

SÉRIE ANTROPOLOGIA

136

**RELAÇÕES ENTRE O PSÍQUICO E
O SIMBÓLICO NO PENSAMENTO
DE EVANS-PRITCHARD**

Laís Mourão Sá

**Brasília
1992**

RELAÇÕES ENTRE O PSÍQUICO E O SIMBÓLICO NO PENSAMENTO DE EVANS-PRITCHARD

Laís Mourão Sá

A pesquisa que deu origem ao presente texto teve como objetivo uma sondagem nas obras de Evans-Pritchard (E-P) citadas em anexo, visando detectar algumas formas de construção, no pensamento do autor, de possíveis relações e articulações entre o psíquico e o simbólico. A tarefa se insere num projeto mais abrangente de investigação do campo interdisciplinar Psicologia- Antropologia, ao mesmo tempo em que busca identificar processos de transformação paradigmática no interior das duas disciplinas. Supõe-se a preexistência de um campo de questões interdisciplinares, construído em torno das noções de **psíquico** e de **simbólico**, campo este cuja projeção histórica e teórica coincide com movimentos mais amplos de mutação do paradigma positivista que dominou a constituição das ciências do homem.

Uma tal perspectiva inclui também a constatação de processo histórico e teórico contemporâneo de construção de um novos paradigmas culturais e científicos, os quais já são objeto de investigação por parte de inúmeros pesquisadores da cultura. Sua manifestação no campo das ciências humanas pode ser detectada nas tentativas epistemológicas de união de polaridades, tais como: sujeito-objeto, valores-fatos, indivíduo-cultura, emoção-razão, signo-símbolo, psíquico-simbólico. Um desenvolvimento interessante dentro deste processo se dá através do princípio heurístico da complementação dos opostos, o qual provém historicamente da noção de ENERGIA, surgindo na pesquisa das ciências físicas no início do século. Sua se difusão no campo geral do pensamento ocidental tem servido de base para a construção de novas abordagens, tal como o arquétipo da máquina atuou como princípio estruturador do paradigma mecanicista, a partir do século XVI. Nos termos do campo interdisciplinar aqui considerado, esta pesquisa propõe a utilização do conceito junguiano de **energia psíquica** pessoal e coletiva, como uma referência conceitual capaz de integrar a dimensão psico- simbólica ao objeto da reflexão antropológica.

Nesse sentido, a obra de E-P é aqui valorizada por apresentar uma postura epistemológica de síntese, no interior da dualidade espírito-matéria típica do paradigma cartesiano, postura que se exemplifica em seu diálogo com a própria tradição empiricista da antropologia inglesa, e em sua incorporação crítica do racionalismo francês. É principalmente ao se deter na questão da **religião**, que E-P vai construir uma conceituação inovadora em relação ao campo do pensamento antropológico de sua época, tentando integrar a dimensão psíquica coletiva na definição do objeto antropológico, e abrindo assim uma nova via de compreensão da natureza complexa dos fenômenos culturais.

1. Evans-Pritchard, o antropólogo: persona acadêmica

1.1. Crítica da ideologia evolucionista: a questão da história

Uma das faces marcantes do trabalho de E-P é a sua crítica ao evolucionismo unilinear reinante no campo intelectual europeu e no pensamento antropológico, entre fins

do século XIX e início do XX. A construção desta crítica tem como contexto prático o seu trabalho de campo na África, onde ele exerce o papel de mediador nas relações coloniais, atuando como facilitador da compreensão dos sistemas de organização cultural dos nativos por parte da administração europeia. Daí, inclusive, sua ênfase inicial no estudo dos sistemas políticos, tendo as relações de poder como tema que conduz a investigação nos primeiros contatos com os Nuer e Sanusi. Este seria o ponto inicial de formação do campo de estudos da chamada Antropologia Política. Observando sua postura durante o trabalho de campo junto aos Nuer, vê-se que E-P não questiona a presença do poder inglês na África mas, pelo contrário, busca contribuir para a melhoria das relações coloniais, através da revelação científica sobre a verdadeira identidade cultural dos nativos. E-P lança mão naturalmente (isto é, sem reflexão crítica) de procedimentos colonialistas nas relações de pesquisa, fazendo uso, por exemplo, de carregadores e informantes pagos, sendo que um destes será seu companheiro mais permanente na primeira estadia entre os Nuer. Ele não se dá conta de que essa relação funciona como uma forma de resolver conflitos locais, refletindo mudanças na cultura local provocadas pela presença do colonizador. Porém, na outra face da moeda, E-P entrega-se a um total mergulho no universo da cultura nativa, entrando nela como aprendiz, deixando-se absorver na busca da sua lógica, expondo-se ao contexto flutuante das relações entre nativo e estrangeiro, abrindo seu espaço de pesquisa através de relações de respeito, de afeto e de reciprocidade.

A busca desse tipo de posição intermediária entre dois polos, numa mesma situação ou questão, é a tônica da persona acadêmica de E-P, marcando sempre sua postura nas relações com a tradição antropológica e com os temas que investigou. Essa atitude conduz seu pensamento no sentido de encontrar a síntese oculta por trás da aparente multiplicidade dos fenômenos, levando-o a repensar e recolocar questões básicas herdadas da tradição evolucionista, no seu campo de investigação. É assim que, ao lançar-se em busca da lógica nativa, E-P empreende uma verdadeira escavação hermenêutica das categorias locais, a começar pela aventura do aprendizado da língua, na comunicação cotidiana da pesquisa de campo. Esta é a base real que lhe permitirá relativizar não só as interpretações anteriores sobre os "primitivos" (de antropólogos, missionários, administradores), como também propor novas formas de abordagem às antigas questões. Em "Algumas Reminiscências e Reflexões sobre o Trabalho de Campo", ele fala da necessidade de envolvimento psíquico do pesquisador na relação de pesquisa, afirmando que:

"(...) desde que nosso objeto de estudo são os seres humanos, este trabalho envolve toda a nossa personalidade - cabeça e coração; (...) assim, tudo que moldou essa personalidade está envolvido, não só a formação acadêmica." (1978:300)

É este envolvimento integral que leva E-P a descobrir caminhos de superação da contradição entre a lógica da cultura nativa e os pré-conceitos ocidentais sobre os "primitivos", superação que se impõe pela própria fidelidade à ética da relação de pesquisa:

"(...) na cultura deles, dentro do horizonte de idéias em que eu então vivia, eu as aceitava, de certa forma acreditava nelas." (1978:303)

Assim, o relativismo cultural torna-se uma pré-condição para a comunicação, pois, como nota E-P, não pode haver empatia quando não há acordo sobre o significado das dimensões de realidade percebidas e vividas. Desenvolvendo a questão, E-P define as

diferenças de visão de mundo existentes entre as culturas, como diferenças de "premissas psíquicas" (p.304) sobre as quais se constroem as noções de senso comum. Portanto, para "entrar nas formas de pensamento" do outro, o antropólogo precisa aguçar sua sensibilidade psíquica, ao lado da intelectual. E, com isso, deixar-se tocar nas suas próprias premissas psíquicas, vivendo experiências transformadoras a nível pessoal:

"Aprendi com os 'primitivos' africanos muito mais do que eles comigo; muita coisa que não me ensinaram na escola: uma coragem, uma resistência, uma paciência, resignação e tolerância que eu não conhecia (...) aprendi mais sobre a natureza de Deus e de nossa condição humana com os Nuer do que me ensinaram em casa." (1978:305)

Essa capacidade sinérgica de entrar em ressonância psíquica com o outro, reconhecendo-lhe a diferença, é um traço pessoal de E-P que produz, a nível intelectual, a postura relativizadora necessária para que ele contribua na transformação teórica do campo do pensamento antropológico. É o que direciona sua trajetória crítica em relação à tradição originária desse campo, pois, ao buscar a lógica das formas de pensamento nativas e ao entregar-se psiquicamente ao saber da cultura local, ele já está rompendo com a abordagem das monografias clássicas e seu bias conjetural.

Em três trabalhos produzidos na década de 50 ("O Método Comparativo em Antropologia Social", The Marrett Lecture e The Aquinas Lecture), E-P vai discutir algumas questões de método, tendo em vista a constituição do campo da Antropologia Social, traçando uma linha de ruptura crítica com a tradição evolucionista herdada por sua geração. As questões metodológicas resumem-se na discussão sobre a validade de se aplicar os procedimentos lógicos das ciências da natureza às ciências humanas (**naturalismo** x **humanismo**, segundo ele), colocando-se contra a redução epistemológica do social ao natural, e buscando demonstrar a especificidade do objeto da reflexão sobre o social (1964:139). Ele analisa o pensamento dos ancestrais desta tradição, os filósofos enciclopedistas do século XVIII, chamando atenção para o fato de que "a Antropologia é filha do Iluminismo". Para ele, as origens do pensamento sociológico europeu estão entre aqueles intelectuais que se propuseram como tarefa a construção científica do campo de investigação sobre o social, mas que tomaram por referência os pressupostos teóricos das ciências naturais, segundo as tendências agnósticas da época, já que se trata de um momento histórico de ruptura com as ideologias religiosas. A segunda metade do século XVIII, na Inglaterra e na França, é vista como um momento pré-revolucionário de destruição do valor social atribuído à religião, e um momento de afirmação da ordem natural dos fenômenos como fonte de conhecimento. É nessa primeira fase do pensamento iluminista que E-P localiza o nascimento do campo da reflexão sociológica, no cerne do debate sobre as relações entre a natureza e a sociedade. O que move pensadores como Montesquieu, Saint-Simon, Turgot, ou Adam Smith, Ferguson, Hobbes e Locke, é a crença na possibilidade de uma ciência do social que identifique as leis naturais imutáveis da evolução humana e as fontes originárias da sua existência.

A indagação sobre as origens é, na verdade, a mesma que inspira as construções mítico-religiosas em geral, porém, a partir de então, a reflexão não se faz mais através de imagens e ritos simbólicos, e sim através da aplicação de regras racionais explícitas, como é o caso da busca de relações de causalidade entre dados históricos de sociedades não-européias. Aliás, é justamente este caráter **comparativo** do método utilizado pelos

filósofos iluministas o que vai chamar a atenção de E-P, pois é neste procedimento que ele identifica a especificidade da reflexão antropológica então nascente. Para ele a comparação é um procedimento básico de qualquer ciência, pois trata-se de "um dos processos mais elementares do pensamento humano". Para serem entendidas, as instituições sociais precisam ser comparadas entre si, em suas manifestações em sociedades diversas (1971:7).

Porém, segundo E-P, a resposta dos precursores evolucionistas do século XVIII à questão das origens é inadequada porque conjectural, devido à má utilização da comparação, no sentido de apenas ilustrar idéias pré-concebidas a respeito dos povos estudados. Da mesma forma que os fenômenos físicos, as sociedades também eram tidas como sistemas naturais, organismos empíricos cujas leis de evolução podiam ser detectadas através da comparação, de modo a comprovar a existência histórica de estágios anteriores de desenvolvimento. Assim, embora preocupados em fundamentar-se em bases científicas semelhantes às das ciências naturais, os primeiros pensadores europeus do social deram mais ênfase à "introspecção à priori", em detrimento da observação direta, sendo que a sua produção teórica transformou-se, na prática social e política, em discurso legitimador da pretensa superioridade européia sobre os povos colonizados.

No caso da **antropologia inglesa**, E-P traça suas origens a partir da segunda metade do século XIX, com o evolucionismo biológico de Spencer, que traz a preocupação com a origem **animal** do homem, para contradizer as explicações religiosas sobre sua origem divina. O evolucionismo darwinista firmou a noção do lugar do homem no processo evolutivo biológico e a idéia da seleção natural pela sobrevivência do mais apto. Nos primeiros estudos antropológicos sistemáticos dos ingleses, tais princípios são estendidos à análise do social, assumindo-se como tarefa teórica a definição do lugar do homem primitivo no processo cultural evolutivo. Mas, segundo E-P, os primeiros antropólogos da tradição inglesa (McLennan, Tylor, Frazer, e Morgan, este último nos EUA) guardam uma diferença em relação a seus antecessores do século XVIII, na medida em que são mais rigorosos no uso das noções de "lei científica" e de "progresso", adotando uma postura mais objetiva e empírica, no uso rigoroso do "método histórico comparativo".

E-P observa que a preocupação histórica vai progressivamente prevalecendo no pensamento desses autores, como campo teórico de apoio à comprovação das teses evolucionistas. A busca da origem, como alvo fundamental de todos os sistemas de pensamento (mitológicos ou científicos), e a consequente necessidade de se estabelecer etapas de evolução até o presente vivido, passa a receber, assim, um tratamento mais sistemático. E-P mostra que os antropólogos ingleses avançam com o projeto evolucionista de demonstração do ponto de partida e das etapas de evolução da humanidade, trabalhando com o maior número possível de informações. McLennan é apontado como o primeiro a fazer um estudo comparativo sistemático, com dados de povos de vários continentes, enquanto Tylor faz um emprego estatístico do método comparativo, buscando explicações universais a partir da organização de dados de 350 culturas diferentes. Mas, por outro lado, E-P observa que o empirismo antropológico dessa época pouco contribuiu para a superação do dogmatismo especulativo dos filósofos iluministas seus antecessores. Detectando suas falhas quanto ao uso do método comparativo, ele critica o seu modo de definir e classificar as unidades de comparação, pois não resolvem os problemas de equivalência gerados na comparação de partes isoladas, consideradas independentes de sua relação com a totalidade da cultura. As escalas de progressão utilizadas são sempre hipotéticas, e as polaridades são construídas a partir de formas culturais ocidentais. Dessa forma, o evolucionismo empiricista inglês do século XIX aparece como uma transformação superficial do

evolucionismo conjectural do XVIII, visando provar a existência histórica de uma linha evolutiva sobre um eixo bipolar, cujas dualidades são deduzidas a partir de traços da cultura européia, tais como: promiscuidade/monogamia, comunismo/propriedade privada, nomadismo/sedentarismo, religião/ciência, animismo/monoteísmo, matriarcado/patriarcado.

Referindo-se às reações ao evolucionismo que ocorrem no campo intelectual inglês a partir de início do século XX, E-P destaca a tendência a um progressivo esquecimento da história, ou da questão das origens, ao mesmo tempo em que se acentua a preocupação empirista, o que vai desembocar no funcionalismo de Radcliffe-Brown. Antes disso, já o difusionismo vinha realizando uma reversão crítica das explicações conjecturais sobre as origens, colocando a necessidade de se apontarem fatos objetivos demonstrativos das transformações alegadas (1964:143). O **funcionalismo** é mais radical, no sentido de que considera a dimensão temporal totalmente irrelevante para o estudo das sociedades, já que estas são vistas como sistemas naturais, cuja correta abordagem implica no conhecimento de suas leis objetivas de funcionamento. E-P vê no funcionalismo uma nova versão, mais mecanicista, do naturalismo. Para ele isto significa, um avanço na tradição inglesa, pois vem propor um caminho de síntese entre a influência racionalista do pensamento francês (preocupação com questões mais gerais do que pretendiam os limitados estudos empíricos da tradição inglesa), e a tendência empirista de garantir o contato com os dados etnográficos, evitando "abstrações inúteis" ("airy discussions about nothing", 1964:144). Para Radcliffe-Brown, a sociedade é um sistema natural, onde as relações necessárias para manter o todo podem ser entendidas no momento estrutural da observação, sem referência à temporalidade. Trata-se da afirmação da existência de leis imutáveis que podem ser observadas a qualquer momento, o que seria uma versão oposta ao naturalismo conjectural dos antropólogos preocupados com a questão das origens. Estudos de campo globalizantes e detalhados são aí a contrapartida das antigas monografias do século XIX.

Porém, a crítica de E-P ao funcionalismo inglês também é severa: Radcliffe-Brown reproduz o projeto evolucionista da busca de leis universais pela análise comparativa, com o agravante de trocar os procedimentos estatísticos pela mera ilustração, como faziam os primeiros filósofos iluministas. Portanto, ele não ultrapassa o nível das explicações conjecturais, argumentando em círculos, com tautologias. Dizer que tudo tem uma função, não passa de um "determinismo ingênuo" (1964:146), que apenas produz uma visão ilusória do todo social. Não obstante, é uma postura que corrige a fragmentação presente no pensamento evolucionista anterior, na medida em que busca provar a existência de um todo funcional.

1.2. Relação crítica com a Sociologia Francesa: a questão da religião

Em sua **The Aquinas Lecture**, E-P faz um balanço sobre a questão da religião enquanto tema de estudo na ciências sociais, retomando a reflexão sobre a influência do pensamento francês na intelectualidade inglesa, desde o século XVIII:

"It is scarcely possible to discuss social science in this country without some reference to its French background" (1964:155)

E-P mostra a manifestação do anti-clericalismo burguês, no pensamento francês, como um impulso que levou os filósofos do século XVIII a olhar a vida social pela ótica

naturalista e progressista própria do novo universo de valores que se firma no campo intelectual da época. Para os fisiocratas, por exemplo, a religião não teria mais lugar num mundo totalmente planejado segundo as leis naturais do progresso, leis cuja existência eles buscam demonstrar cientificamente. Um tal determinismo também é adotado pelos socialistas utópicos, acrescentando-se aí uma tendência ao reformismo militante, em que a religião aparece como fenômeno secular numa sociedade futura, na qual o homem seria "Deus na ordem finita". E-P aponta Saint-Simon, Comte e Durkheim como os três principais elos de transmissão deste "humanismo libertário" no pensamento sociológico francês (1964:156). Ele constata um determinismo mais forte em Comte, que estabelece um rígido esquema de evolução da religião à ciência, passando pela metafísica, mas que também adere à militância pela via da religião secularizada (Igreja Comtista Secularista). Já com Durkheim, o determinismo sociológico aparece mais como busca de explicar a religião em termos de função social. A base objetiva da religião sendo a própria sociedade, ela pode ser tomada como matriz de outras dimensões sociais. E-P nota que Durkheim também vê a evolução humana como uma questão de controle sobre as leis científicas do progresso social e as "religiões seculares" como instrumentos para este fim.

Avaliando o impacto da influência francesa na Antropologia Social inglesa, E-P demonstra claramente como esta também nasce sob o signo do agnosticismo e do positivismo, seguindo a linha naturalista que prevalece na França desde o século XVIII. Frazer, como Comte, também vê a evolução das sociedades no eixo que passa pela religião e desemboca na ciência, descobrindo porém uma fase anterior, que seria a da **magia**. Tal idéia será retomada, mais tarde, por Malinowski, colocando a "superstição" como algo a ser superado pela explicação científica do real. Na primeira metade do século XX, a influência neo-positivista aparece no pensamento antropológico inglês sob a forma modificada do **funcionalismo** que, para corrigir as distorções provocadas pela abordagem evolucionista dos precursores, adota, como vimos, a estratégia de anular o eixo temporal e trabalhar com uma visão estrutural-funcional do material empírico sobre as sociedades não-ocidentais.

É possível afirmar que a tradição francesa se constitui na grande fonte de inspiração do próprio E-P, onde ele vai buscar alternativas para novas respostas a problemas antigos da antropologia inglesa. Lévy-Bruhl aparece como um de seus principais interlocutores na discussão sobre a racionalidade do pensamento primitivo, sendo que ele vai identificar na noção de "pensamento pré-lógico" um pressuposto de irracionalismo que seria vestígio do bias naturalista herdado do século XVIII. A questão da racionalidade vai conduzir o pensamento de E-P no sentido de buscar a lógica da cultura nativa na mente dos próprios nativos, em suas categorias de pensamento e no modo como se expressam através delas. É por aí que ele vislumbra o universo simbólico como uma dimensão cultural e psíquica, que se revela como a via de acesso à compreensão das diferenças culturais. No Prefácio a **Nuer Religion**, ele aponta a influência racionalista que levou os antropólogos a considerar a religião como algo irracional, que apenas pode ser descrito, mas não explicado, porque não faz sentido. Nesta obra, ele se propõe a compreender a lógica das categorias religiosas Nuer, para demonstrar que aí também existe capacidade de abstração, tanto quanto no pensamento europeu, e que as aparentes contradições podem fazer sentido num outro sistema de relações.

Assim, a partir de Lévy-Bruhl, Durkheim e Mauss, E-P começa a trabalhar com a noção de **representações coletivas**, no sentido de que existe um modo de expressão próprio de cada cultura e que cabe ao antropólogo, ao buscar a contextualização dos dados no todo social, refletir sobre a natureza da linguagem simbólica e sua manifestação no

universo específico da cultura estudada. Dessa forma, E-P abre um espaço em seu trabalho para uma abordagem interpretativa, ou seja, relativista e hermenêutica, caminho pelo qual ele logra superar os preconceitos conjecturais de seus antecessores. Por aí também ele avança no sentido de integrar o vivido e o pensado como níveis de investigação, considerando tanto a lógica da linguagem nativa, quanto a dimensão da subjetividade, enquanto filtro pelo qual o antropólogo tem acesso ao mundo empírico da cultura.

1.3. Um pensador de transição: avanços e limites

E-P pode ser considerado um pensador voltado para um trabalho de síntese entre opostos, tanto dentro da dualidade metodológica **empirismo x racionalismo**, quanto no que toca à relação sujeito-objeto na abordagem antropológica, contribuindo para uma melhor compreensão da natureza do objeto das ciências sociais e de seu método específico. A sua crítica ao paradigma evolucionista unilinear traz consequências importantes para o desenvolvimento da discussão sobre a natureza da linguagem simbólica. E-P abre um espaço de observação e de reflexão para o antropólogo, onde convivem duas dimensões de realidade, uma subjetiva e outra objetiva, cuja conexão se faz justamente através da forma manifesta do símbolo. Ele mostra que cabe ao antropólogo ir descobrindo o caminho que une os opostos, adotando tanto a abordagem pelo empírico, o caminho dos fenômenos subjetivos vividos, ou das premissas psíquicas (para equilibrar um excesso de racionalismo), quanto a abordagem pela reconstrução do universo simbólico, na busca das abstrações próprias do sistema de pensamento nativo.

Porém, é preciso também atentar aos limites do pensamento de E-P, na medida em que atua num campo intelectual em transição, que já passou p ela crítica de Radcliffe-Brown e que, com ele, dá mais um passo, resgatando e ampliando o diálogo com os mestres franceses. No material sobre os Nuer encontramos vários momentos onde E-P revela seus "pontos cegos" em relação, por exemplo, à questão da **evolução**. A crítica que ele faz aos resquícios iluministas no pensamento antropológico recai principalmente sobre a definição do conceito de **primitivo**. No capítulo XIII de **Nuer Religion**, ele afirma que seus dados contestam as hipóteses evolucionistas quanto ao caráter irracional, simples e grotesco do pensamento primitivo. Para ele, trata-se, ao contrário, de um pensamento refinado, sensível, inteligente e complexo" (1956:311). Ele aponta também o problema que existe nas tentativas sociológicas de busca das origens, que confundem as concepções lógica e cronológica de "primitivo", ou seja: o sentido lógico de **mais simples** não é diferenciado do sentido de sequência histórica, nem sempre demonstrável com dados objetivos. Mas, por outro lado, ele revela seus limites epistemológicos e culturais, como por exemplo, ao ficar chocado com a "simbiose" entre a nudez dos Nuer e o gado, vendo nisso um sinal de "selvageria", uma excessiva intimidade com a natureza, imprópria aos humanos, (embora ele mesmo mostre que o gado é totalmente culturalizado no universo Nuer):

"No high barriers of culture divide men from beasts in their common home, but the stark nakedness of Nuer amid their cattle and the intimacy of their contact with them present a classic picture of savagery" (1960:40)

É esta "imagem clássica" do primitivo que não fica inteiramente relativizada, no pensamento de E-P, pois a condição de ser dos povos não-europeus ainda permanece construída em detrimento da condição "civilizada" européia. A integração homem-natureza

é vista sob a ótica de uma comparação valorativa que privilegia a hierarquia homem-natureza tal como definida pela lógica da cultura ocidental. Isto aparece também na questão da **ecologia**, em **The Nuer**, onde E-P advoga a tese de que a simplicidade da cultura material Nuer, o seu "baixo nível tecnológico", seria responsável pelo alto grau de dependência mútua e pela forte relação moral existente entre eles. Ele entende que a intensa solidariedade nos grupos locais Nuer deve-se apenas a uma adaptação do social à adversidade das condições do seu meio ambiente, como se a dependência mútua entre os homens fosse um caso excepcional, e o individualismo a normalidade. Por outro lado, ele mesmo demonstra que o "baixo" nível tecnológico dos Nuer não impede que exista um perfeito equilíbrio ecológico entre o homem e a natureza, o que por si só já é indício de um estado de normalidade, e não de carência ou desequilíbrio.

Ainda em relação à noção de **primitivo**, é interessante notar que, paradoxalmente, e apesar dos resquícios de preconceitos evolucionistas em seu pensamento, E-P consegue superar as explicações animistas sobre os povos não-ocidentais, de duas formas: criticando o reducionismo do fenômeno religioso à expressão emocional (como faziam algumas teorias psicológicas da época), e levantando o debate sobre a racionalidade própria do pensamento primitivo. Porém aí aparece mais um "ponto-cego" de E-P. Trata-se da sua dificuldade em lidar com a complementaridade dos opostos, como aparece, por exemplo, na sua refutação da noção de participação mística, de Lévy-Bruhl. E-P fica preocupado em demonstrar que o pensamento dos nativos, tal qual o pensamento cartesiano, também não aceita contradições, preso à idéia de que só existe pensamento lógico quando os paradoxos são eliminados. Ele vê o sistema religioso Nuer como uma totalidade de crenças e práticas formando um padrão que deve excluir elementos conflitantes e subordinar as partes ao todo. Porém, encontra "ambiguidades" que ficam sem explicação, como fragmentos não integrados nesse todo. Sua interpretação da categoria **kwoth** (espírito) revela, ao fim, uma forma fragmentada em diferentes representações que nem sempre se integram, observando ele que as contradições sempre voltam a se manifestar e "não se resolvem". Diante da polaridade entre o Um e o Múltiplo, E-P fica dividido entre os dois polos: **kwoth** é ao mesmo tempo um ser distante e presente em tudo, amigo e inimigo, o profeta é ao mesmo tempo um ser individual e um corpo habitado por outro espírito, e assim por diante (1956:318). Por não dispor de instrumentos conceituais adequados para trabalhar as relações de polaridade, E-P não percebe que sua questão, na verdade, não pertence ao pensamento Nuer, mas ao cartesianismo ocidental.

Quanto à sua crítica ao psicologismo, note-se que ele também vê a **emoção** como uma expressão de "primitividade", saindo em busca da lógica abstrata que confere o caráter propriamente "humano" às culturas não-ocidentais. O emocional aparece nessa crítica como uma parte isolada da realidade individual, oposta à expressão racional, que seria a verdadeira característica distintiva dos humanos. Falta a E-P uma visão totalizante do psíquico, muito embora ele avance bastante nesta direção, em relação a seus contemporâneos. Ao adotar uma postura naturalmente relativista, ele vai rendendo-se, na prática, à trama do sistema psico-simbólico nativo, embora sua própria lógica não dê conta de tudo. Assim, por exemplo, ele reconhece e aborda a dimensão da subjetividade de modo direto, porque se opõe aos excessos do racionalismo francês, mas também não adere ao psicologismo, buscando abrir um caminho no meio. Usa a experiência pessoal dos indivíduos como fonte de dados, nota o valor da experiência subjetiva na reconstrução simbólica e, com isso, vai revelando a importância da dimensão pessoal na tessitura do todo. A certa altura de sua hermenêutica do universo religioso Nuer, E-P percebe que está

trabalhando com dados referentes a ritos pessoais, ligados ao bem-estar moral e físico das pessoas, aos erros humanos que trazem perigo de intervenção divina com castigos pessoais, e que regulam de modo geral as relações subjetivas com **kwoth**. Neste ponto, ele elabora uma distinção conceitual entre as dimensões individual x coletiva, tentando diferenciar estas práticas individuais dos rituais que atraem grande quantidade de participantes (casamentos, ritos mortuários, etc.). Ele trabalha com essas duas dimensões como uma dualidade não integrada, e a sua dificuldade parece estar numa utilização excessivamente empirista da noção de **indivíduo**, como ser concreto que constitui os pontos de ligação da estrutura, e também no sentido da ideologia individualista ocidental, a pessoa como parte autônoma em relação ao todo social. Porém, apesar de falar em "indivíduo", E-P está, na verdade, trabalhando com a dimensão da subjetividade, que não tem uma natureza concreta quantificável, mas manifesta-se enquanto energia psíquica veiculada simbolicamente. Ele vê, assim, o sistema Nuer como um todo lógico abstrato, menos do que como um todo psico-simbólico, o que não impede, no entanto, que perceba a dimensão da experiência pessoal como locus da objetivação dos símbolos coletivos e de sua constante reelaboração.

2. Avanços de E-P em relação à tradição funcionalista

2.1. O conceito de estrutura

Na crítica de E-P ao empirismo funcionalista de Radcliffe-Brown, há dois pontos a destacar. Primeiro, em relação à noção de **indivíduo**, como vimos, apesar de que ele não faça a passagem explícita para a noção de inter subjetividade, os indivíduos são vistos relacionalmente, atuando em situações concretas, segundo modelos abstratos de relações que formam sistemas. Este é um avanço propiciado pela influência racionalista no pensamento de E-P, que o leva a buscar a configuração total do sistema das relações sociais, para além das partes concretas individuais. Em segundo lugar, E-P eleva o nível de abstração do conceito de **estrutura**, o que fica mais evidente em seu trabalho sobre o sistema político. Na conclusão a **The Nuer**, ele deixa claro sua diferença em relação à tradição antropológica inglesa, primeiro por referência às monografias clássicas, na medida em que subordina a descrição à análise, partindo de uma definição teórica da organização social, em lugar do uso ilustrativo dos dados (1960:261). Em seguida, esclarece que o seu conceito de estrutura social difere do funcionalismo, por referir-se à organização das relações entre os grupos "com consistência e permanência dentro de um sistema".

Para E-P, a estrutura social total inclui, portanto, várias estruturas interrelacionadas, constituindo-se numa teia de relações entre relações. Ele enfatiza que a Antropologia Social não deve limitar-se a lidar com massas concretas de pessoas (como faz a abordagem funcionalista), mas sim usar conceitos mais abstratos, que denotem relações e possam dar conta da lógica global do sistema (1960:266). Apesar de ser nítida aí a influência racionalista, E-P não se desprende totalmente da abordagem empirista, pois conserva o cuidado com a observação dos contextos em que as relações abstratas se manifestam. Na análise do sistema político Nuer, ele mostra como a estrutura é sempre relativa às situações concretas, e que a posição dos grupos varia com o funcionamento do sistema em cada situação. Assim, embora o comportamento político não lhe pareça ser detectável diretamente nas ações concretas das pessoas, ele corresponde a relações estruturais entre grupos locais, cujos contextos são variáveis em função dos desdobramentos cronológicos.

Eis aí, uma vez mais, a operação sintética que é uma marca notável do pensamento de E-P, revelando-se agora na síntese entre as abordagens diacrônica e sincrônica da estrutura social. A concepção de estrutura como sistema de relações, abre a análise para a percepção das polaridades entre posições, no interior de um todo dinâmico que se movimenta em torno de um eixo. É por isso que a abordagem de E-P está sempre direcionada para a busca de alguma força motriz que explique o movimento da estrutura, o que vai levá-lo a mergulhar no universo da linguagem simbólica.

Em **The Nuer**, E-P vai construindo e descrevendo a formação do sistema de relações grupais e pessoais, articulando as relações políticas entre as comunidades locais e as relações econômicas entre os indivíduos, através de outros dois sub-sistemas que são as relações de parentesco e a ecologia. O parentesco aparece, de um lado, como um código que organiza as redes de relações pessoais de cada indivíduo (o que fica mais explícito em **Kinship and Marriage among the Nuer**, onde ele define o trabalho sobre parentesco como uma descrição das relações entre pessoas, no interior das comunidades locais). Por um lado, o parentesco dá origem aos grupos domésticos (famílias) através do casamento, regulando a provisão da subsistência; por outro lado, atua como um código de organização das redes de relações entre linhagens (grupos corporados com base territorial), que são relações políticas ancoradas na ancestralidade e na transmissão de direitos e herança material. Porém o eixo em torno do qual esses diversos sistemas de relações se articulam para dar forma ao todo da estrutura social é o sistema das relações ecológicas.

A noção do **eixo-ecologia** refere-se, não aos recursos naturais em si mesmos, mas à trama das relações simbólicas que ligam o homem à natureza. E-P chega mesmo a detectar um tipo de identidade individual e cultural própria dos Nuer, a partir de sua articulação com a natureza (guerreiros e patriarcais), pois a sua condição de pastores/criadores impõe uma movimentação espaço-temporal em função das características ambientais da região, ou seja, a transumância (polaridade nomadismo/sedentarismo) decorrente da busca de pastos e fontes de água com a variação das estações, o que leva à luta pela terra e pelo gado. O eixo formado pelos símbolos ligados à ecologia é o centro em torno do qual se organizam as relações estruturais entre política, economia e parentesco, determinando o tipo de articulação entre essas dimensões. Cada uma delas codifica as relações de posse (política), distribuição (economia) e transmissão de direitos (parentesco) sobre os recursos naturais, vistos estes a partir das construções simbólicas que em torno deles se criam. Assim, terra e gado são os recursos naturais mais importantes, sendo que a relação com a terra (incluindo a agricultura e a noção espacial de território) é mediada pela simbologia construída em torno do gado. A simbologia do gado funciona como um verdadeiro código de registro cultural dos processos sociais vividos: atribuição de nomes pessoais, codificação das alianças matrimoniais, regulação das relações com o mundo espiritual, indicador da riqueza material dos grupos domésticos e das relações com os ancestrais, etc. Quanto à própria territorialidade, E-P mostra, primeiro, que tempo-espaço são categorias indissolivelmente ligadas no pensamento Nuer, e que são móveis, variando em função dos ciclos naturais; ele mostra também que existe uma polaridade cíclica embutida na idéia de tempo-espaço Nuer, ao trabalhar com os conceitos de tempo e espaço ecológico e estrutural. Assim, se o espaço é móvel, o tempo se concretiza em função dessa mobilidade, não havendo, por exemplo, uma categoria abstrata para designar a idéia de tempo. Buscando compreender a tradução mútua entre o movimento ecológico e o social, E-P mostra que o tempo ecológico, sendo cíclico, preside à construção mítica das relações com os ancestrais e as origens do universo, enquanto as representações do tempo histórico se fazem através da progressividade do

tempo estrutural, isto é, há um ponto em que os conceitos de tempo- espaço deixam de ser determinados pelos ciclos ecológicos e passam a ser dirigidos pelas relações estruturais entre os grupos (1960:104 e ss.). Na verdade, o tempo estrutural (presente histórico) e o tempo mítico realinham-se constantemente: a estrutura de linhagens, por exemplo, não cresce num continuum linear, mas é sempre reabsorvida para o passado, numa projeção mítica das relações atuais entre os grupos, mantendo-se as relações, embora mudem os eventos (a memória social alcança, no máximo, até 50 anos, e a distância estrutural a partir de um ancestral comum abrange entre 10 e 12 gerações). Assim, quando E- P enfatiza o **ecológico**, ele está decifrando a construção do universo cultural através das dimensões da natureza e do símbolo, mostrando como o homem cria a partir do que a natureza lhe oferece, que tipo de equilíbrio se estabelece entre eles, detectando uma "relação simbiótica", ou uma dialética, entre natureza e cultura.

2.2. A crítica de Dumont ao "dualismo" de E-P

Cabe, neste ponto, fazer uma digressão em torno das idéias lançadas por Louis Dumont, em seu prefácio à edição francesa de **The Nuer**, a respeito da natureza do político e dos aprioris ocidentais não relativizados que ele julga existirem na abordagem de E-P. Dumont percebe uma "dualidade" na obra, que já estaria expressa no próprio sub-título ("description of the modes of livelihood and political institutions of a nilotic people"): a obra teria, assim, um lado "materialista", que descreve modos de vida impostos pelo meio-ambiente, e outro "idealista", preocupado com conceitos e mecanismos políticos que nada teriam a ver com o meio-ambiente ("which owe nothing to the environment" - 1970:329). Essa "dualidade", também definida como "heterogeneidade", aparece para Dumont de modo sequencial na obra em questão, como um continuum que "começa com uma variável, a qual desaparece à medida que a outra aparece" (1970:331). Com isso, ele se refere às preocupações de E-P com a relação entre a etnografia e a teorização, a qual, na visão de Dumont, corresponderia à questão da relação entre materialismo e idealismo, ou entre o visível e o invisível, entre o ambiente físico e as relações humanas (estas abstratas, em relação ao primeiro).

Antes porém de deflagrar sua crítica a E-P, Dumont faz um diagnóstico das principais contribuições do mesmo ao campo do conhecimento antropológico, citando primeiro Leach, em sua crítica a **The Nuer** como uma análise da estrutura social desvinculada da vida material (1970:331). Dumont discorda de Leach, apontando, ao contrário, que E-P é capaz de ver a complementaridade entre as estruturas interna (relações pessoais) e externa (relações com a natureza) da sociedade, ao demonstrar que o sistema político é um sistema de grupos territoriais, em oposição ao sistema de linhagens. E ainda, citando o paralelo de Pocock entre E-P e Radcliffe-Brown, Dumont sublinha o trabalho de superação do pensamento funcionalista empreendido por E-P, ao buscar a percepção dos elementos da experiência pessoal nos seus contextos específicos, fazendo uma transição da "função" para o "significado" ("meaningful systems" - 1970:333), e vendo a estrutura como uma "realidade mental". Segundo ele, a maior contribuição de E-P teria sido a descoberta autônoma do estruturalismo dentro do campo do pensamento antropológico, sem a influência de outras disciplinas, como a fonologia ou a gestalt, como ocorreu posteriormente com Lévi-Strauss, e superando a questão da busca das "leis do social", que ainda perdurava no funcionalismo inglês. Para Dumont, E-P descobre a "oposição" como

uma qualidade da estrutura, da qual depende a própria existência dos grupos sociais, demonstrando que eles não existem por si mesmos, mas apenas em relação de polaridade.

Quanto à definição teórica do político no pensamento antropológico, Dumont aponta, primeiro, o avanço que E-P realiza em comparação com Mauss, na medida em que inaugura o campo dos estudos antropológicos do político, como uma dimensão diferenciada da vida social, estendendo o conceito de "político" a sociedades sem instituições políticas explícitas. Dumont refere-se aí à percepção de E-P de que a descentralização e a flexibilidade são qualidades possíveis de um sistema de relações de poder. Com efeito, podemos observar que a cultura Nuer abre um espaço ao fluxo das relações de poder, sem a concentração num único ponto do sistema. Sendo as categorias básicas do eixo ecológico essencialmente móveis, nenhum centro se cria em torno do qual se fixem padrões rígidos. A natureza das relações políticas entre os grupos acompanha a contextualização das noções de tempo-espaço, na ausência de abstrações que propiciem processos centralizadores de dominação política, cristalizando-se em instituições políticas explícitas.

Porém, tudo isso não isenta E-P, segundo Dumont, do pecado original da ideologização do político, que tão fortemente contaminou seus seguidores, os quais preferiram seguir a linha da "reificação substantivista", em vez de dar continuidade à pesquisa teórica de conceitos para definir a dimensão política, iniciada pelo próprio E-P. Dumont denuncia o etnocentrismo dos antropólogos que vão buscar nas sociedades sem instituições políticas explícitas, equivalências ao que nossa cultura define como político:

"This is what is done, to a large extent, in The Nuer, where the political system is defined as the system of territorial groups, that is, of groups named by the Nuer whose territorial character the author has chosen to emphasize". (1970:337)

Dumont acha que, embora E-P não trate o político de modo isolado do todo social, tal como é a tendência mais recente de seus seguidores, a reificação dos grupos corporados que neles aparece "is also to be found at a submerged level in The Nuer itself" (1970:342). Para ele, trata-se de resquícios funcionalistas no pensamento de E-P, levando-o a isolar a dimensão política como fenômeno territorial, o que não passa de um apriori da sociedade capitalista moderna, onde a **nação** se confunde com o **território**. A diferenciação do político é uma "falácia" do século XIX (Hobbes, Rousseau, Hegel), sendo fruto da perspectiva individualista do social, no sentido do ponto de vista do indivíduo moral e político. Somente os sistemas centralizados de poder (como os Estados-Nação) assumem explicitamente a base territorial como definição substancial de si próprios, e à falta de uma relação crítica com essa perspectiva, E-P teria, segundo Dumont, resvalado pelo empirismo funcionalista, "territorializando" as relações políticas.

2.3. A superação do funcionalismo

Uma tal leitura da obra de E-P diverge da perspectiva aqui adotada. Ao contrário do que Dumont percebe, parece-nos existir em **The Nuer**, não uma "justaposição", "ambiguidade", "paradoxo", "contradição", ou "dupla ênfase" entre substantivismo e busca de relações sistêmicas, mas sim uma recolocação das relações entre materialismo/empirismo, ou idealismo/racionalismo. Como já foi apontado acima, a nossa leitura de E-P ressalta uma tendência à síntese, que implica numa redefinição em três níveis

do pensamento antropológico. O primeiro, quanto à definição do objeto, ou quanto à percepção teórica da operação antropológica, mostra que E-P realiza uma síntese criativa entre empirismo e racionalismo, buscando compreender as polaridades enquanto movimentos de complementaridade, onde antes só se viam contradições e posições em confronto. Assim, a noção de estrutura mostra-se como um sistema dinâmico de relações, cuja lógica só pode ser percebida na medida em que a sua natureza simbólica é captada. Daí o segundo nível, referente à questão da interpretação dos dados, na medida em que E-P se propõe a fazer uma hermenêutica das categorias nativas, perseguindo a lógica da sua construção simbólica, como se dá, por exemplo, no caso das noções de "espaço-tempo" e "gado" entre os Nuer, como bases lógicas de construção da noção de ecologia. Por fim, o terceiro nível, referente ao método que se impõe para a pesquisa da construção simbólica das culturas, o que para E-P se traduz em termos da idéia do "eixo" em torno do qual se move a estrutura, ou as "idéias centrais" e "palavras-chave", que funcionam como portas de entrada no universo cultural pesquisado.

É interessante notar que existe uma grande questão em torno da qual E-P define sua síntese em relação ao funcionalismo inglês, que é a questão da relação entre História e Antropologia Social, discutida primeiro em 1950 (**The Marrett Lecture**), e mais tarde, em 1961 (**Anthropology and History**). Através desta questão, E-P recupera a incorporação dos aspectos dinâmicos do fenômeno social que os funcionalistas haviam rejeitado, ao fazer a crítica da história conjectural dos evolucionistas, ao mesmo tempo em que transforma a sua noção substantiva de estrutura num conceito mais abstrato e mais próximo de uma futura postura estruturalista, tal como virá a surgir no pensamento de Lévi-Strauss. Nos dois textos mencionados, E-P coloca claramente à margem do objeto antropológico legítimo qualquer tendência à identificação de leis naturais de funcionamento do social, à maneira das ciências naturais, desvencilhando-se dos preconceitos decorrentes desse tipo de positivismo, ao abordar a questão da evolução. Para ele, seus antecessores confundiram "irreversibilidade" com "inevitabilidade" (1964:173), ao pensarem os famosos "estágios" enquanto leis universais da evolução social. Assim, o processo cumulativo implícito na noção de evolução pode ser pensado em termos de sequências típicas variáveis, movimentos e mudanças dentro de contextos definidos, vendo-se a história não como mera sucessão de eventos, mas como **possibilidades de relações entre eventos**. A compreensão de tais relações é tarefa, pois, de uma ciência social livre dos dogmas filosóficos emprestados às ciências naturais. O esforço de tornar as culturas sociologicamente compreensíveis deve passar, então, pela busca da "ordem estrutural" (1964:148), das relações abstratas que formam o todo, o que se constitui num tipo de conhecimento que ultrapassa a consciência dos agentes e do observador externo leigo. A estrutura básica da sociedade não é visível, mas constitui um conjunto de construções conceituais derivadas da observação. É clara, neste ponto, a coincidência com concepções francamente estruturalistas já vigentes na época dos dois textos referidos. E-P dá o exemplo da língua nativa, da qual os agentes não conhecem o sistema fonológico e gramatical, e cuja complexidade só a análise linguística pode reduzir a certas abstrações, mostando suas relações num padrão ou sistema lógico. Estes são os padrões que podem ser usados para a comparação entre as culturas, cada nova sociedade mostrando a variedade das estruturas sociais básicas e possibilitando a construção de uma tipologia das diferenças culturais.

Assim, o pensamento de E-P representa um nítido divisor de águas entre os resquícios evolucionistas da proposta funcionalista e a construção de um novo paradigma que ele próprio ajuda a construir teoricamente, a partir do método etnográfico-

histórico-interpretativo, aplicado sobre um objeto cuja natureza básica é simbólica. E-P propõe à Antropologia Social lidar com sistemas simbólicos, e não naturais, inteligíveis a partir da percepção de suas configurações (relações estruturais), e não de leis gerais imutáveis. Em vez da explicação positivista, ele propõe a interpretação, mediante três fases de trabalho: **etnografia**, vista como uma espécie de historiografia que se preocupa em descrever o todo e suas relações internas; **classificação**, ou busca do contexto e da estrutura; e **comparação** entre trabalhos já realizados, para uma acumulação das experiências de pesquisa, o que ele chama também de "método comparativo experimental".

3. Diálogo com a tradição francesa: o religioso e a noção de símbolo

3.1. A tematização do religioso como objeto de estudo

Ao analisar a trajetória de E-P na construção da crítica ao paradigma evolucionista, vimos que sua reflexão andou mergulhada entre as questões herdadas pelo pensamento social inglês a partir da crítica positivista das explicações religiosas e míticas do universo e do social, ao mesmo tempo em que elaborou e transformou numa nova abordagem a influência recebida da visão totalizante própria do pensamento francês. O tema da religião acaba por impor-se naturalmente ao pesquisador sensível às mudanças de paradigma e preocupado com a compreensão da totalidade. Historicamente, o religioso tornou-se um tema anatematizado, a partir da desconstrução da visão holística medieval. O pensamento científico tornou Razão e Religião polos opostos e irreconciliáveis, sendo a religião considerada como obstáculo epistemológico a ser vencido na luta pela eclosão do sujeito pleno da sociedade racional e secular adequada ao capitalismo. Por outro lado, porém, enquanto objeto da investigação sociológica, o religioso veio a ser considerado como locus da representação coletiva da totalidade, principalmente no pensamento francês, que buscou aí recuperar a visão do todo, perdida na abordagem cartesiana do real.

Nuer Religion é uma obra que esclarece amplamente o rico diálogo que E-P manteve com a tradição teórica do movimento francês **L'Année Sociologique**, a respeito da religião. Três anos após a publicação da obra, em sua **The Aquinas Lecture**, ele se detém num extenso comentário sobre as resistências positivistas que, desde o movimento iluminista, impediram o pensamento sociológico de abordar o religioso como um objeto de fato e de direito, e não como mera ilusão da mente humana, à qual o cientista tem que fornecer explicações racionalizantes. Na verdade, esta é a sua trajetória ao encarar o universo religioso Nuer, trabalhando com dados recolhidos quase vinte anos antes (fins da década de 30). Nota-se com clareza a filiação axial do seu pensamento à visão francesa do religioso, enquanto sistema de categorias de pensamento cuja lógica deve ser desvendada a partir da própria cultura que o expressa. E-P cita explicitamente Durkheim (1956:158) quanto à sua proposta de explicar a religião em termos de uma matriz cuja base é a própria sociedade, e comenta, no Prefácio a **Nuer Religion**, que vai tratar a religião como um objeto específico, dotado de uma lógica própria. Na verdade, o religioso não foi objeto intencional da coleta de dados (1956:VII), tendo as informações sido objetivamente separadas a posteriori, impregnadas que estavam no material sobre os aspectos políticos e de parentesco, que constituíam o objeto mais imediato da pesquisa junto aos Nuer. Por um

lado, E-P justifica esse fato, acentuando, mais uma vez, o caráter descentralizado da cultura Nuer, ao qual já nos referimos, argumentando não haver "dogmas, liturgia, sacramentos, nem culto religioso e mitologia desenvolvidos" na cultura Nuer. Não havendo aí uma religião institucionalizada, assim como não há Estado, E-P é levado a perguntar-se sobre a natureza intrínseca dos fenômenos religiosos, buscando compreender sua especificidade em relação a outras dimensões da vida social, justamente ali onde essa dimensão parece impregnar difusamente a totalidade do sistema.

Temos, portanto, nesta face da obra de E-P, os fundamentos de uma Antropologia da Religião a partir da compreensão da natureza simbólica dos fenômenos aí considerados, contestando, primeiro, as hipóteses evolucionistas quanto ao caráter irracional e grotesco das religiões primitivas. Para E-P, trata-se de um pensamento onde também estão envolvidas emoções de natureza variada, sem que nelas se esgotem, no entanto, as explicações possíveis do fenômeno religioso, numa crítica às teorias psicológicas das religiões primitivas. Quanto às análises sociológicas dos pensadores franceses, E-P critica a redução do religioso à representação da ordem social, referindo-se à proposição de Durkheim sobre a adoração da sociedade no símbolo "Deus". E-P designa tal postura como "sociologicistic metaphysic", e completa: "It was Durkheim and not the savage who made society into a god" (1956:313). Com isso ele quer dizer que o religioso é um campo de fenômenos dotados de realidade por si mesmos, e que sua compreensão não se esgota na mera redução a uma explicação que nega a sua natureza específica e encobre as suas complexas articulações com as diversas dimensões da vida social. A simbolização do transcendente exerce um poder próprio de organizar a vida coletiva, o qual, no entanto, não se confunde com o poder específico de outros sistemas de relações (político, econômico, parentesco), podendo até haver uma polarização entre eles (por exemplo, entre os Nuer, matar pode ser motivo de honra, mas produz poluição espiritual).

3.2. O religioso como questão filosófica

A consciência de que os fenômenos religiosos são da natureza das representações coletivas de que falavam Durkheim e Mauss, leva E-P a postular um tal objeto como uma "questão filosófica", propondo que a noção de **Weltanschauung** (visão de mundo, cosmologia) pode ser mais útil aos antropólogos, permitindo delimitar um campo de investigação específico para estudos sistemáticos e comparações. Esta postura teórica induz E-P a aceitar epistemologicamente a polaridade **imanente/transcendente** como um campo real de fenômenos sociais, preenchido pela cultura Nuer com idéias e práticas específicas. Trata-se, na verdade, da polaridade básica que sustenta todo e qualquer pensamento religioso, e é a própria fidelidade à lógica dos dados que impõe ao modelo teórico de E-P a aceitação epistemológica da dimensão metafísica, justamente o aspecto definido como "ilusão" e "irreal" nas teorias sociológicas vigentes, inclusive no pensamento francês. A tradução do religioso em filosófico leva E-P a trabalhar no interior de uma metafísica, buscando compreender as categorias nativas que constroem o sistema de idéias sobre o mundo transcendental ou espiritual.

Vemos assim, que, na busca de definição para o campo dos fenômenos religiosos, a filiação à herança do racionalismo francês, somada à fidelidade à lógica da cultura estudada, conduzem E-P a admitir como eixo do seu modelo interpretativo a polaridade imanente/transcendente, a qual, embora negada no pensamento positivista, constitui o

próprio cerne de uma visão holística do universo. Propondo traduzir o religioso em filosófico, E-P apenas encontra um "gancho" a partir do qual possa contornar os pressupostos positivistas sobre o real. Ao definir a religião como um "sistema de idéias sobre o metafísico", E-P passa a trabalhar no seu próprio modelo interpretativo com a complementaridade entre esses dois níveis de realidade de natureza fenomenológica distinta, cuja comunicação ele busca compreender. Para ele, esse fluxo atua através do que chama de "imaginative level of thought", introduzindo a idéia do símbolo e da possibilidade de um pensamento que opera por imagens, correspondentes, no caso, a conceitos filosóficos. Neste sentido, o termo **metafísica** e a própria idéia de um princípio de polaridade que explica a natureza de um cosmos simultaneamente uno e múltiplo, refere-se, na verdade, (e embora E-P não o explicita dessa forma) ao arquétipo da totalidade que dá origem aos fenômenos religiosos em toda e qualquer cultura, numa leitura junguiana da questão.

3.3. As categorias do sistema religioso Nuer: representações da totalidade

O trabalho hermenêutico de E-P corresponde, assim, a uma busca da natureza do universo cultural construído na linguagem simbólico-filosófica dos Nuer, o que o conduz à "categoria-chave" **kwoth**, a qual, segundo ele, dá conta da totalidade desse universo. Trata-se de uma categoria bipolar, que expressa simultaneamente a unidade e a diversidade, desdobrando-se em dois níveis de significações. Um deles corresponde à idéia de uma força imaterial, às vezes representada através do ar ou do vento, ou personificada como o Pai dos Ancestrais, uma espécie de herói civilizador sem forma manifesta, que simboliza a sociabilidade e a cooperação em suas formas mais abstratas. Nesse sentido, **kwoth**, além de ser uma força invisível e sutil, manifesta-se na imagem mental do Pai Protetor, criador e mantenedor das leis, e juiz punidor dos desvios. No outro nível, a categoria aparece multiplicada numa infinidade de entidades espirituais, que se apresentam individualmente ou em grupos, e que são classificadas segundo sua relação com o "mundo de cima" (céu e ar), mediando as relações entre os humanos e o criador, e com o "mundo de baixo" (terra), atuando em associação com as forças elementais da natureza, sob a forma de totens, nos mais diversos contextos, como: agregando-se hereditariamente a grupos familiares, agindo em posseção de xamãs para a cura, ou manifestando-se na guerra pelo controle do território, quer entre grupos nativos, ou contra os brancos.

Nota-se, nesse padrão organizativo, uma clara hierarquização de níveis que operam as mediações necessárias para a comunicação entre as dimensões imanente e transcendente, elaborando-se as várias passagens e transformações equivalentes aos níveis de maior ou menor intervenção, aproximação ou distanciamento entre o divino e o humano. Esta estrutura hierarquizada materializa simbolicamente as mediações entre a total abstração da idéia de **kwoth** (o ar, o vento, o raio, ou seja, o imaterializável), que figura no ápice da hierarquia, e os níveis de aproximação progressiva da realidade material, aumentando o grau de concretude formal dos símbolos até a forma- natureza simbolizada nos totens. Assim, as relações deus-homem, criador-criatura, sonhador-sonho, se dão através de vários planos de tensões que manifestam concretamente o poder organizador próprio do campo religioso. Por um lado, E-P registra o componente de humildade e submissão na relação dos homens com **kwoth**, o que contrasta, no conjunto da cultura, com a profunda arrogância que caracteriza a personalidade dos guerreiros Nuer. Todo sofrimento é aceito

como punição, indício de erro e de culpa, exigindo reparação. Assim, E-P destaca que, enquanto relação pessoal, ocorre uma espécie de tensão permanente entre o mundo humano e o espiritual, manifestando-se especialmente nas crises morais e espirituais, solucionadas através de ritos sacrificiais que reequilibram o fluxo energético entre os dois planos. **Kwoth**, enquanto símbolo da unidade transcendental, representa simultaneamente o bem e o mal, sendo objeto tanto de práticas de sacralização, quanto de exorcismo.

Este sistema de idéias contém ainda um esquema de representação da pessoa humana ("ran"), segundo três níveis: a carne ("ring"), que volta para a terra; a vida, respiração, energia psíquica ("yiegh"), que na morte transforma-se em espírito ("joagh") e sobe para o céu ("kwoth"); e a identidade social ("tie"), que desaparece após os ritos funerários. É este último nível, da identidade social, o que diferencia, segundo a teoria Nuer, os humanos dos animais não socializados, pois estes, apesar de terem uma identidade individual reconhecida ("pwony"), não possuem qualidades e faculdades morais, com exceção do gado bovino, que é socializado e assume uma importância especial na mediação entre o imanente e o transcendente. O próprio ser humano só é considerado "ran" após os rituais de iniciação (depois dos 8 anos), quando começa a assumir tarefas sociais.

E-P mostra, assim, que o caráter das mediações entre o imanente e o transcendente deve ser compreendido em função do jogo de reflexos entre os planos da hierarquia que mantém a ordem simbolizada por **kwoth** num permanente movimento de equilíbrio, podendo a própria religião ser vista como um sistema decorrente das manifestações do espírito na vida dos homens, provocando a necessidade de práticas religiosas de reequilíbrio (1956:177). Invertendo e avançando na proposta de Durkheim sobre a reprodução do social nas representações religiosas, E-P vai em busca da lógica que articula os dois polos da relação, preocupado em detectar o jogo de tensões entre a lei divina e as convenções sociais. Assim, no capítulo sobre o **Pecado**, ele elabora essa idéia em torno da categoria "thiek", que corresponde à atitude de respeito, evitação, deferência, modéstia e vergonha em relação a certos parentes consanguíneos e afins (envolvendo comida e sexo), uma regra cuja violação engendra punição religiosa. A cultura Nuer designa tal contexto de pecado com o termo "nueer", ou a infração de proibições e a correspondente sanção espiritual (doença causada por quebra de regras sociais). O autor acentua que a noção de "pecado" aparece aí como uma violação das regras divinas, e não das regras humanas, desencadeando a ação espiritual punitiva e contaminando as pessoas envolvidas no contexto da transgressão, além do próprio pecador. O pecado em si não é condenado socialmente, mas sim as consequências de poluição espiritual advindas da intervenção divina que ele provoca. Com isso, E-P procura demonstrar que, na cultura Nuer, a noção de pecado não é mera racionalização das convenções sociais, pois as proibições não têm um caráter ético, mas espiritual, desequilibrando o fluxo energético entre os planos imanente e transcendente do universo. A reparação do desequilíbrio, por sua vez, se dá através do sacrifício, como ato religioso expressivo dessa tensão permanente entre as duas ordens diferentes de realidade.

Pela noção Nuer de **sacrifício**, E-P mostra em outro ângulo a natureza das relações entre essas duas instâncias, usando o modelo proposto por Mauss sobre o fluxo das trocas entre o **sagrado** e o **profano**. Embora seja passível de crítica a sua assimilação dualista (derivada de Mauss) entre o exorcismo e os ritos individuais, de um lado, e a sacralização e os ritos coletivos, de outro, na medida em que separa o individual do coletivo, fica claro que o fluxo das trocas funciona entre os dois níveis através de um elemento mediador que é a simbologia do gado bovino, animais dotados de individualidade como os humanos. Os

rebanhos de cada grupo familiar figuram como um registro simbólico dos processos, trocas e movimentos individuais e grupais. Há uma relação de equivalência entre ambos, o conjunto bovino correspondendo ao conjunto humano, havendo, inclusive, um rebanho espiritual que corresponde à comunidade dos ancestrais. Esta equivalência homem-gado atua também no plano espiritual, havendo uma identificação entre a alma ("yiegh") bovina e a do homem, entre o nome do animal e um dos nomes de cada indivíduo, e sendo os bovinos utilizados como símbolos mediadores nos rituais que oferecem sacrifícios para obter exorcismo ou sacralização. Nestes casos, percebe-se a nítida equivalência entre ambos, o sangue do animal figurando como símbolo da energia vital humana, oferecida a título de veículo de comunicação e equilíbrio energética com o mundo espiritual.

3.4. A natureza própria do símbolo religioso

A interpretação da categoria **kwoth** permite compreender como E-P alcança a definição do religioso enquanto fenômeno de natureza simbólica. Na medida em que se surpreende lidando com formas culturais que transitam entre dimensões "visíveis" e "invisíveis" do real, E-P desvenda o caminho lógico pelo qual vai entrando no universo simbólico, dedicando, inclusive, um capítulo especial a "The Problem of Symbols" (1956:103-166). Ele começa aí detendo-se no sentido do verbo **ser** na língua Nuer, usado para designar que um símbolo ou sinal é a manifestação de uma entidade espiritual, figurando como um atributo ou uma relação simbólica entre ambos, e não como uma identidade. Daí os adjetivos e metáforas utilizados para referir a natureza de **kwoth**, forjando uma linguagem que E-P identifica como **poética**. Ele parte, assim, de uma questão ontológica: os símbolos **são kwoth**, ou apenas seus sinais? O grande problema, para E-P, é o fato de que um dos polos do referente desse sistema de categorias é um fenômeno **invisível** (o espiritual, ou transcendente), e é através dessa questão que ele penetra na reflexão sobre a natureza do símbolo. Ou, como ele mesmo coloca, a questão é: como a cultura identifica e diferencia a aparência de uma presença que não pode ser observada, questão pela qual ele vai chegar à explicação do uso da **semelhança conceitual** entre os seres, um representando o outro na relação ritual (1956:128). Por exemplo, os irmãos gêmeos são considerados uma só pessoa, simbolizados por pássaros; uma personalidade social una (invisível), englobando uma dualidade física; a unidade entre eles só aparece em situações rituais, simbolicamente, quando estão em jogo mudanças de personalidade (iniciação, casamento e morte). Assim como os gêmeos são associados por analogia aos pássaros (múltiplos nascimentos de uma só vez), todos os demais processos de manifestação do invisível através do simbólico passam por **analogias** (E-P enfatiza que os Nuer não dizem "os gêmeos são como pássaros", e sim que eles **são** pássaros - identidade simbólica). Desse modo, E-P define o **símbolo religioso** como uma forma analógica de manifestação do mundo invisível, sendo a cultura uma matriz geradora das formas simbólicas que trazem à existência (mundo imanente) forças do mundo espiritual. Uma tal mediação operada pelo símbolo ocorre dentro de um continuum que se estende desde as formas mais abstratas de analogia, como é o caso da simbologia dos gêmeos, até as mais concretas e pessoais formas de representação material e de relação ritual, como é o caso do totemismo, ressaltando-se sempre que o "concreto" refere-se à relação material com seres espirituais envolvidos na representação, e não às espécies animais ou vegetais em si mesmas.

É interessante notar que a noção de **invisível** na reflexão de E-P parece ser uma ressonância das concepções de "pensamento místico" e "senso comum", categorias explicativas usadas em 1937 (20 anos antes), em **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Aí ele define as **noções místicas** como referindo-se às qualidades "supra-sensíveis" dos fenômenos, as quais não podem ser observadas. O outro polo é o das **noções científicas**, e, entre ambos, as **noções do senso comum**, ambas referentes às qualidades observáveis dos fenômenos. O pensamento científico apenas difere do senso comum por ser equipado com métodos e técnicas para melhor observar e deduzir. Ele nota que os Azande dispõem de poucas noções desse tipo. Assim como a nível do **pensado**, também ao nível das **ações** E-P adota a polaridade **comportamento ritual x comportamento empírico**, para identificar ações orientadas por noções místicas, "sem nexos objetivos entre a ação e o evento", das ações guiadas pelo senso comum.

A questão central envolvida nessa passagem decorre da intenção de E-P em contestar a idéia de **participação mística**, ou de **mentalidade pré-lógica**, com as quais Lévy-Bruhl tenta explicar a atitude religiosa dos primitivos, e que E-P entende, como já nos referimos, no sentido de uma afirmação sobre a ausência de lógica no pensamento primitivo. Ele procura provar que os primitivos pensam através de uma **lógica de simbolização**, e que não confundem o símbolo com a coisa simbolizada. O pensamento religioso diferencia claramente o imanente do transcendente, sendo o símbolo o condutor de uma qualidade nova, a presença do espírito, que se acrescenta a algo material, transformando-o em símbolo do transcendente. Assim, a definição da simbolização em E-P revela-se como um processo de atribuição de qualidades equivalentes entre os elementos em relação, e não uma analogia entre substâncias. Dialogando com Lévy-Bruhl, Tylor e Muller, ele visa mostrar a natureza abstrata do pensamento primitivo, sua capacidade de vivenciar o símbolo como uma qualidade atribuída a uma forma (abstrata ou concreta) que é seu suporte material. Ao contrapor, num continuum, as noções **místicas** e **científicas**, como o faz a respeito da bruxaria entre os azande, E-P deixa entrever uma possível complementaridade entre ambas. Nesse sentido, ele observa que a lógica azande não contrapõe o conhecimento empírico de causa-efeito à causação mística, pois esta tem valor normativo ou moral, no contexto das relações sociais. Apesar das críticas que lhe são feitas por Tambiah, conforme veremos adiante, parece haver concordância entre ambos quanto à idéia de que o aspecto ritual da magia ou da religião baseia-se numa **lógica performativa** que não exclui o conhecimento empírico, mas acrescenta-lhe uma dimensão complementar de caráter comunicativo e transformador do contexto das relações sociais.

Vemos por essa discussão que, para E-P, o religioso é um campo da cultura onde os símbolos manifestam uma realidade metafísica, sem forma, o reino do **numinoso**, do **invisível**, e do **oculto**. A função de mediação do símbolo aparece aí com clareza, permitindo passar para uma representação teórica do religioso enquanto um fluxo energético entre o humano e o divino. No contexto performativo dos rituais, e no contexto comunicativo da linguagem, unem-se o pensado e o vivido num único e mesmo fenômeno. Porém, E-P não chega até a realização plena dessa síntese, esbarrando em alguns limites dualistas típicos do seu campo intelectual, e que ele não consegue superar inteiramente, por falta de instrumentos conceituais mais adequados. Uma formulação teórica mais explícita da concepção energética da cultura teria levado E-P a integrar plenamente em seu trabalho interpretativo o caráter de complementaridade envolvido na aparente dualidade que a linguagem religiosa manifesta. Mas, por outro lado, em relação ao seu diálogo com a tradição francesa, ele consegue, em grande medida, superar o vício dualista de pensar por

oposições, tentando buscar a relação parte-todo como uma explicação lógica dos sistemas socio-culturais. E nessa tentativa, ele vai delineando a questão do psíquico e do simbólico, sem que, no entanto, ela chegue a ser formulada teoricamente de modo explícito. Reunindo influências da escola francesa de sociologia à tradição empirista do pensamento inglês, E-P encontra-se no limiar da visão da totalidade complexa, que seria alcançada mais tarde por Dumont, no estudo comparativo oriente-ocidente.

4. O Psíquico e o Simbólico: questões interdisciplinares no pensamento de Evans-Pritchard

4.1. Indícios de uma abordagem psico-energética da cultura

Nossa intenção, a partir desta leitura da obra de E-P, é detectar aí um caminho interdisciplinar entre a Antropologia e a Psicologia, através da questão teórica sobre as relações entre o psíquico e o simbólico. Tal projeto implica necessariamente na revisão crítica do paradigma positivista no interior das duas disciplinas, a fim de que se possam encontrar novos conceitos para uma abordagem holística dos fenômenos psico-culturais. No caso de E-P, encontramos as duas condições reunidas: o psíquico e o simbólico aparecem em sua obra, como vimos, numa nítida relação de continuidade, na medida em que ele busca sintetizar o individual e o coletivo, o pensado e o vivido, racionalismo e empirismo, imanência e transcendência, numa abordagem tendencialmente fenomenológica da cultura. Através da pesquisa sobre os fenômenos religiosos, E-P enfoca a cultura como um campo de fenômenos onde os símbolos se manifestam como presenças vivas, mediadoras de relações entre diferentes dimensões de realidade, contendo potencialmente as polaridades reunidas, como demonstra o exemplo de sua interpretação da categoria **kwoth** entre os Nuer.

O caráter incipiente da noção de energia no pensamento de E-P não impede que possamos perceber aí as intuições especulativas que tendem para uma abordagem energética da cultura, trazendo espontaneamente à tona questões referentes à área interdisciplinar Psicologia/Antropologia. Em **Nuer Religion**, por exemplo, E-P mostra que, enquanto modelo hierarquizado das relações entre o Um e o Múltiplo, **kwoth** é uma grande metáfora do universo, mediando as relações dos Nuer com as várias dimensões de realidade aí incluídas. Ele chega mesmo a analisar a hipótese de que essa qualidade de centralização simbólica, advinda da simbologia do UM e do seu englobamento sobre todas as dimensões de manifestação do universo, possa explicar a capacidade de sinergia, ou a flexibilidade com que os Nuer entram em contato com padrões culturais diversos dos seus, integrando-os harmonicamente na totalidade do seu universo simbólico, através de rearranjos nas relações entre os níveis hierarquizados que formam o todo. E-P percebe a fenomenologia desses processos através das experiências subjetivas e das relações pessoais, observando, por exemplo, como os Nuer absorveram símbolos das culturas Dinka e Anuak, seus vizinhos, através das mulheres desses povos que se casaram com homens Nuer, e foram morar com seus cônjuges.

As experiências subjetivas aparecem no pensamento de E-P como modos pessoais de objetivação do coletivo, sendo consideradas como fontes de compreensão da lógica do sistema, porque, segundo ele, aí está sempre a ocorrer uma constante reelaboração das regras. A interpenetração das dimensões da **subjetividade** e da **coletividade** também aparece claramente, por exemplo, na interpretação que E-P faz do simbolismo da lança

entre os Nuer. A lança, empunhada pelo sacerdote nos rituais, produz dois tipos de efeitos psíquicos: mobiliza energias subjetivas, ligadas à identidade pessoal masculina e ao aspecto social da individualidade (personalidade, personas, máscaras); e põe em ação energias coletivas, ligadas à patrilinearidade, à força coletiva das linhagens, em conexão com a relação mítica com os ancestrais e com **kwoth**, enquanto força mais abstrata e central que controla todo o sistema, uma espécie de consciência holográfica que E-P traduz por "Deus".

Também a simbologia do sangue, nos sacrifícios rituais Nuer, é interpretada como condutora de energia psíquica humana, mediante a liberação de um dos corpos energéticos do animal sacrificado, cujo sangue, como já nos referimos, atua como canal material condutor da energia psíquica humana que é oferecida, para equilíbrio das relações com o cosmos. Um outro exemplo interessante do alcance psíquico da hermenêutica cultural de E-P é o da percepção da existência de "poderes pessoais", como o dos xamãs, adquiridos por possessão e alianças pessoais com forças espirituais, que E-P contrapõe ao poder religioso-político dos "chefes-pele-de-leopardo", que exercem uma função pública tradicional, através de poderes psíquicos transmitidos pela linhagem dos ancestrais. Também nesse caso, os poderes são concedidos em última instância por **kwoth**, e controlados socialmente.

Sobre a polaridade **pessoal/coletivo**, E-P acrescenta pontos interessantes em seu **Kinship and Marriage among the Nuer**, onde ele se propõe a descrever, não sistemas abstratos de relações coletivas, mas conexões simbólicas entre pessoas, ou personas (daí a dedicatória a Radcliffe-Brown). Ele explora de modo fenomenológico a articulação entre o parentesco, visto enquanto rede cognática pessoal, e a linhagem, vista enquanto grupo agnático de descendência. E-P desenha aí um belo quadro do jogo das polaridades arquetípicas **masculino-feminino**, tal como manifestado na simbologia da cultura Nuer. Ele consegue enquadrar um ângulo de visão da transformação da linhagem do plano pessoal para o coletivo, enfocando a instituição do casamento como um rito de passagem em dois tempos. O primeiro é o momento do contrato jurídico da aliança, cuja celebração ritual registra o evento na memória histórica do grupo. Dois processos biológicos estão em jogo nestas etapas, já que, na primeira, relações sexuais tornam-se símbolo de alianças entre grupos, amarrando o nível pessoal ao coletivo. Porém, é no segundo momento que este laço torna-se definitivo, com a reprodução da descendência, o fruto consanguíneo da aliança materializado no primogênito, e o estabelecimento de um novo lar. A simbologia do masculino está ligada à linhagem agnática, à referência patriarcal, portanto à aldeia e à segmentação permanente, ao gado e à posição de centralidade. A instalação de um novo lar ("gol", que significa "hearth of ashes"), é simbolicamente marcada com o fogo da família, no centro do espaço destinado aos homens e ao gado. Porém o polo **yin** desse centro **yang** é um outro fogo, que simultaneamente se instala em algum ponto de sua periferia, o fogo da cozinha e dos santuários, espaço de domínio feminino, que inclui também a horticultura para alimentação e uso ritual. A simbologia do feminino refere-se, assim, à família polígama (vários fogos na periferia de um mesmo centro), e, portanto, à comunidade das mulheres. O domínio do poder matriarcal se constrói mediante redes pessoais de relações de parentesco, que atravessam transversalmente as linhagens, equilibrando a força **yang** destas últimas. Entre os termos de parentesco Nuer, existe a noção de "mar", que indica uma relação idealmente maternal, sendo o termo utilizado mesmo quando a pessoa em questão não seja uma mulher. Dessa forma, o sistema permite a uma pessoa falar da família e da sua rede pessoal de parentes como sendo "minha mãe", em contraste com o seu

pertencimento à linhagem paterna e à rede de relações políticas que conferem o status social. Assim, a energia **yin** propicia proteção e abrigo, atuando com plena receptividade e abertura no plano das relações pessoais, promovendo a fusão entre as linhagens e amortecendo o impacto verticalizante e segmentador da energia competitiva e guerreira do mundo masculino, no plano coletivo.

O motivo básico pelo qual E-P é atraído pela questão do uso simbólico do poder psíquico humano, parece ser a sua postura crítica em relação ao paradigma positivista no campo do pensamento antropológico. Não encontrando nas culturas africanas algo semelhante à relação distanciada e racional do pensamento científico, ele é levado a perceber o psíquico como uma espécie de força motriz do pensamento, canalizada através do símbolo religioso, na prática ritual, e que pode ter origem tanto no homem, quanto na natureza. Para E-P, o religioso é o campo de simbolização do "numinoso", isto é, do sem-forma, do invisível, que justamente materializa-se pela mediação do símbolo. Ele apresenta o fenômeno religioso como uma "epifania do transcendental", manifestando-se ao nível da linguagem como analogia ou metáfora, através de um símbolo-forma que atua como sombra indicativa de uma dimensão oculta de realidade. Ao nível psíquico, é a prática ritual que atualiza a eficácia simbólica da linguagem religiosa, exteriorizando uma experiência subjetiva, tanto no plano individual quanto coletivo.

Em sua abordagem do fenômeno religioso, E-P vai delimitando, assim, os contornos das formas psíquicas de expressão, concebendo um eixo de manifestação que oscila entre os níveis da hierarquia cósmica, ligando os polos homem-Deus. Nesse sentido, por exemplo, ele define a filosofia Nuer como **teocêntrica**, a nível coletivo, no sentido de que reconhece um poder supremo englobante dos poderes humanos e terrestres, ao mesmo tempo em que, a nível pessoal, prevalece um "ritualismo pietista", expressando-se numa relação de íntima dependência do homem, em sua fraqueza diante da força divina. No entanto, esse polo de poder pessoal, entre os Nuer, não é tão forte culturalmente quanto entre os Azande, por exemplo, onde predomina o sistema da bruxaria-magia. Entre os Nuer, as energias psíquicas pessoais se equilibram diretamente com o centro abstrato do sistema cósmico, através das noções de "pecado", "culpa" e "confissão" (E-P compara, inclusive, com a cosmologia judaica), ao passo que entre os Azande, as energias psíquicas circulam com grande intensidade nas relações interpessoais, sendo reequilibradas no próprio plano dessas relações. A ideologia da bruxaria-magia, portanto, pode ser vista como uma espécie de **humanismo**, no sentido de uma ênfase no poder psíquico humano, visto em seu aspecto de autonomia, enquanto o **teocentrismo** Nuer enfatiza a psique divina. No entanto, ambos unificam-se no sentido de que é sempre a mesma energia psíquica que interliga os planos da hierarquia cósmica. Aliás, o próprio modelo Nuer do cosmos identifica essa polaridade e sua relação específica, ao conceber **kwoth** como um todo que contém um **tempo mítico**, simbolizado no herói civilizador, pai dos ancestrais e fonte da lei social, e um **tempo histórico**, atuando na prática cotidiana dos indivíduos e grupos, através das hierarquias de entidades do céu e da terra.

4.2. O debate racionalidade-relativismo

A questão do uso simbólico do poder psíquico permite-nos perceber, de um lado, o avanço empreendido por E-P na reflexão antropológica sobre as questões da racionalidade e do relativismo das formas humanas de conhecimento, ao mesmo tempo em que revela os próprios limites de seu pensamento, no contexto do campo intelectual de sua época. Mary

Douglas (1970) observa que, em sua pesquisa sobre a religião e a magia africanas, E-P coloca-se explicitamente no campo de uma Sociologia do Conhecimento, na medida em que tenta perceber as formas sociais específicas de "estruturação da percepção" que diferem da racionalidade própria do pensamento científico. Tanto M. Douglas, quanto Peter Winch (1977), referem-se ao debate específico que E-P travou com Lévy-Bruhl, a respeito da questão da racionalidade do pensamento religioso e mágico, referindo-se a dois textos correspondentes a suas aulas sobre magia, ministradas na Universidade do Cairo, na década de 30. Eles observam que E-P rejeita aí a idéia de "mentalidade pré-lógica" (interpretada no sentido de irracionalidade) e estende a questão da racionalidade ao pensamento metafísico em geral, enquanto oposto à exigência científica de prova empírica. Winch comenta que E-P critica a oposição radical entre magia e ciência (que ele lê no pensamento de Lévy-Bruhl), optando por uma compreensão dialética que as aproxima e diferencia ao mesmo tempo. Por um lado, ele as identifica enquanto funções culturais que manifestam a percepção da causalidade, e por outro separa-as quanto à suas formas distintas de relação com o que ele chama de "realidade objetiva". Winch aponta que E-P esbarra na contradição entre o "real objetivo" da ciência (uma dimensão "positiva" concebida como existente independentemente da consciência humana), e o "real supra-sensível" da magia, comentando sobre a visão européia da magia como heterodoxia e superstição, que poderia ter levado E-P a considerar a noção de "causalidade mística" como um engano. Ele não explora até o fim, como lembra Winch, a idéia da construção do real através da linguagem, tentando enquadrar a lógica da bruxaria Azande na noção de racionalidade própria do pensamento ocidental.

Tambiah (1985) também se refere a este impasse que exemplifica de modo claro os limites epistemológicos do pensamento de E-P, ao observar que ele realiza duas operações simultâneas: ao mesmo tempo em que distingue as noções de causalidade mística e empírica, ele as hierarquiza, e vai buscar no pensamento Azande a reprodução dessa hierarquia, encontrando, no entanto, a vigência de uma **dupla causação**, onde os polos místico e empírico das explicações tendem a interpenetrar-se. Porém Tambiah observa que isso não leva E-P a admitir a mesma causação dupla como princípio de sua própria interpretação da magia azande, lançando sobre ela uma dúvida que só tem sentido no contexto da cultura ocidental: a invalidação da possibilidade de uma ação à distância, a partir de um pensamento mecanicista, que não dispõe da noção de energia.

5. Conclusões

O pensamento de E-P é um exemplo típico da complexidade que envolve os processos de transição de paradigmas, no contexto das tensões próprias do campo antropológico. Em primeiro lugar, sua síntese entre empirismo e racionalismo, no sentido de ter formulado uma abordagem dinâmico-estutural através da comparação histórica, ainda que permanecendo nos limites positivistas de sua época, aproxima-se bastante da qualidade sintética dos pensamentos de transição. Aperfeiçoando as formulações evolucionistas de seu campo intelectual, ele coloca um termos de diferenças lógicas a comparação histórica entre o pensamento mítico e o comportamento ritual, de um lado, que lidam com fenômenos supra-sensíveis, e a observação empírica, que ocorre naturalmente pela extroversão dos sentidos, e que pode ser aperfeiçoada com métodos científicos. Para ele, tais diferenças lógicas podem ser unificadas, desde que se considere a dimensão

metafísica como nível epistemológico de interpretação. E-P trabalha, assim, a partir da concepção de uma totalidade dinâmica, acionada pelo eixo bipolar dos mundos físico e metafísico. No entanto, seu horizonte conceitual não deixa de se manter dentro dos limites positivistas, como se pode notar, por exemplo, no grau de positividade lógica que ele atribui à noção de estrutura, a nível coletivo e inconsciente, num viés racionalista que viria a ser, mais tarde, plenamente domesticado por Lévi-Strauss.

E-P supera, por outro lado, a discussão empirista sobre as leis naturais de funcionamento do social, afastando-se também do romantismo presente na abordagem de Lévy-Bruhl. Percebendo o caráter cultural das manifestações da experiência subjetiva, ele considera a consciência individual como o locus da elaboração e reconstrução do simbólico. Sua interpretação da cultura revela-a enquanto fenômeno construído **na e pela** experiência pessoal, a qual, por sua vez, é vivência simbólica e ritual intersubjetiva. Ele trabalha a partir da noção durkheimiana de representações coletivas, assimilando, porém, a percepção da dimensão subjetiva, onde se produzem as premissas psíquicas sobre o real. Para ele, o símbolo é essencialmente analogia e metáfora, principalmente nos processos de significação da linguagem religiosa, onde o sentido simbólico se expressa através da lógica performativa do ritual e das noções místicas.

O pensamento de E-P permite superar as colocações racionalistas sobre o coletivo, mostrando a religião como um sistema estruturante da vida social, e as representações coletivas como idéias ancoradas na experiência subjetiva dos símbolos. A busca das articulações parte-todo, inerente à natureza mesma de seu objeto mágico-religioso, responde pelo caráter tendencialmente interdisciplinar de sua reflexão, embora ele não chegue a ter plena percepção das relações energéticas e hierárquicas, ou englobantes, que ligam as partes entre si e com o todo. Ele não busca intencionalmente apoio epistemológico noutras áreas de conhecimento, mas é conduzido pela própria vocação crítica do espírito antropológico a tocá-las necessariamente. Vimos como isto ocorre, principalmente no que se refere à construção de um objeto psico-simbólico que permite unir os campos da Antropologia e da Psicologia. Daí também a sua contribuição para a superação do dualismo indivíduo-cultura que marcou tão fortemente o pensamento de Durkheim e Mauss.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- DOUGLAS, Mary. 1970. "Thirty years after 'Witchcraft, Oracles and Magic'", mm.
- DUMONT, Louis. [1968] 1975. Prefácio à edição francesa de de **The Nuer**, in **Studies of Social Anthropology: Essays in memory of E. E. Evans-Pritchard by his former Oxford colleagues**. Oxford: At the Claredon Press (pp. 328-342).
- EVANS-PRITCHARD, E. E. [1937] 1978. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**, RJ: Zahar.
- [1940] 1960. **The Nuer. A description of modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people**, Oxford University Press.
- [1950] 1964. "The Marrett Lecture. Social Anthropology: Past and Present", in SADE: 139-154.
- [1951] 1973. **Kinship and Marriage among the Nuer**, Oxford University Press.
- 1956. **Nuer Religion**, Oxford University Press.
- [1959] 1964. "The Aquinas Lecture. Religion and the anthropologists", in SADE: 155-172.
- [1961] 1964. "Anthropology and History" in SADE: 172-191.
- [1963] 1971. "La Méthode Comparative en Anthropologie Sociale", in LFSP: 7-29.
- 1964. SADE - **Social Anthropology and other Essays**, NY: The Free Press Co.
- 1971. LFSP - **La Femme dans les Sociétés Primitives et autres essais d'anthropologie sociale**, Paris:PUF.
- 1978. "Algumas Reminiscências sobre o Trabalho de Campo", in **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**, Gilles, E. (org.), RJ: Zahar.
- TAMBIAH, Stanley. 1985. "Form and Meaning of Magical Acts" in **Culture, Thought and Social Action. An Anthropological Perspective**, Cambridge: Harvard University Press.
- WINCH, P.. 1977. **The idea of a social science and its relation to philosophy**, London: Routledge and Kegan Paul