurou afastar-se em algumas questões.

Faremos, assim, uma longa consideração sobre a obra de Durkheim, para apreender suas preocupações teóricas (principalmente as noções de estrutura social e sua relação com representações sociais, ou "superestrutura", nas palavras de Steven Lukes), para depois contrapô-lo gradativamente com Evans-Pritchard, passando por Radcliffe-Brown. Por fim chegaremos a uma conclusão um pouco ousada, a partir da reflexão sobre esses temas. Esse ensaio é também a uma breve história do desenvolvimento do conceito de estrutura social na obra desses três autores.

DURKHEIM: OBRA E PREOCUPAÇÕES TEÓRICAS

A obra de Durkheim se caracteriza pelo ataque persistente a um número limitado de problemas, dos quais o de destaque foi o estabelecimento da sociologia numa base empírica, tentando dar mais precisão à concepção do método sociológico e demonstrar sua aplicação na in-

IGOR JOSÉ DE RENNÓ MACHADO*

RESUMO

O artigo pretende analisar a relação entre ação e estrutura na obra de Evans-Pritchard. Para tanto, foi necessário fazer uma pequena história da noção de estrutura na "escola britânica", partindo do precursor, Durkheim. Proponho uma nova leitura das idéias do autor, alegando que, a sua maneira, Evans-Pritchard dá uma resposta aos dilemas de opções teóricas entre "ação e estrutura".

*Mestre em Antropologia Social, Unicamp. Atualmente vinculado ao CEMI (Centro de Estudos sobre Migração Internacional).

vestigação empírica. Outro problema era encarar o surgimento do individualismo na sociedade moderna. No entanto, as idéias do individualismo liberal na França estavam um tanto distantes da realidade, e sistematicamente atacadas por grupos direitistas, que as viam como sinais de decadência "da estrutura cultural". Um terceiro problema é sua preocupação com as fontes e a natureza da autoridade moral. E também a preocupação pelas implicações práticas do conheci-

mento científico social. Essa última preocupação marcava a concepção de Durkheim, para quem o sociólogo é como um médico, distinguindo entre saúde e doença, diagnosticando causas e tratamentos.

O autor preocupou-se com a definição de um campo específico às ciências sociais; "a vida social não é outra coisa que o meio moral, ou melhor, o conjunto de diversos meios morais que cercam o indivíduo". (Durkheim *Apud* Rodrigues, 1993:18). A sociologia constitui uma ciência entre outras "positivas", que através do estudo metódico procura estabelecer leis, através da experimentação. Essas leis são "produzidas mecanicamente por causas necessárias". (Giddens, 1978:23). Os fatos sociais têm que ser tratados como coisas, ou seja, os fenômenos sociais pertencem ao âmbito da natureza, o que indica que a sociedade tem existência objetiva, independentemente da existência de determinados indivíduos. Fatos sociais são externos ao indivíduo e exercem coerção sobre eles. O indivíduo é apenas

um elemento de uma totalidade maior, mas essa totalidade não se reduz a soma desses indivíduos. A sociologia estuda as propriedades que derivam da associação de indivíduos em sociedade e os fatos sociais têm que ser explicados em relação a outros fatos sociais (“o social só se explica pelo social”).

Durkheim espera explicar o social pelo social – há algo de particular na sociedade, exigindo uma nova esfera de conhecimento, a sociologia. Isso implica num “rompimento com as antigas formas de conhecimento, o que significa um distanciamento da filosofia”. (Ortiz, 1989:10). A inversão dos métodos, do dedutivo para o indutivo, marca a posição de Durkheim, rompendo com o pensamento filosófico, fundando uma ciência positiva, partindo da realidade. Se Comte e Spencer são propulsores da sociologia, por outro lado, continuam como filósofos: para o primeiro o social é a realização da idéia de humanidade; e para o segundo a sociedade é a realização da idéia de corporação. Durkheim torna-se o divisor de águas (“o herói fundador”). O papel do indivíduo e sua relação com a sociedade é melhor compreendida dentro desse esforço para delimitar um campo da sociologia, pois a ação do indivíduo é mediatizada pelas forças sociais.

Durkheim contestava essa filosofia moral tradicional, nas duas versões vigentes: a representada por Spencer, que se preocupava com o indivíduo na busca dos próprios interesses na troca econômica, produzindo solidariedade na divisão do trabalho. Mas a troca contratual, para nosso autor, pressupõe uma estrutura moral dentro da qual é ordenada e, portanto, não pode explicá-la. A outra corrente a ser contestada era a expressa, entre outros, por Comte: a solidariedade exige a existência de um *consensus universal*, donde se conclui que o enfraquecimento do consenso (dado pela individualização) acarreta um declínio da coesão social. Em *A divisão do trabalho* as conclusões contrastam com esse pano de fundo. O consenso moral é apenas um tipo de coesão social, característico das sociedades mais simples, e é chamada solidariedade mecânica, que foi gradualmente substituída pela solidariedade orgânica, uma coesão baseada nas relações de troca, dentro de uma divisão diferen-

ciada do trabalho.

É no texto *Preponderância progressiva da solidariedade orgânica* (do livro *A divisão do trabalho social*) que Durkheim se utiliza mais frequentemente da expressão “estrutura social”, que depois foi largamente difundida por Radcliffe-Brown. Como também pretendo fazer uma breve história da difusão dessas idéias durkheimianas pela Inglaterra, escolhi um trecho desse texto que bem demonstra como o conceito é manipulado por Durkheim: “Existe pois uma estrutura social de determinada natureza, à qual corresponde a solidariedade mecânica. O que a caracteriza é que ela é um sistema de segmentos homogêneos e semelhantes entre si. (...) Inteiramente diferente é a estrutura das sociedades onde a solidariedade orgânica é preponderante. Elas são constituídas (...) por um sistema de órgãos diferentes, cada um dos quais tem um papel especial e se forma de partes diferenciadas.” (Rodrigues, 1993:90) O que caracteriza a estrutura são sistemas em relação na própria sociedade, não importa se esses são “segmentos homogêneos” ou “órgãos diferentes”.¹ Veremos mais a frente como Radcliffe-Brown define estrutura e função, para entender a influência de Durkheim nessa “escola”.

As regras do método sociológico (publicada a seguir) são um esforço por uma teoria da investigação sociológica, em busca das regularidades do reino específico do social, sem recorrer as explicações de outros reinos. (Giddens, Op. cit.,:26). O método é sintetizado em três pontos: 1) é independente de toda filosofia; 2) é objetivo; 3) é exclusivamente sociológico – e os fatos sociais são antes de tudo coisas sociais (Idem:27). Durkheim, na medida em que desenvolve sua teoria mediante a adoção de conceitos básicos de coerção, solidariedade, autoridade, representações coletivas, etc., está na realidade preocupado com a manutenção da ordem social (Idem:28). Ele elevou o “fator social ao *status* de elemento básico e decisivo para explicar os fenômenos que tinham lugar no ‘reino social’, e que o social só se explica pelo social e que a sociedade é um fenômeno *sui generis*, independente das manifestações individuais de seus membros componentes.” (Parsons *Apud* Rodrigues, 1993:29). O *suicídio*, por sua vez, representa a aplicação do método proposto por Durkheim nas obras anteriores.

AS FORMAS ELEMENTARES DA VIDA RELIGIOSA:

POLÊMICAS E ALGUMAS ANÁLISES

A última obra de Durkheim causou uma polêmica entre os seus estudiosos, no que diz respeito a sua relação com o resto de sua obra. Alguns autores, como Giddens e Nisbet, afirmam que essa obra representa uma continuação das idéias de Durkheim, através da retomada de interesses manifestados na primeira obra, *Divisão social do trabalho social*. Outros autores, entretanto, acentuam a descontinuidade (a partir do curso de religião, ministrado em 1894/95) desse trabalho, pois como afirma Lukes (1973), a atenção passa dos fenômenos estruturais para os da superestrutura. Ortiz, por sua vez, assume uma posição mais “branda”, falando de uma reorientação dos trabalhos de Durkheim. Para ele, “o problema é entender em que medida se dá a reorganização das idéias e dos conceitos, situando-os, porém, no interior de uma perspectiva global, pois as continuidades existem e permeiam inclusive os estudos sobre os “longínquos povos primitivos”. (Ortiz, 1989b:7). Assim, *As formas elementares da vida religiosa* reflete sua insistência em trabalhar o tema da solidariedade; Durkheim interessa-se pelas sociedades primitivas na medida em que elas podem esclarecer melhor a crise moral por que passam as sociedades modernas. Nesse sentido a religião é vista como elemento de coesão social, não como alienação ou falsa consciência.”(Idem p.18) Segundo Giddens, *As formas elementares* são uma teoria retrabalhada da solidariedade mecânica, revelando uma insatisfação com a própria argumentação em *A divisão do trabalho*. Ao elaborar seu método sociológico, Durkheim voltou-se para questões de cunho moral; nas *Formas elementares*, tentou “um tratamento sistemático de problemas de moral num nível assim filosófico como sociológico”. (Giddens, 1978:47). Durkheim chegou à conclusão que os códigos morais seriam melhor estudados na religião, ou melhor, na idéia de sagrado.

A religião, na análise de Durkheim, a) se origina das exigências práticas da vida em sociedade, é essencial às crenças e modos de conduta que mantêm unidas a sociedades menos desenvolvidas; b) não pode ser definida como necessariamente relacionada com seres sobrenaturais; c) expressa ca-

ráter da totalidade social (qualquer religião têm essa característica); d) é a fonte original de todas as formas de pensamento, que subseqüentemente se secularizam (mesmo os novos ideais do individualismo preservam um caráter intrinsecamente religioso) (Idem:60). Esses temas, em *As formas elementares*, podem ser vistos como continuação direta de pensamento que estão presentes desde a fase inicial de Durkheim. Segundo Giddens, a diferença entre essa obra e os escritos anteriores sobre religião está na presença de estudos etnográficos mais cuidadosos, de origem inglesa; no papel dado ao ritual e do cerimonial na sustentação da fé religiosa; ao interesse pelo conteúdo cognitivo das crenças religiosas, tentando demonstrar que as categorias básicas de pensamento, tais como foram identificadas por Kant, têm origem na sociedade.

Ortiz, entretanto, identifica o rompimento com uma visão determinista, onde “a base material da sociedade, isto é, sua morfologia é determinante sobre os fenômenos da consciência coletiva”. (Ortiz, 1989b:8). A partir de 1889, com o texto “*As representações individuais e as representações coletivas*”, Durkheim rompe com essa visão determinista e a vida psíquica passa a ser vista como um conjunto de representações inconscientes que existem fora dos centros nervosos. “As representações formam, portanto, uma realidade sui generis” (Idem:9). Os fenômenos morfológicos não se vinculam mecanicamente a causas sociais-morfológicas, pois os “universos ideológicos (apresentam uma) autonomia em relação a vida social” (Idem:10) e, simultaneamente, são constitutivas do tecido social. Esse é o argumento de Pontes (1993) no ensaio “Durkheim: uma análise dos fundamentos simbólicos da vida social e dos fundamentos sociais do simbolismo”. Como essas obras, Durkheim contribuiu, segundo a autora, para a construção de uma teoria social do simbolismo, pois “a vida social é feita essencialmente de representações coletivas, ou ainda, de que o social só é real quando entrelaçado e permeado pelo simbolismo. Este, como vimos, é concebido pelo autor como um produto social dotado de uma lógica própria e, ao mesmo tempo, uma condição básica para a produção da vida social.” (Pontes, 1993:97)

Segundo Lukes (Op. cit.), em *As formas elementares*, Durkheim analisa certas situações sociais,

de efervescência coletiva que geram e recriam crenças religiosas e sentimentos religiosos. Essa concepção da religião como socialmente determinada o levou a estabelecer conexões causais entre características morfológicas da estrutura social e o conteúdo de crenças religiosas e práticas rituais. Mas a religião também é vista como um tipo especial de representação de realidades sociais: pode ser vista como representando uma sociedade e relações sociais numa perspectiva cognitiva (na mente ou intelecto), oferecendo meios de compreensão de realidades sociais; ou pode ser vista como representando as realidades sociais como expressão, simbolização ou dramatização de relações sociais. A vida social é possível, então, apenas através de um vasto simbolismo (Idem:470-474), caracterizando uma ruptura com obras anteriores, que salientavam apenas relações causais imediatas entre morfologia social e “superestrutura”. A religião tem ainda a função de fortalecer os laços entre o indivíduo e a sociedade da qual ele é membro (Idem), ressaltando o papel de “cimento social” desenvolvido por ela.

Segundo Rodrigues, Durkheim inaugura, metodologicamente, a análise de representações coletivas (as formas elementares), encaradas como representações mentais, representações simbólicas que são, por sua vez, imagens da realidade empírica. A originalidade consiste em perceber como os homens encaram o mundo e se organizam hierarquicamente, através da análise da religião primitiva. O homem não representa a realidade apenas verbalmente, mas o faz até mesmo territorialmente. “E suas formas organizacionais da vida social, além de mediações empíricas, são portadoras de uma ideologia implícita, que forma um arcabouço interno – quase disfarçado se não fora à agudeza do espírito científico do investigador – sustentador virtual do sistema social. É necessário um método apurado, tal como desenvolveu Durkheim, para que se possa ver... classificar a realidade social”. (Rodrigues, 1993:22).

A oposição entre a tese continuísta e a da ruptura, de certa forma, como afirma Ortiz, marca a apropriação da sociologia e da antropologia da obra de Durkheim. Os sociólogos, mais apegados a primeira, não veriam grandes avanços nas *Formas elementares*, pois essa obra não acrescentaria nada ao método. O trabalho de Giddens, aqui constante-

mente citado, é uma prova dessa afirmação, pois a teoria da religião não é citada nos termos de uma discussão sobre simbolismo². Por outro lado, os antropólogos se apropriaram principalmente dessa obra, atentos para as questões da autonomia relativa do universo simbólico. (Ortiz, 1989b:7). Vale lembrar que, quando fala de uma teoria social do simbolismo, Ortiz pensa principalmente na escola francesa, que pareceu desenvolver essas questões. A antropologia inglesa, ao meu ver, apropriou-se da obra durkheimiana justamente como os sociólogos (segundo a tese de Ortiz), a partir da ênfase na estrutura social e no conceito de função. Procurarei demonstrar, a seguir, como Radcliffe-Brown apropriou-se da teoria durkheimiana, para depois contrastá-lo com a originalidade de Evans-Pritchard.

DE RADCLIFFE-BROWN A EVANS-PRITCHARD:

UM RECURSO TORTUOSO

Começaremos por delimitar as noções de estrutura e função para Radcliffe-Brown, seguindo com nossa pequena história da noção de estrutura, para depois seguir os argumentos de alguns “comentaristas”, antes de debater alguns aspectos da obra de Evans-Pritchard. Nada melhor, para começar, do que as próprias palavras de Radcliffe-Brown: “O conceito de função (...) implica, pois, a noção de uma estrutura constituída de uma série de relações entre entidades unidades, sendo mantida a continuidade da estrutura por um processo vital constituído das atividades integrantes(...) Pela definição aqui dada, Função é a contribuição que determinada atividade proporciona à atividade total da qual é parte.”(1973:223-224)

Para Sahlins (1986), Durkheim não via a sociedade como constituída pelo processo simbólico, mas exatamente o contrário; e a derivação dessa problemática na obra de Radcliffe-Brown é que o simbólico foi, na maior parte dos casos, tomado no sentido secundário e derivativo de uma modalidade do fato social, uma expressão articulada da sociedade, tendo a função de apoio para relacionamentos formados por processos políticos e econômicos reais (p. 133). Para Sahlins a escola inglesa, e ele está pensando em Radcliffe-Brown, não percebe que “as relações sociais também são compostas e organizadas pelo significado”(Idem:135).

Na noção de estrutura social de Radcliffe-Brown “o cultural não possui qualquer lógica necessária em si mesma, assim como sua ordem verdadeira é um reflexo dos grupos e relações desenvolvidas na prática social” (Idem). O simbólico (que nada mais é do que a superestrutura de Lukes) é secundário, uma modalidade ideal do fato social. Pode-se perceber que Radcliffe-Brown leu Durkheim da mesma forma que os sociólogos, segundo Ortiz, o leram: privilegiando a noção de estrutura e a de função. É uma leitura que desconsidera os avanços na consideração da relação estrutura social/universo simbólico, que estão presentes nas *Formas elementares*, e que já foram discutidas aqui. A estrutura social determina os universos simbólicos, como na maior parte da obra de Durkheim e tem a função de manter coesa a sociedade. Fica claro também que a preocupação com a coesão social atravessou definitivamente o canal da mancha, para se estabelecer nas preocupações desses autores.

Segundo Dumont (1968), Durkheim havia assinalado que os aspectos da vida social não são imediatamente redutíveis aos grupos e as relações entre grupos, assumindo a tese “descontinuista”. Se Durkheim havia alargado a concepção de sociedade, para Radcliffe-Brown, ao contrário, estes fenômenos eram explicados na medida em que eles podiam ser compreendidos como os fatores de integração de grupos. Podemos ver que Dumont, como teórico francês que é, acentua o lado “simbólico” da explicação durkheimiana, acusando Radcliffe-Brown de não tê-lo percebido. Dumont considera que “o assunto da antropologia social sendo o estudo da estrutura social, e a estrutura social consistindo exclusivamente na descrição de grupos e das relações entre grupos, a sociologia de Radcliffe-Brown, diferentemente da de Durkheim, não fornecia conceitos para consideração sociológica desses fenômenos” (Idem: V).

Após essa rápida passagem por algumas das questões de Radcliffe-Brown, suficiente para as intenções desse trabalho, começarei a analisar as idéias de Evans-Pritchard pelo que elas mais se distanciam da antropologia inglesa e também de Durkheim: a nossa querida noção de estrutura. Para esse autor “O antropólogo social não se contenta somente em observar e descrever a vida social de um povo primitivo mas procura revelar

sua ordem estrutural subjacente, os padrões que, uma vez estabelecidos, lhe permitem vê-la como um todo, um conjunto de *abstrações interrelacionadas*.” (Evans-Pritchard *Apud* Zaluar, 1975: 238) [grifo meu]. Assim, já é possível entender a estrutura de Evans-Pritchard como uma abstração que se constrói a partir da observação das relações sociais em andamento em uma sociedade. Nos *Nuer* ele oferece definições seguidas de estrutura (relações entre grupos de pessoas dentro de um sistema de grupos), relações estruturais (relações entre grupos que formam um sistema) e estrutura social (sistema de estruturas separadas mas interrelacionadas). A essas afirmações segue-se uma crítica à antropologia inglesa (que pode ser vista como endereçada a Radcliffe-Brown), referindo-se à grosseria de seus conceitos, que não se utilizam de situações sociais e relações entre essas relações.

Como se vê, essa não é a estrutura de Radcliffe-Brown (nem a de Durkheim), pois é uma abstração construída a partir da observação, que não se encontra na morfologia da sociedade, e não é constituída de órgãos que funcionam para a sua manutenção, mas é um *princípio* que rege sua organização. Esse princípio nos *Nuer*, por exemplo, como ficou eternamente conhecido, é a segmentação estrutural; um processo permanente e contraditório de fissão e fusão. Segundo Pocock, “Passando de Radcliffe-Brown a Evans-Pritchard, encontramos então um movimento da função à significação” (*Apud* Dumont, 1986:6). Para esse autor, a estrutura de Evans-Pritchard é uma estrutura mental, pensada em termos de oposições conceituais num sentido depois “tornado” estruturalista por Levi-Strauss. Embora essa seja uma afirmação ousada, não deixa de ter seu charme: mesmo que estejamos longe de um estruturalismo, nos termos em que ficou conhecido posteriormente, estamos também muito longe da estrutura Radcliffe-browniana, que dominou amplamente a antropologia inglesa, mesmo depois de *Os Nuer*. Ela é realmente um passo no sentido da significação, pensada como foi pelos teóricos franceses.

Segundo Dumont, Evans-Pritchard foi muito tímido na defesa da sua noção de estrutura, não questionando de frente o organicismo de Radcliffe-Brown. Foi apenas em 1950, com suas *Leituras Marrett*, que ele rompeu definitivamente

com essa abordagem, escandalizando os que antes aplaudiram *Os Nuer*. Se por um lado a teoria dos grupos unilineares foi adotada pelos ingleses (que a levaram a exaustão), esse aspecto estrutural (a grande originalidade a qual tinha me referido no final da parte anterior) não teve seguidores na Inglaterra. “O fato é ainda mais extraordinário, quando se vê que a posteridade dos *Nuer* mostra que Evans-Pritchard não exprimia a corrente maior da antropologia social inglesa, mas, ao contrário, seria em grande medida incompreendido em sua tendência profunda, as ‘estruturas’ se opondo às leis da vida social, que continuou orientando os seus pares” (Idem:XI).

RELIGIÃO, TOTEMISMO E SOCIOLOGIA DO CONHECIMENTO: EM BUSCA DO PAPEL DO INDIVÍDUO NA AUTONOMIA DO SISTEMA SIMBÓLICO

Para Mary Douglas (1980), há avanços metodológicos exclusivos no trabalho de Evans-Pritchard, entre eles está a sua preocupação em relacionar filosofia moral e religião com comportamento social. Se hoje vive-se as críticas dos fenomenologistas à sociologia moderna, num questionamento entre subjetividade e objetividade, Evans-Pritchard preconizou esse debate muito antes (naquela época não sucumbiu às teorias sociais mecanicistas). Ele não ignorava o papel do indivíduo e criticava qualquer teoria que “reduced the mind to a mere arena in which social factors contend.” (Douglas, 1980:12). Essa posição é uma crítica a de Durkheim, para quem o indivíduo não tem autonomia na teoria da sociedade.³ Douglas pretende demonstrar que o método de Evans-Pritchard, traçando noções de “accountability” através de formas institucionais, demonstrou um modo de lidar com essas dificuldades na sociologia. A força desse método está no fato de basear-se no pressuposto de que a sociedade humana é composta não de “ciphers”, mas de agentes ativos envolvidos de inteligência e vontade: “Intentions create and sustain institutions as much as institutions constrain intentions.” (Idem:13). Dumont nos lembra ainda que Evans-Pritchard conseguiu “disfarçadamente” introduzir na pesquisa antropológica a importância do sentido que os autores dão ao que eles fazem.

Outra característica de sua modernidade é a an-

tecipação da sociologia do conhecimento cotidiano. Os escritos fenomenológicos de Husserl e Shultz provocaram um movimento para desenvolver uma sociologia sistemática do senso comum, das pessoas ordinárias em contextos cotidianos. A temática de Evans-Pritchard levou-o ao desenvolvimento dessas questões ainda mais cedo, porque não era possível lidar com questões como magia e totemismo, sem esse tipo de tratamento. Ele antecipou as intenções desses filósofos através do reconhecimento da necessidade de interpretar o discurso no seu contexto de funcionamento nas relações sociais e no “social accounting”. Dumont também enfatizou o esforço de Evans-Pritchard em inserir elementos da experiência cotidiana no seu contexto específico.

Essa característica traz uma interessante coincidência entre Evans-Pritchard e Durkheim: o fato de iniciar uma sociologia do conhecimento a partir de pesquisas sobre religião, magia e totemismo. Para Durkheim, o totemismo oferece uma visão de mundo que está ligada ao que ele acredita como sendo o primeiro sistema de representação que o homem produziu do mundo e de si mesmo. Como a filosofia e ciências nasceram da religião, esta contribuiu para formar o espírito humano. Assim, o totemismo é religião e sistema de representação primeiro, e nele se percebe como se organizaram primeiramente as categorias do intelecto: tempo, espaço, gênero, número, causa, etc. A sociologia da religião torna-se, então, sociologia do conhecimento. Para Durkheim é “a sociedade que forneceu o modelo sobre o qual trabalhou o pensamento lógico”. (Durkheim, 1989:193). O pensamento religioso trata de uma articulação com o social e é fonte do pensamento lógico. Assim, a fonte do pensamento lógico é a sociedade, e o conhecimento tem origem social. Portanto, estudar o totemismo é também fazer uma sociologia do conhecimento, além de uma sociologia da religião.

Por outro lado, a questão central da antropologia e de várias ciências em 1920 (segundo Douglas), época do treinamento de Evans-Pritchard, era relacionada com as condições do conhecimento humano, de como se davam as percepções. Os antropólogos participavam dessa discussão oferecendo exemplos bizarros de tribos primitivas (o totemismo, a magia e tabus foram destinados a antropologia para que essa desse sua contribui-

ção para o entendimento de como a mente funciona). Nosso autor participou dessa discussão a partir de dois compromissos: um para o caráter unitário da cognição humana e outro para a análise sociológica que a revelaria. Esses compromissos “meant that he was determined to give a strong methodological edge to the speculations of the French sociologists in whose writings he saw the unrealized possibilities of a proper sociology of knowledge”. (Douglas, 1980:18)

Evans-Pritchard usaria as idéias dos sociólogos franceses para sociologizar teorias da mente que não tinham base numa teoria social (iniciando uma teoria do conhecimento). Enquanto isso os antropólogos britânicos (Maret, Frazer, Malinowsky, Elliot Smith) explicavam a religião através de um apelo a psicologia. Bartlett foi o primeiro inglês a explicar esses fatos através de uma ótica social; os tabus, por exemplo, não teriam origem no medo, mas em causas sociais. Bartlett tratou do problema a partir dos fatos sociais, e de como esses influenciam a cognição. Evans-Pritchard (seguindo aqui a argumentação de Douglas) adotou os interesses de pesquisa de Bartlett; foi influenciado por essas idéias, convicto de que os princípios seletivos estavam para serem achados nas instituições sociais e que o trabalho de campo era o meio de encontrá-las. “Seen in this light, his life can be presented as a tribute to French sociologists, Durkheim, Mauss, Lévy-Bruhl and Halbwachs” (Idem:28)

Em artigos escritos no Cairo, quando lá lecionou, de 1930 a 1935, Evans-Pritchard indicou a sua futura trajetória. Nesses textos, anunciou seu trabalho como uma contribuição para uma teoria sociológica do conhecimento, deixando claro que a investigação deve comparar o nosso pensamento cotidiano com o pensamento cotidiano deles (dos “primitivos”). Essa é uma crítica aos conceitos de razão e racionalidade como os filósofos usavam os termos. O método de Evans-Pritchard exigia que se comparasse senso comum com senso comum, e “In its full development the method requires the context of belief and behaviour to be specified” (Idem p.34).⁴ O significado de palavras e pensamentos têm que ser encontrados na atividade social. A antropologia pôde, dessa maneira, acrescentar algo a idéia dos limites do conhecimento, e Evans-Pritchard contribuiu no

debate sobre as condições que fazem o conhecimento possível; implicando em algo positivo para dizer a respeito das possibilidades de comparação entre culturas. (Idem p.38).

Ao finalizar *The Nuer religion* (1970) Evans-Pritchard terminou seu programa: estabelecer uma teoria antropológica e distintiva do conhecimento. Ele demonstrou a racionalidade dos medos irracionais, do “pensamento místico”, etc. O que Evans-Pritchard fez foi mudar a direção das perguntas para longe da veracidade objetiva ou não, e longe da psicologia, para um enfoque sociológico de funcionabilidade de um sistema de idéias. Ele pôde concretizar o que vinha tentando desde *Witchcraft, oracles and magic among the Azande* (1937) que, na suas palavras, foi “uma tentativa de tornar compreensíveis uma série de crenças, todas elas estranhas à mentalidade de um inglês contemporâneo, mostrando como constituem um sistema de pensamento inteligível relacionado com as atividades sociais, a estrutura social e a vida do indivíduo”. (Evans-Pritchard, 1950:97) Douglas conclui, então, que “His approach was the consequence of a theoretical position stemming from the assumptions of the french sociologists who had first posed the problems in this form. They lacked empirical procedures. He proposed to test and develop their ideas by methodically tracking each verbal statement to its context of action and, ultimately, to its place in a coherent system of accountability.” (Douglas, 1980:105)

Se Durkheim principiou uma sociologia do conhecimento ao iniciar um estudo que buscava as origens da religião, Evans-Pritchard estabeleceu uma outra, baseando-se nessa influência, mas indo em direções diversas. Ele começou procurando os princípios seletivos que governavam a atenção, como o interesse dos Azande pela feitiçaria; e esperou encontrá-los na interação social (graças aos colegas franceses⁵) (Idem:38-40). Terminou com conclusões sobre a importância do contexto social na formação das preocupações “mentais” de um povo, bem antes dos escritos fenomenológicos de Husserl e Shultz⁶, que desenvolveram uma sociologia do conhecimento baseadas no senso comum, e da necessidade de se interpretar o discurso a partir do seu contexto.

Para Douglas, na análise sobre os Azande, nosso autor mostrou como cada parte contribui para

a manutenção do todo, e como o trabalho que o pensamento faz é social e que “thought makes cuts and connections between actions” (Idem:54). As questões sobre racionalidade deveriam ser, nessa perspectiva, a respeito da coerência das ações particulares com instituições articuladas. Isso posto, temos duas questões básicas a serem discutidas; uma sobre a importância da coesão social e outra sobre o papel do indivíduo. Com relação a primeira, a autora parece salientar a influência das preocupações com a coesão social, presentes em Durkheim e Radcliffe-Brown. Essa idéia é contrária a de Dumont, pois para ele “*Os Nuer* (não tratam) sobre a integração social”. (Dumont, 1968:v). Parece-me que Douglas tem razão, nessa polêmica criada artificialmente, pois não é o objetivo de Evans-Pritchard compreender o que mantém coesa uma sociedade sem estado?⁷

Com relação ao papel do indivíduo, para Douglas, a sociologia de Evans-Pritchard era anti-determinista, focalizada nos seus propósitos e nas suas escolhas quando tratando uns com os outros, ela (a sua sociologia) “...affirms the power of personal interventions in historical events.” Douglas, 1980:48). Aqui a distância com a perspectiva durkheimiana (e “Radcliffe-browniana”) é de novo acentuada. É legítimo perguntar como idéias azande sobre feitiçaria se interligam com idéias políticas, e como as instituições de feitiçaria estão relacionadas com as instituições políticas, mas perguntar como essas idéias afetam as instituições (como fez o autor) implica em dizer que essas idéias têm vida própria e podem ser observadas influenciando as instituições. (em todo caso, são as pessoas que têm idéias e que influenciam as instituições (Idem:60). Apresentar, portanto, a relação entre instituições e idéias sem atentar para os indivíduos e intenções é uma falácia. Afirmando que as atitudes de indivíduos (portadores de idéias) influenciam as instituições, Evans-Pritchard leva ao extremo a perspectiva aberta por Durkheim nas *Formas elementares*, bem salientada por Pontes (1993): O simbólico ao ser ligado epistemologicamente com a ação do indivíduo ganha uma autonomia total. De fato, a divisão entre superestrutura e estrutura (implícita nas discussões de Lukes), não existe mais, pois encontramos o indivíduo ligando-as. Como confirma Sahlins, na obra de Evans-Pritchard “não há separação entre

morfologia social (sociedade ou sistema social) e representação coletiva (cultura, ideologia), como em Durkheim”. (Sahlins, 1986:120)

Evans-Pritchard contrariava também teorias reducionistas da religião, pois “Sociological analysis was necessary, but wrong if it taught that the religious conceptions of the primitive peoples were nothing more than symbolic representation of social order.” (Evans-Pritchard, 1956:313). Essa é uma outra crítica à teoria de Durkheim, quando trata a religião como epifenômeno da estrutura social. Evans-Pritchard se preocupa, desse modo, com a busca de um entendimento da autonomia do sistema simbólico. Se Durkheim dava sinais nessa direção, como enfatizam Pontes e Ortiz, esse não foi o nexos de sua explicação, enquanto Evans-Pritchard tratou dessa autonomia, através da consideração do papel do indivíduo.

CONCLUSÃO

Chega-se assim a seguinte conclusão, talvez um pouco ousada: Evans-Pritchard constrói uma teoria que não separa estrutura social (no sentido durkheimiano) do sistema simbólico (sistemas ideológicos, religião, etc. ...), pois a sua estrutura é um sistema de relações que só se torna manifesta na ação do indivíduo (indivíduo atuando em grupos, é bem verdade; mas esses grupos não são nem um pouco estáveis e se formam das mais diversas formas). Essa estrutura é mental, na medida em que está apenas nas mentes dos indivíduos de uma sociedade; só se realiza na sua ação (adotando a perspectiva de Dumont) – para os Nuer, por exemplo, é o princípio estrutural de segmentação. Além de tudo ela não é universal, como a estrutura de Levi-Strauss, ela existe num contexto social específico, em sociedades específicas.

No entanto, é preciso “ouvir” alguém que já tenha debatido a relação entre ação e estrutura com muita atenção, como é o caso de Jeffrey Alexander (1987). No seu texto “O novo movimento Teórico” ele debate o desenvolvimento de abordagens teóricas micro e macro, ou individualistas e coletivistas, ou ainda ação e estrutura. Interessa aqui o momento de desenvolvimento desse debate. As teorias coletivistas “consideram os padrões sociais como preexistindo a qualquer ato individual específico” (idem:14), enquanto as teorias individualistas “reconhecem que tais estruturas

extra-individuais parecem existir na sociedade, assim como reconhecem que existem padrões inteligíveis. Insistem, contudo, em que esses padrões são o resultado da negociação individual (...) O suposto é que os indivíduos podem alterar os fundamentos da ordem a cada momento...” (Ibidem).

Vemos então que Evans-Pritchard dificilmente se encaixaria nessa análise; embora deva lembrar que ele se definia como uma funcionalista, herdeiro de Radcliffe-Brown e Malinowski. Ele não formulou claramente uma teoria da ação ou estrutura, mas desenvolveu um trabalho teórico a partir de preocupações específicas (sempre a partir de um trabalho etnográfico sério), como já demonstramos; assim, as análises possíveis decorrem da utilização de seu método, de declarações esparsas e das monografias. Dificilmente poderíamos vê-lo como um “individualista”, pois nessas teorias “os indivíduos (...) não carregam a ordem dentro de si. Eles antes obedecem ou se rebelam contra a ordem social — mesmo em relação a valores que guardam dentro de si mesmos — de acordo com seus desejos individuais.” (Ibidem). Isso não é o que ocorre na perspectiva de Evans-Pritchard; para ele os indivíduos não carregam apenas valores, nesse sentido, carregam consigo também o próprio princípio estrutural. Sua ação é governada por esse princípio, que possibilita a própria intervenção e, antes de qualquer dúvida, não trata de indivíduos isolados, mas organizados em grupos. Os “desejos individuais” são transformados imediatamente em questões coletivas, mas de grupos não definidos. Por exemplo, quando um Nuer assassina um outro, imediatamente, em função dessa estrutura relacional, organizam-se grupos para reivindicar a vingança.

O indivíduo de fato altera a realidade social, mas não o próprio princípio estrutural. Temos um problema, pois as “teorias individualistas são atraentes porque preservam a liberdade individual de modo aberto, explícito e persistente. Seus postulados *a priori* supõem a integridade do indivíduo racional ou moral, e a capacidade que o ator tem de agir livremente contra sua situação, definida em termos materiais ou culturais.” (Idem: 15). Para Evans-Pritchard, o indivíduo altera a realidade (e também o sistema simbólico), a partir das possibilidades de um princípio estrutural (sem alterá-lo), não podendo assim pensar-se numa

extrema liberdade de ação. Por outro lado, as teorias coletivistas têm a suposição de que “as estruturas coletivas devem ser retratadas como externas aos indivíduos e inteiramente impermeáveis à sua vontade.” (Idem: 16) A ordem é explicada às custas do sujeito. Como já vimos a noção de estrutura em Evans-Pritchard, é quase desnecessário dizer como ela não é externa e muito menos impermeável as vontades do sujeito.

Num longo desfile de opções teóricas que lidam com essas contra-posições, Jeffrey Alexander discute o marxismo estruturalista (de influência Levi-straussiana), onde as “ações individuais (podem) desviar-se dos imperativos estruturais, (mas) as conseqüências objetivas dessas ações são determinadas por estruturas que estão além do controle dos atores.” (Idem: 18) Segundo minha análise de Evans-Pritchard, as ações não podem se distanciar da estrutura, pois ela é um modo de pensar, um princípio que coordena as ações e, ao mesmo tempo, ela está sob controle dos atores, pois eles influenciam na formação do mundo simbólico e na organização social. Essas teorias coletivistas que tomam por estrutura algo semelhante à de Radcliffe-Brown e, por outro lado, essa apropriação sociológica da teoria de Levi-Strauss não parecem abarcar a posição de Evans-Pritchard. Com relação a própria noção de estrutura de Levi-Strauss, a semelhança está em que ambas são modos de pensar, que estão na mente dos indivíduos, mas enquanto Levi-Strauss procura a estrutura, Evans-Pritchard a situa num contexto específico, sendo ela mais “real”, pois é possível percebê-la organizando a sociedade naquele dado contexto (através da ação dos indivíduos), que é um entre muitos.

E foi a intenção de Evans-Pritchard em realizar uma sociologia do conhecimento, que tanto debati, que levou sua atenção para o papel do indivíduo e de sua ação influenciadora sobre o sistema simbólico (que integrado à ação é autônomo), demonstrando uma indivisibilidade entre ação e estrutura. De certa maneira, ele (ou os Nuer) resolve um problema sociológico, criando uma teoria sistêmica a partir da ação de indivíduos, visualizando uma estrutura que possibilita essa integração. É bom que se lembre que são os Nuer e suas “instituições” que permitem tal tratamento dessa questão, e talvez a análise de outra socieda-

de impossibilitasse esse tipo de reflexão. No entanto, Evans-Pritchard estudou principalmente os Nuer (e não outros) e, de fato, realizou essa aproximação; e seu método e conclusões estão aí para serem analisados!

NOTAS

1. É preciso não confundir estrutura social com morfologia social, pois essa, para Durkheim é uma das três divisões da sociologia (morfologia social, fisiologia social e sociologia geral), é uma ciência que estuda a “base geográfica dos povos em suas relações com a organização social; estudo da população, seu volume, densidade e distribuição geográfica”. (Rodrigues 1993:45) A noção de “organização social”, ao contrário pode ser tomada como equivalente a de estrutura social, pois é usada praticamente no mesmo sentido no mesmo texto; a diferença é que a idéia de estrutura social carrega uma noção de funcionalidade mais explícita, já que trata de relações entre os segmentos ou órgãos que funcionam para a manutenção da coesão social.
2. Mesmo as críticas de Giddens a essa obra não tocam em questões do simbolismo. Para ele, *As formas elementares* têm, como é de se esperar, bases empíricas suspeitas; o totemismo é encarado de forma muito diferente pelos antropólogos modernos. A polaridade sagrado\profano, fundamental a definição de religião de Durkheim, não é absolutamente universal. Alguns críticos defendem que essas definições não atentam para a mudança social, devido ao caráter de cimento sociológico fornecido pela religião para a manutenção da coesão social, mas Giddens defende uma sensibilidade do autor “com os contrastes – e continuidades – entre tipos tradicionais de sociedade e a ordem industrial contemporânea.” (Idem:76) Isso nada tem a ver com a veracidade das premissas tomadas para a análise. Ao tratar de sociedades “simples” e portanto estruturalmente “simples”, possibilitou que encarasse a sociedade abstrata como algo homogêneo; essa posição impossibilita uma análise da religião em termos de ideologia, como a legitimação à dominação de grupos sobre outros (essa perspectiva Weberiana está ausente da obra de Durkheim). O conflito é visto em termos de oposições entre indivíduo e a coletividade, e não entre grupos de interesses num sistema de dominação e subordinação. O conflito é tratado como um fenômeno de transição no desenvolvimento social, em que a harmonia das funções está temporariamente rompida. Na obra de Durkheim, as normas morais são vistas com passíveis de apenas uma interpretação, mas um só conjunto de símbolos e códigos pode ser alvo de várias interpretações por parte de grupos divergentes.
3. “*A divisão do trabalho* contém uma versão primitiva do característico tratamento durkheimiano das relações entre história, autoridade moral e a liberdade humana. A liberdade não consiste em escapar das forças nem do elos social, mas na autonomia de ação possibilitada pelo fato de pertencer a sociedade. Nas sociedades simples, a dominação da *consciência coletiva* limita a esfera da ação individual; esta situação é transformada pelo processo de desenvolvimento social, não pela destruição da autoridade moral, senão pela alteração de sua forma. (Giddens :19-20)
4. A necessidade do contexto social para a interpretação é herança de Malinowsky, mas Evans-Pritchard foi mais longe na definição de contextos sociais.
5. Com relação aos Nuer, as instituições políticas são de especial interesse para a sociologia do conhecimento, pois elas aparecem e desaparecem nas suas ações; e, portanto, “whatever political principles exist are maintained entirely in their minds”. (Douglas, 1980:73). Que o pensamento está embebido em instituições foi estabelecido; o questionamento posterior foi sobre que tipos de pensamento e que tipos de instituições. A partir desse exemplo, nós podemos comparar sistemas de “accountability” para dar novas respostas para velhas questões. “From here on I shall assume that whatever can be said about a belief as belonging to a system implies the same about the relevant social institution, since each only lives in the other.” (Idem:73)
6. Evans-Pritchard demonstrou como os “primitivos” também negociam suas reivindicações e constroem sua cultura ao fazê-lo. Ele assim fez investigando o modo como os Nuer usam seus princípios de discriminação. O autor também demonstrou como problemas sobre accountability desenvolvem músculos nas faculdades humanas de racionalização.”the joint effort of creating Nuer society also produces a powerfull machinery for turning social dilemmas into legalistic issues, solved by fictions.”(Idem:86) É uma análise de como a própria consciência é estruturada. Ele também tratou do que é “esquecido” como construções sociais, numa apropriação de um insight Freudiano. As brechas sobre as quais relembrar é impossível são mais do que um mero acidente resultante da estruturação da atenção por interesses sociais. Relacionou, portanto, consciência histórica com estrutura social muito antes desses tipos de questões serem analisadas pela sociologia.”Well before phenomenology’s claim that sociological understanding must start from the negotiating activities of conscious, intelligent agents, Evans-Pritchard had seized the problem, developed a method and show what progress can be made.” (Ibidem)
7. Segundo Douglas, Evans-Pritchard considera que dois

tipos de “sistema” são usados na ciências sociais. O uso comum se refere a um número de relações nas quais as partes contribuem para a manutenção do todo. Se uma coisa muda, devido a interação entre eles, todo o sistema muda (o funcionalismo clássico). Outro uso do “sistema” focaliza diretamente sobre princípios “homeostatics”. O trabalho do investigador é identificar como os mecanismos de controle e estabilização operam (para manter a coesão num nível ideal). (Douglas, 1980:63). Evans-Pritchard teve que usar esse tipo de explicação porque não havia nada na ciência política e antropologia que explicasse uma sociedade ordenada que se mantinha sem o exercício de um poder centralizado, coercitivo. Portanto, a preocupação com a coesão social é mais uma vez destacada.

BIBLIOGRAFIA

- ALEXANDER, J. C. (1987), “O novo movimento teórico”. *RBCS*, v.2, n.4, jun.
- DOUGLAS, Mary. (1980), *Evans-Pritchard*. Fontana, Londres.
- DUMONT, L. (1968), Prefácio ao *Les Nuer*. Gallimard, Paris.
- DURKHEIM E., MAUSS, M. (1981), “Algumas formas primitivas de classificação: contribuição para o estudo das representações coletivas”. *Ensaio de Sociologia*, São Paulo, Perspectiva.
- DURKHEIM, M. (1989), *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo, Paulinas.
- EVANS-PRITCHARD, E. (1978), *Os Nuer*. São Paulo, Perspectiva.
- _____. (1975), “O campo da antropologia”. In: ZALUAR, Alba (Org.). *Desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro, F. Alves.
- _____. (1970), *Nuer Religion*. Londres, Oxford, Clarendon Press.
- _____. (1970), *Antropologia Social*. Lisboa.
- _____. (1950), *Bruxaria: oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro, Zahar.
- GIDDENS, A. (1978), *As idéias de Durkheim*. São Paulo, Cultrix.
- LUKES, S. (1973), *Emile Durkheim*, New York, Penguin Books.
- MELLATTI, J. C. (Org.) (1978), “Introdução”. *Radcliffe-Brown*. São Paulo, Ática.
- ORTIZ, R. (1989), “Durkheim: arquiteto e fundador”. *RBCS*, v.4, n.11.
- _____. (1989b), “Apresentação”. In: Durkheim, E., *As formas elementares da vida religiosa*, Op. Cit.
- PONTES, H. (1993), “Durkheim: uma análise dos fundamentos simbólicos da vida social e dos fundamentos sociais do simbolismo”. *Cadernos de Campo*, n.3.
- RADCLIFFE-BROWN. (1978), “O método comparativo em antropologia social”. In: MELLATTI (Org.) Op. Cit.
- _____. (1973), *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis, Vozes.
- REIS, E. P. (1989), “Reflexões sobre o Homo Sociologicus”. *RBCS*, v.4, n.11, out.
- RODRIGUES, J. A. (Org.). (1993), *Durkheim*. São Paulo, Ática.
- SAHLINS, Marshal. (1986), *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro, Zahar