

# ANTROPOLOGIA SOCIAL

E. E. EVANS-PRITCHARD

Título original: *Social Anthropology*  
© *Routledge & Kegan Paul Ltd.*, 1972  
Tradução de *Ana Maria Bessa*

Capa de Edições 70 (*Motivo gráfico: grupo em barro cozido, Luanda-Angola*)

Todos os direitos reservados para a língua portuguesa  
por Edições 70, Lda., Lisboa — PORTUGAL

EDIÇÕES 70, LDA., Av. Duque de Ávila, 69 r/c Esq. — 1000 LISBOA  
Telef. 57 83 65 / 55 68 98 / 57 20 01

Telegramas: SEIENTIA

Telex: 64489 TEXTOS P

Delegação do Norte: Rua da Fábrica, 38-2.º, sala 25 — 4000 PORTO  
Telef. 38 22 67

Distribuidor no Brasil: LIVRARIA MARTINS FONTES  
Rua Conselheiro Ramalho, 330/340 — São Paulo

Esta obra está protegida pela Lei. Não pode ser reproduzida,  
no todo ou em parte, qualquer que seja o modo utilizado,  
incluindo fotocópia e xerocópia, sem prévia autorização do Editor.  
Qualquer transgressão à Lei dos Direitos de Autor, será passível  
de procedimento judicial.



edições 70

### III

## DESENVOLVIMENTO TEÓRICO POSTERIOR

Na minha última conferência referi-me às principais características dos escritores dos séculos XVIII e XIX, que, de uma maneira ou outra, se ocuparam das instituições sociais segundo um critério antropológico. Em ambos os séculos, a aproximação a estas matérias era naturalista, tinha uma intenção empírica no domínio da teoria, senão mesmo no da prática, inclinou-se para as generalizações e sobretudo para o método genético. Esses autores estavam dominados pela ideia do progresso, isto é, pela melhoria evolutiva dos modos e costumes da rudeza para a cortesia, da selvajaria para a civilização. E o método de investigação que elaboraram — o método comparado — foi principalmente utilizado para reconstruir o hipotético curso deste desenvolvimento. Aqui reside justamente a diferença entre a Antropologia actual e a do passado.

Nos fins do século XIX surgiu uma reacção contra as tentativas de interpretação das instituições sociais mediante uma reconstrução do passado, isto é, contra a pretensão de explicar o pouco que se conhecia através do que se desconhecia quase por completo. Este movimento mostrou-se particularmente orientado contra os esquemas de desenvolvimento paralelo, teoricamente considerados como idealmente unilineares, que tinham estado muito em voga. Esta Antropologia genética, também frequente e incorrectamente chamada Antropologia Evolucionista, foi remodelada e apresentada sob um aspecto diferente

nos escritos de Steinmetz, Nieboer, Westermarck, Hobhouse (1), e outros, mas apesar disso perdeu finalmente todo o seu atractivo. Alguns antropólogos inclinaram-se então, em maior ou menor grau, para a Psicologia, que nesse momento parecia proporcionar soluções satisfatórias a muitos dos seus problemas, sem os obrigar a recorrer à história hipotética. Contudo, pretender basear a Antropologia Social na Psicologia é como tratar de construir uma casa sobre areias movediças, quer naquelas circunstâncias, quer nas actuais.

Na orientação geral da teoria antropológica dos séculos XVIII e XIX, há um fundo de conjecturas psicológicas, mas embora as suposições sobre a natureza humana fossem inevitavelmente produzidas pelos escritores da época, eles não sugeriam que os costumes e as instituições pudessem ser entendidos em função dos sentimentos e impulsos individuais. Ao contrário, como vimos, rechaçaram muitas vezes essa ideia de forma explícita. Deve recordar-se que então não existia nada que merecesse o nome de Psicologia experimental, e assim, quando antropólogos mais recentes, como Tylor e Frazer, quiseram recorrer à Psicologia, para uma certa ajuda, foi à Psicologia associacionista que recorreram; e, quando este tipo de Psicologia passou de moda, eles acharam-se imersos nas interpretações intellectualistas já superadas que dela extraíram. Posteriormente, esta situação voltou a repetir-se ao finalizar o auge da Psicologia introspectiva. Penso especialmente em trabalhos realizados por Marett, Malinowski e outros em Inglaterra e Lowie, Radin e alguns mais na América (2), sobre matérias como religião, magia, tabus e feitiçaria. Todos estes autores, de um modo ou outro, trataram de explicar o comportamento social perante o sagrado em função de sentimentos ou estados emocionais: ódio, cobiça, amor, medo, terror, assombro, um sentido do misterioso ou extraordinário, admiração, projecção da vontade, e assim por diante. Este comportamento surge em situações de tensão emotiva, frustração ou intensidade emocionais, e cum-

(1) S. R. Steinmetz, *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Sraße*, 1894; H. J. Nieboer, *Slavery as an Industrial System*, 1900; Edward Westermarck, *The Origin and Development of the Moral Ideas*, 1906; L. T. Hobhouse, *Morals in Evolution*, 1906.

(2) R. R. Marett, *The Threshold of Religion*, 1909; B. Malinowski, *«Magic, Science and Religion»*, *Science, Religion and Reality*, 1925; R. H. Lowie, *Primitive Religion*, 1925; Paul Radin, *Social Anthropology*, 1932.

pre uma função de *catarsis*, imprecativa ou estimulante. O avanço de várias psicologias experimentais modernas demonstrou que todas estas interpretações eram confusas, estavam fora do lugar, ou não tinham sentido. Contudo, alguns investigadores, especialmente na América, não se desanimaram pela sorte dos seus predecessores e tentam actualmente expor as suas descobertas nessa mistura de Psicologia comportamentista e psicanalítica que se denomina Psicologia da personalidade ou Psicologia de motivações e atitudes.

Há várias e específicas objecções a cada uma destas sucessivas tentativas de explicação dos factos sociais através da psicologia individual; e há uma objecção comum a todas elas. A Psicologia e a Antropologia Social estudam diferentes tipos de fenómenos e o que estuda uma delas não pode ser compreendido em função das conclusões alcançadas pela outra. A Psicologia estuda a vida individual e a Antropologia Social estuda a vida social. A Psicologia estuda os sistemas psíquicos e a Antropologia Social os sistemas sociais. O psicólogo e o antropólogo social acham-se aparentemente perante os mesmos actos de comportamento, mas uma análise mais profunda revela que eles os estudam em distintos planos de abstracção.

Tomemos um exemplo muito simples: um homem levado a tribunal por causa de um crime é declarado culpado por um júri de doze homens e sentenciado pelo juiz para ser punido. Os factos de significado sociológico são neste caso a existência de uma lei, as diversas instituições e processos legais postos em jogo por essa lei e a acção da sociedade política que castiga o criminoso por intermédio dos seus representantes. Ao longo do processo, os pensamentos e sentimentos do acusado, dos jurados e do juiz variam em espécie e grau no tempo, assim como diferem as suas idades, a cor dos seus cabelos e olhos, mas estas variações não têm importância, pelo menos de forma imediata, para o antropólogo social, pois ele não se interessa pelos actores do drama como entes individuais, mas sim como pessoas que desempenham certos papéis no processo de justiça. Pelo contrário, para o psicólogo, que estuda os indivíduos, os sentimentos, motivos, opiniões, etc., dos actores, estes elementos são de importância primordial e o processo legal e procedimentos particulares de interesse secundário. Esta distinção essencial entre a Psicologia e a Antropologia Social constitui um ponto liminar para o estudo desta. Estas duas disciplinas só podem ter uma utilidade mútua — que pode ser bastante grande — se cada uma delas prosseguir independentemente a sua própria investigação

sobre os seus próprios problemas e segundo os seus métodos específicos.

Quanto às denominadas teorias evolucionistas da Antropologia do século XIX, pondo de parte as críticas implicadas na attitude dos investigadores preocupados em interpretar psicologicamente os costumes e crenças e que as ignoraram voluntariamente, elas viram-se atacadas de duas direcções diferentes, a partir da teoria difusionista e da funcionalista.

As objecções dos que se deram a conhecer como antropólogos difusionistas estavam baseadas no facto evidente de que a cultura é frequentemente tomada de outros e não emerge em formas similares em sociedades diferentes por crescimento espontâneo, devido a certas potencialidades sociais comuns e à natureza humana comum. Nos casos em que se conhece a origem e desenvolvimento, seja no campo da tecnologia, da arte, do pensamento, seja no do costume, verificamos quase invariavelmente que não apareceu independentemente num certo número de culturas de diferentes lugares e épocas, mas sim que surgiu no seio de uma única comunidade, num só sitio, e num momento determinado da sua história, espalhando-se depois, total ou parcialmente, por outros povos. Examinando o problema mais profundamente, verifica-se que só houve um número limitado de centros de desenvolvimento e difusão cultural com importância. Além disso, que no processo de imitação e incorporação noutras culturas os traços difundidos podem sofrer toda a espécie de modificações e mudanças. Uma prova disso é que todos os inventos de cuja história temos provas fidedignas se difundiram quase invariavelmente deste modo. Por isso, quando encontramos artefactos, ideias e costumes similares entre povos primitivos de diferentes partes do mundo, é bastante lógico supor que, analogamente, estes se difundiram a partir de um número limitado de centros de progresso cultural, ainda que como prova não haja mais do que as implicadas nas similaridades e na distribuição geográfica, especialmente se os traços forem bastante complexos e se se apresentarem também associados.

É evidente o impacto deste raciocínio sobre as teorias genéticas dos antropólogos do século passado, que se viram grandemente desacreditadas pela sua força lógica. Uma vez que, se se pudesse demonstrar que, devido a circunstâncias históricas, uma sociedade adoptou uma instituição de outro povo, difficilmente se poderia considerar que essa instituição é consequência do desenvolvimento natural e inevitável das que a precederam

e só difficilmente se poderia citar como prova de alguma lei de evolução.

A Antropologia difusionista ainda predomina nos Estados Unidos. Em Inglaterra teve uma influencia pouco duradoura, não só pelo uso indiscriminado que dela fizeram Elliot Smith, Perry e Rivers (?), como também porque as suas reconstruções estavam igualmente fundadas em hipóteses que eram tão difficéis de verificar como os esquemas genéticos que atacava. Os antropólogos funcionalistas, que passarei a examinar, opinavam, por seu lado, que as discussões entre evolucionistas e difusionistas não passavam de uma simples rixa familiar entre etnólogos, que não lhes dizia respeito.

A objecção funcionalista a ambas as teorias é que as suas reconstruções eram meras suposições e que tentavam explicar a vida social em função do passado. Este não é o método empregue pelos cientistas da natureza, em cuja categoria se incluem a si próprios a maior parte dos investigadores funcionalistas — e isto quer dizer a maioria dos antropólogos sociais ingleses. Para entender como funciona um aeroplano ou o corpo humano, tem de se estudar o primeiro à luz das leis da mecânica e o segundo à luz das leis da fisiologia. Não se necessita de saber a história da aeronáutica ou a teoria da evolução biológica. Do mesmo modo se pode estudar uma língua sob vários aspectos: gramática, fonética, semântica e assim por diante, sem que seja imprescindível conhecer a história das palavras, o que corresponde à filologia, um ramo diferente da linguística. Analogamente, a história das actuais instituições legais inglesas só pode indicar-nos como chegaram ao seu estado presente, mas não como funcionam na nossa vida social. Para entender como funcionam, é necessário um estudo conduzido segundo os métodos experimentais das Ciências Naturais. Os estudos históricos e os estudos das Ciências Naturais constituem diferentes tipos de estudo, com distintos objectivos, métodos e técnicas. Tentar prosseguir os dois ao mesmo tempo só pode provocar um estado de confusão.

No estudo das sociedades primitivas compete ao historiador dos povos primitivos, ao etnólogo, descobrir, se pode, como chegaram as instituições ao estágio em que se encontram. Por

(?) G. Elliot Smith, *The Ancient Egyptians*, 1911; W. J. Perry, *The Children of the Sun*, 1923; W. H. R. Rivers, *The History of Melanesian Society*, 1914.

outro lado, é trabalho do cientista, isto é, do antropólogo social, descobrir que funções desempenham elas nos sistemas sociais a que pertencem. Quer dizer, o historiador, ainda que tendo à sua disposição as melhores fontes de documentação possíveis, só pode assinalar qual foi a sucessão de factos accidentais que modelaram a sociedade tal como ela é na actualidade. Estes acontecimentos ou factos não podem ser deduzidos de princípios gerais, nem se obtêm por um estudo dos acontecimentos. Em suma, os antropólogos do século XIX incorriam em duas faltas graves: estavam empenhados em reconstruir a história sem os materiais adequados para o fazer, e tentavam estabelecer leis sociológicas por um método que não conduz a essas descobertas. A aceitação geral desta posição separa a Antropologia Social da Etnologia e dá à Antropologia Social a sua actual autonomia no vasto estudo do homem.

Com estas proposições, os antropólogos sociais querem dar a entender que as sociedades são sistemas naturais formados por elementos interdependentes, preenchendo cada um uma necessidade no complexo de relações necessárias à manutenção do conjunto. Pressupõem que a vida social é susceptível de ser reduzida a leis científicas, o que permite a previsão. Há aqui várias proposições. As duas proposições básicas que examinarei em seguida podem ser resumidas nestas afirmações: as sociedades são sistemas; tais sistemas são sistemas naturais que podem reduzir-se a variáveis, com o corolário de que a sua história é irrelevante para um estudo da sua natureza.

É óbvio que na vida social há algum tipo de ordem, consistência e constância. Se não o houvesse, nenhum de nós poderia tratar dos seus assuntos ou satisfazer as suas necessidades mais elementares. É também evidente que esta ordem é produzida pela sistematização ou institucionalização das actividades sociais, para que determinadas pessoas desempenhem nelas determinados papéis e para que essas actividades cumpram certas funções na vida social geral. Tomemos um exemplo que já anteriormente utilizámos — num Tribunal o juiz, os jurados, os advogados, os empregados, os polícias e o acusado têm papéis específicos a cumprir e a acção do Tribunal como um todo tem as funções de determinar a culpa e castigar o crime. Os indivíduos que ocupam esses postos podem variar de caso para caso, mas a forma e a função da instituição são constantes. Também é óbvio que o juiz, os advogados, os empregados e os polícias só podem desempenhar as funções profissionais que lhes correspondem se existe alguma organização económica que não os obrigue, por

exemplo, a cultivar e preparar os seus próprios alimentos, mas antes a adquiri-los com a remuneração que recebem pelo desempenho dos seus deveres; e, além disso, se há uma organização política que mantém a lei e a ordem, para que eles possam cumprir com segurança as suas funções; e assim por diante.

Tudo isto é tão evidente que já nas primeiras reflexões filosóficas sobre a vida social se encontram, de uma ou outra forma, as ideias de sistema social, estrutura social, papéis sociais, e funções sociais das instituições. Sem remontarmos a autores mais antigos que os mencionados na minha conferência anterior, podemos verificar que os conceitos de estrutura e função aparecem em Montaigne quando emprega os termos *bastiment* e *liaison* nas suas considerações sobre a lei e o costume em geral. Compara estes a uma «estrutura de diferentes peças, de tal maneira unidas que é impossível afectar uma delas sem que todo o corpo se resinta»<sup>(1)</sup>. O mesmo conceito de sistema social, que inclui a ideia de função social, está igualmente presente na discussão de Montesquieu sobre a natureza e princípios dos diferentes tipos de sociedade, em que fala da *estrutura* da sociedade e das *relações* entre as suas partes.

Este mesmo pensamento figura também, em maior ou menor grau, em todos os filósofos do século XVIII que escreveram sobre as instituições sociais. Nos princípios do século XIX, Comte enuncia-o claramente. Encontramo-lo também em todos os escritores de Antropologia do século, ainda que subordinado aos conceitos de origem, causas e etapas de evolução, e nem sempre explicitamente formulado. Nos fins do século passado, e especialmente no nosso século, deu-se um ênfase muito particular ao conceito, em harmonia com a orientação geral do pensamento. Tal como anteriormente foi dominante a abordagem genética em todos os campos do conhecimento, agora encontra-se por toda a parte uma orientação funcional. Há uma Biologia funcional, uma Psicologia funcional, um Direito funcional, uma Economia funcional, etc., assim como, a seu lado, uma Antropologia funcional.

Herbert Spencer e Emile Durkheim foram os dois autores que mais especificamente chamaram a atenção dos antropólogos sociais para a análise funcional. Os trabalhos filosóficos de

(1) *De la Coutume et de ne Changer aisément une Loy Recette*, Ensaio, Nouvelle Revue Française, Bibliothèque de la Pléiade, p. 132, 1946.

Herbert Spencer (1820-1903) são muito pouco lidos na actualidade, mas durante a sua época exerceram uma grande influência. Spencer assemelha-se a Comte na sua versatilidade; ambos aspiraram a dominar todo o conhecimento humano, para erigir dentro dos seus limites uma ampla ciência da sociedade e da cultura, isto é, o que Spencer denominou o superorgânico (?). Para ele, a evolução da sociedade humana (mas não necessariamente das sociedades particulares) é uma continuação natural e inevitável do desenvolvimento orgânico. Os grupos tendem sempre a ampliar o seu tamanho e, por conseguinte, aumentam a sua organização e, deste modo, aumentam também a sua integração, pois quanto maior seja a diferenciação estrutural, tanto maior será a interdependência das partes do organismo social. A utilização da analogia biológica do organismo por Spencer, embora perigosa como veio a verificar-se, ajudou muito a estabelecer na Antropologia Social os conceitos de estrutura e função. Spencer não se cansava de repetir que em cada fase da evolução das sociedades há uma interdependência funcional necessária entre as suas instituições, as quais, para subsistir, devem tender para um estado de equilíbrio. Ele foi também um grande advogado das leis sociológicas, quer estruturais quer genéticas.

As obras de Emile Durkheim (1858-1917) exerceram uma influência mais ampla e directa sobre a Antropologia Social. Este investigador ocupa efectivamente um lugar de excepção na história da Antropologia, devido às suas teorias sociológicas gerais, que, com a colaboração de um grupo de alunos e colegas de talento, applicou com notável penetração ao estudo das sociedades primitivas (?).

Em poucas palavras podemos definir assim a posição de Durkheim: os factos sociais não podem interpretar-se em função da psicologia individual, quanto mais não seja porque se encontram fora e separados das mentes individuais. A língua, por exemplo, já existe antes de que nasça um indivíduo na sociedade

(?) *The Study of Sociology*, 1872; *The Principles of Sociology*, 1882-3.

(?) As suas obras mais conhecidas são: *De la Division du Travail Social: Etude sur L'organisation des Sociétés Supérieures*, 1893; *Les Règles de la Méthode Sociologique*, 1895; *Le Suicide: Etude de Sociologie*, 1897; e *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse; Le Système Totémique en Australie*, 1912. Ver também uma série de artigos e sínteses de artigos em *L'Année Sociologique* desde 1898, e os de Hubert, Mauss e outros na mesma revista.

que a fala e subsistirá depois da sua morte. A única coisa que o indivíduo faz é aprender a falá-la, do mesmo modo que os seus antecessores no passado e os seus descendentes no futuro. Este é um facto social *sui generis*, que só se pode compreender em relação com outros factos da mesma ordem, isto é, como uma parte do sistema social e em função do papel que lhe corresponde na manutenção do próprio sistema.

Os factos sociais caracterizam-se pela sua generalidade, pela sua transmissibilidade e pela sua obrigatoriedade. Em regra, todos os membros de uma sociedade têm a mesma maneira de viver, os mesmos costumes, língua e normas morais, desenvolvendo-se todos dentro do mesmo quadro de instituições legais, políticas e económicas. O seu conjunto forma uma estrutura mais ou menos estável, que persiste com as suas características essenciais durante longos períodos de tempo e que se transmitem de geração em geração. Os indivíduos passam apenas através da estrutura. Não nascem com ela e não morrem com ela, pois não é um sistema psíquico, mas um sistema social, com uma consciência colectiva totalmente diferente da individual. A totalidade dos factos sociais que compõem a estrutura é obrigatória. O indivíduo que não os respeita sofre sempre castigos e é ferido de incapacidades de tipo legal ou moral. Regra geral, ele não tem nem o desejo nem a oportunidade para fazer outra coisa além de conformar-se. Uma criança nascida em França de pais franceses só pode aprender francês e não tem vontade de pro-ceder doutra maneira.

Ao sublinhar a singularidade da vida social, Durkheim foi muito criticado por ter sustentado a existência de uma mentalidade colectiva. Ainda que os seus escritos sejam às vezes um tanto metafísicos, chega-se à conclusão de que jamais concebeu uma tal entidade. Pelo que denominou «representações colectivas», queria designar o que em Inglaterra seria um corpo comum de valores, crenças e costumes que um indivíduo nascido numa sociedade aprende, aceita, emprega como padrão de vida e, logo, transmite. O seu colega Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) realizou um brilhante estudo do conteúdo ideológico destas representações colectivas numa série de livros que, apesar de bastante mal interpretados e muito criticados pelos antropólogos britânicos, tiveram uma influência considerável em Inglaterra (?).

(?) As suas obras mais conhecidas são: *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*, 1912 e *La Mentalité Primitive*, 1922.

Parte da base de que as crenças, os mitos e, em suma, as ideias dos povos primitivos são um reflexo das suas estruturas sociais e, portanto, diferem de sociedade para sociedade. Dedicou-se então a demonstrar que essas organizações formam sistemas cujo princípio lógico é a denominada lei de participação mística. Este é o tipo de análise estrutural que reflecte o trabalho de Durkheim, mas, enquanto este autor analisou as actividades sociais, Lévy-Bruhl estudou as ideias a elas associadas.

O lugar privilegiado que corresponde a Durkheim na história do desenvolvimento conceptual da Antropologia Social em Inglaterra explica-se pela influência que exerceram as suas obras no professor A. R. Radcliffe-Brown e no professor B. Malinowski, já falecidos. Estes são os dois homens que fizeram dessa disciplina o que ela é actualmente na Grã-Bretanha. Todos os que ensinam hoje em dia estas matérias em Inglaterra e nos Dominios são directa ou indirectamente, e a maior parte directamente, alunos destes grandes mestres.

Voltarei a occupar-me de Malinowski (1884-1942), especialmente quando tratar o trabalho de campo. Para ele, a Antropologia funcional, mais que o fundamento das técnicas de trabalho, significava algo assim como um meio literário de dar unidade às suas observações com finalidades descritivas. Não era, falando com propriedade, um conceito metodológico, e ele nunca se mostrou capaz de o usar com clareza quando trabalhava com as abstrações da teoria geral. O professor Radcliffe-Brown, ao contrário, expressou de forma muito mais clara e coerente a teoria funcional ou organicista (ou organicista) da sociedade. Apresentou-a de forma sistemática, com clareza de exposição e lucidez de estilo.

Afirma este autor que «o conceito de função aplicado às sociedades humanas se baseia numa analogia entre a vida social e a orgânica»<sup>(6)</sup>. Segundo Durkheim, define a função de uma instituição social como a correspondência entre a instituição social e as condições necessárias de existência do organismo social; neste sentido, ela representa, de acordo com as suas palavras, «a contribuição de uma actividade parcial para a actividade total, de que faz parte. A função de um costume social

<sup>(6)</sup> *On the Concept of Function in Social Science*, American Anthropologist, p. 394, 1935.

particular é a contribuição que dá à vida social total, como expressão do funcionamento do sistema social total»<sup>(7)</sup>.

«As instituições são, portanto, pensadas enquanto funcionam dentro de uma estrutura social, formada por seres individuais ligados por um conjunto determinado de relações sociais para constituir um todo integrado»<sup>(8)</sup>. A continuidade da estrutura mantém-se pelo processo da vida social ou, por outras palavras, a vida social de uma comunidade é o funcionamento da sua estrutura. Assim considerado, um sistema social tem uma unidade funcional. Não é um agregado, mas sim um organismo ou um todo integrado.

Ao falar de integração social, o professor Radcliffe-Brown supõe que «a função da cultura como um todo é unir os seres humanos individuais em estruturas mais ou menos estáveis, isto é, sistemas estáveis de grupos, determinando e regulando as relações desses indivíduos entre si, e fornecendo uma tal adaptação externa ao meio físico e uma tal adaptação interna entre os componentes individuais ou grupos que possibilitasse uma vida social ordenada. Isto é para mim uma espécie de postulado primário para a realização de qualquer estudo objectivo e científico da cultura ou da sociedade humana»<sup>(9)</sup>.

A elaboração de conceitos como estrutura social, sistema social e função social segundo as definições dadas pelo professor Radcliffe-Brown nas citações anteriores e tal como hoje os empregam os antropólogos sociais, foi uma importante ajuda para a determinação dos problemas suscitados pelo trabalho de campo. No século XIX os antropólogos deixavam aos profanos o trabalho de recolher os factos em que eles baseavam as suas teorias, e não lhes ocorreu que houvesse qualquer tipo de conveniência em estudarem eles próprios os povos primitivos. Isto devia-se ao facto de que consideravam atomisticamente os diferentes elementos da cultura, dos costumes, que eram reunidos para demonstrar a grande similaridade ou a grande diferença de crenças e práticas, ou para ilustrar as etapas do progresso humano. Mas quando se compreendeu que um determinado costume carece praticamente de significado se se separa

<sup>(7)</sup> *Ibid.*, p. 397.

<sup>(8)</sup> *Ibid.*, p. 396.

<sup>(9)</sup> *The Present Position of Anthropological Studies*, discurso do Presidente, *British Association for the Advancement of Science*, Secção H., p. 13, 1931.

do seu contexto cultural, chegou-se à conclusão evidente de que era necessário efectuar amplos e detalhados estudos dos povos primitivos em todos os aspectos da sua vida social, e que estas investigações somente poderiam ser levadas a cabo por antropólogos sociais profissionais, que, conscientes dos problemas teóricos envolvidos na matéria, são os que possuem o tipo de informação requerida para resolvê-los e os únicos capazes de se colocar na posição onde esta informação pode ser adquirida. A insistência funcionalista na relação entre as coisas foi em parte a causa dos modernos trabalhos de campo, assim como também o seu produto. Nas duas próximas conferências discutirei este aspecto da moderna Antropologia Social.

Ao destacar reiteradamente o conceito de sistema social e, por conseguinte, a necessidade de efectuar estudos sistemáticos da vida colectiva dos povos primitivos no seu estágio actual, a Antropologia funcional não só separou, como já vimos, a Antropologia Social da Etnologia, como também juntou o estudo teórico das instituições com o estudo experimental da vida social primitiva. Referimos também como, no século XVIII, as informações proporcionadas pelos exploradores sobre algumas sociedades incultas serviram ocasionalmente de base para ilustrar as especulações filosóficas acerca da natureza e origens das instituições sociais. Vimos depois que no século seguinte estas sociedades primitivas se transformaram no principal objecto da curiosidade de alguns estudiosos interessados no desenvolvimento da cultura e das instituições, que se baseavam exclusivamente nas observações de outros indivíduos. O pensador teórico e o observador ainda estavam divorciados. Na Antropologia funcional, os dois — como explicarei mais pormenorizadamente na conferência seguinte — estão finalmente reunidos e a Antropologia Social em sentido moderno surgiu como uma disciplina distinta em que os problemas teóricos da Sociologia geral são investigados mediante o estudo das sociedades primitivas.

A abordagem funcional teve também o efeito de modificar a finalidade e utilização do método comparado. Vimos que os antropólogos do passado consideravam o método comparado como um meio de realizar reconstruções históricas quando não existiam documentos para tal e notámos que o usavam para comparar exemplos de costumes ou instituições particulares, recolhidos ao acaso em todo o mundo. Uma vez aceite a noção de sistema social como postulado primário, como lhe chama o professor Radcliffe-Brown, a investigação já não tem por objecto a classificação etnológica e a consideração de categorias cultu-

rais e esquemas de evolução hipotética. O objectivo passa à ser, no estudo de sociedades particulares, a definição das actividades sociais em termos das suas funções dentro do sistema social em questão, e, nos estudos comparados, uma comparação de instituições como partes de sistemas sociais ou a relação que têm com toda a vida social das sociedades em que se encontram. Quer dizer, o que o antropólogo moderno compara não são os costumes, mas os sistemas de relações. Também me ocuparei novamente deste assunto nas minhas próximas conferências.

Chegamos agora ao segundo postulado da Antropologia funcional, que afirma: os sistemas sociais são sistemas naturais que podem reduzir-se a leis sociológicas. Consequentemente, a sua história não interessa sob um ponto de vista científico. Devo confessar que, em minha opinião, esta afirmação constitui um exemplo do pior positivismo doutrinário. Creio que poríamos num sério aperto os que dizem que a finalidade da Antropologia Social é formular leis sociológicas, de modo análogo às Ciências Naturais, se lhes pedissemos alguns exemplos semelhantes ao que nessas ciências se chamam leis. Até agora não se apresentou nada parecido, mesmo remotamente, àquelas leis; só se têm aduzido afirmações deterministas, teleológicas e pragmáticas bastante ingénuas. As generalizações tentadas até ao momento foram, por outro lado, tão vagas e amplas que até mesmo que fossem certas não teriam muita utilidade. Além disso, tendem muito facilmente para se tornar meras tautologias e banalidades que não superam o nível da dedução de sentido comum.

Nestas circunstâncias, parece-me que se deve investigar novamente se os sistemas sociais são efectivamente sistemas naturais, se, por exemplo, um sistema de direito é na realidade comparável a um sistema fisiológico ou ao sistema planetário. Pessoalmente, não acho nenhuma razão válida para considerar um sistema social como um sistema da mesma espécie do sistema orgânico ou inorgânico. Parece-me que é um tipo de sistema totalmente diferente; e penso que o esforço para descobrir as leis naturais da sociedade é vão e que só pode conduzir a uma série de vagas discussões sobre métodos. Seja como for, não me considero obrigado a provar a inexistência dessas leis, pois é aos que dizem que elas existem que compete dizer-nos em que consistem.

Os que estão de acordo comigo nesta questão devem perguntar-se se a pretensão funcionalista de que a história de uma instituição é irrelevante para a sua compreensão, tal como ela se apresenta na actualidade, é aceitável, porque essa pretensão



baseia-se justamente numa concepção de sistema e lei que está em desacordo com a nossa. Uma rápida análise deste ponto dar-me-á a oportunidade de expressar a minha própria opinião, porque não quero que se pense que, ao criticar algumas das hipóteses fundamentais do funcionalismo, eu não me considero, noutros aspectos, um funcionalista e um continuador dos meus mestres, os professores Malinowski e Radcliffe-Brown, ou que mantenho que as sociedades são ininteligíveis, que não podem ser sistematicamente estudadas ou que é impossível fazer qualquer tipo de afirmações gerais importantes acerca delas.

Faço notar também que, ao falar aqui de história, não estou agora a discutir as hipóteses etnológicas do tipo genético ou do tipo difusionista. Esse tema podemos-lo considerar encerrado. Estou, sim, a debater a importância que tem a história das instituições sociais para o estudo dessas mesmas instituições, quando se conhece perfeitamente e em pormenor a sua história. Este problema só dificilmente poderia ter chamado a atenção dos filósofos morais do século XVIII e dos seus sucessores vitorianos, porque não lhes ocorria que o estudo das instituições pudesse ser alguma coisa mais que um estudo do seu desenvolvimento, já que o objectivo final dos seus esforços era estabelecer uma ampla história natural da sociedade humana. As leis sociológicas eram para eles as leis do progresso.

Nos Estados Unidos, ainda que sem a busca de leis — neste aspecto os antropólogos americanos são tão cépticos como eu — a Antropologia é ainda na sua maior parte histórica quanto aos seus objectivos. É por isso que é considerada mais como Etnologia que Antropologia Social pelos antropólogos funcionalistas ingleses, que pensam que não é do domínio desta disciplina a investigação da história das sociedades e, além disso, que o conhecimento da história das sociedades não serve para aclarar o funcionamento das suas instituições. Esta atitude é uma consequência lógica da ideia de que as sociedades são sistemas naturais que podem estudar-se seguindo os métodos utilizados pelas Ciências Naturais como a Química, ou a Biologia, sempre que tais métodos sejam aplicáveis.

Este é um tema que ganha uma importância cada vez maior à medida que os antropólogos sociais vão estudando sociedades pertencentes a culturas históricas. Enquanto se ocuparam em investigar os aborígenes australianos ou os povos das ilhas dos mares do Sul, em cujas culturas não existe documentação histórica, podiam ignorar a história com a consciência tranquila. Mas agora que começaram a estudar comunidades de campo-

neses na Índia, na Europa, os nómadas árabes, e outras comunidades parecidas um pouco por toda a parte, já não podem ignorar por mais tempo a questão. São obrigados a escolher deliberadamente entre pôr de parte ou tomar em consideração o seu passado social nos estudos do presente.

Os que não aceitam a posição funcionalista em relação à história, opinam que, embora seja necessário realizar estudos separados de uma sociedade sobre o seu estágio actual e o seu desenvolvimento no passado, empregando técnicas diferentes em cada estudo (recomendando, além disso, que em certas circunstâncias esses estudos separados sejam efectuados por pessoas diferentes), mantêm que o conhecimento do passado possibilita uma compreensão mais profunda da natureza da sua vida social no presente. Efectivamente, a história não é uma mera sucessão de mudanças, mas sim, como já outros autores afirmaram, um processo de desenvolvimento. O passado está contido no presente como este no futuro. Não quer isto dizer que a vida social possa ser entendida através do conhecimento do seu passado, mas que esse conhecimento permite compreendê-la melhor que se o desconhecêssemos. Por outro lado, também é evidente que os problemas do desenvolvimento social só podem estudar-se em função da história e que unicamente esta proporciona uma orientação experimental satisfatória para testar as hipóteses da Antropologia funcional.

Acerca deste problema muito mais se poderia dizer, mas poder-se-ia pensar que se trata de uma querela doméstica, mais adequada a uma reunião de especialistas em que se poderia discutir com pormenor, que tema para uma minuciosa argumentação perante um público não especializado. Assim, tendo já assinalado a existência dessa divergência de opiniões, não continuarei a tratar deste assunto. Contudo, penso que é razoável expor-lhes o meu ponto de vista sobre o que deveriam ser o método e os fins da Antropologia Social, sobretudo depois de ter afirmado que considero, juntamente com alguns outros colegas e contra a opinião da maior parte deles em Inglaterra, que essa disciplina pertence mais à esfera das humanidades que à das Ciências Naturais.

Na minha opinião, a Antropologia Social assemelha-se muito mais a certos ramos dos estudos históricos — história social e história das instituições e das ideias, de preferência à história narrativa e política — que a qualquer disciplina das Ciências Naturais. Como os antropólogos sociais estudam directamente a vida social e os historiadores o fazem indirectamente a partir de

documentos e outras fontes, a semelhança entre esta classe de historiografia e a Antropologia Social ficou um pouco obscurecida. No mesmo sentido actuaram também outras circunstâncias, como o facto de os antropólogos se ocuparem de sociedades primitivas em que não existe documentação histórica e de estudarem em regra problemas sincrónicos, enquanto os historiadores investigam problemas diacrónicos. Estou de acordo com o professor Kroeber<sup>(12)</sup> em que as diferenças que acabamos de mencionar são diferenças de técnica, de tónica e perspectiva, e não de objectivos e método. A historiografia e a Antropologia Social utilizam essencialmente o método da integração descrita, ainda que a síntese antropológica esteja num plano mais elevado de abstracção que a síntese histórica, apresentando a primeira uma tendência mais marcada e intencional para a comparação e generalização que a segunda.

No meu modo de ver, o trabalho do antropólogo pode ser dividido em três fases. Na primeira, como etnógrafo, vai viver no seio de um povo primitivo e aprende o seu modo de vida. Aprende a falar a sua língua, a pensar nos seus conceitos e a sentir segundo os seus valores. Depois revive a experiência de forma crítica e interpretativa, segundo os valores e categorias conceptuais da sua própria cultura e em termos do corpo geral de conhecimentos da sua disciplina. Por outras palavras: traduz uma cultura em termos de outra.

Na segunda fase do seu trabalho, considerado ainda como estudo etnográfico de uma sociedade primitiva particular, ele tenta ir mais além deste estádio literário e impressionista e descobrir a ordem estrutural da sociedade, de modo que seja compreensível não só ao nível da consciência e da acção, como no caso de um dos seus membros ou de um estrangeiro que aprendeu os seus costumes e participa na sua vida, como principalmente ao nível da análise sociológica<sup>(13)</sup>. O linguista não se conforma com aprender a falar e traduzir uma língua nativa, antes trata de descobrir os seus sistemas fonéticos e gramaticais. Analogamente, o antropólogo social não se contenta com observar e descobrir a vida social de um povo primitivo, antes procura revelar a sua ordem estrutural fundamental, os padrões

(12) A. L. Kroeber, «History and Science in Anthropology», *American Anthropologist*, 1935.

(13) Claude Lévi-Strauss, «Histoire et Ethnologie», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1949.

que, uma vez estabelecidos, o capacitam para a ver como um todo, como um conjunto de abstracções inter-relacionadas.

Depois de ter isolado estes padrões estruturais numa sociedade, o antropólogo social, na terceira fase do seu trabalho, compara-os com outros padrões de outras sociedades. O estudo de cada nova sociedade aumenta o seu conhecimento do leque de estruturas sociais básicas e capacita-o para construir com mais facilidade uma tipologia de formas e para determinar as suas características fundamentais e as causas das suas variações.

Creio que a maior parte dos meus colegas não estarão de acordo com a minha descrição do trabalho de um antropólogo social. Eles prefeririam explicá-lo na linguagem da metodologia das Ciências Naturais, enquanto as minhas afirmações implicam que a Antropologia Social estuda as sociedades como sistemas morais ou simbólicos e não como sistemas naturais. Que está menos interessada nos processos que nos objectivos e que, portanto, procura padrões e não leis, demonstra a coerência, mas não as relações necessárias entre as actividades sociais, e que tende a interpretar mais que a explicar. Estas diferenças são conceptuais e não simplesmente verbais.

Vimos que na Antropologia Social existe um bom número de problemas metodológicos por resolver e, no fundo, uma série de problemas filosóficos a aguardar resposta: se se devem ou não tentar as interpretações psicológicas dos factos sociais; se sociedade e cultura devem ou não constituir um mesmo tema de investigação e que relação existe entre estas duas abstracções; que sentido se deve dar aos termos estrutura, sistema, função; e, finalmente, se a Antropologia Social deve considerar-se como uma Ciência Natural em embrião ou se na sua busca de leis sociológicas está a correr atrás de uma miragem. Em todas estas questões os antropólogos estão em perfeito desacordo e estas diferenças de opinião não se poderão resolver por meio da discussão. A única arbitragem que todos nós aceitamos é a linguagem dos factos — o juízo da investigação. Na minha próxima conferência vou ocupar-me deste lado do problema.