

TRABALHOS DE CIÊNCIAS SOCIAIS

ETNOCENTRISMO ÀS AVESAS:  
O CONCEITO DE "SOCIEDADE COMPLEXA"

- Mariza G. S. Peirano

Série Antropologia nº 35

Brasília/1982

1000

1000

1000

1000

Introdução .....	1
a) A crise moderna da antropologia .....	2
b) A procura de soluções .....	5
c) As implicações dicotômicas .....	8
d) Sociedade complexa como cultura .....	12
e) Sociedade complexa e nação-estado .....	20

---

Este texto é uma versão modificada da Introdução ao fascículo "An-  
tropologia das Sociedades Complexas", da coleção Introdução à An-  
tropologia, coordenada por Julio Cezar Melatti, a ser publicada pe-  
la Universidade de Brasília.

100

100

100

100

100

Desde que a antropologia foi reconhecida como disciplina acadêmica no final do século passado, uma tendência marcante foi sempre a de se associar a antropologia ao estudo de sociedades ora chamadas de "primitivas", de "tribais", ou "simples". Durante muitas décadas, as sociedades modernas contemporâneas foram consideradas área de preocupação de outros ramos das ciências sociais, isto é, da sociologia, ciência política ou história. A divisão de trabalho entre as diversas ciências sociais se realizava, portanto, a partir da definição de um objeto de estudo concreto, na qual se considerava que as sociedades "simples" deveriam ser o objeto privilegiado da antropologia. Em 1951, Evans-Pritchard definia o campo da antropologia social segundo esta perspectiva: a antropologia social seria

"aquele ramo dos estudos sociológicos que se devota primordialmente às sociedades primitivas" (Evans-Pritchard, 1951)<sup>1</sup>.

Pode-se afirmar que somente nos anos sessenta se iniciou o processo de inclusão das "sociedades complexas" como objeto legítimo da antropologia, processo este que teve como pano de fundo um sentimento de crise que tomou conta dos antropólogos da época. Anteriormente, nas décadas de 40 e 50, alguns estudos haviam abordado temas semelhantes aos que hoje se chamam de "antropologia das sociedades complexas" sob a designação de "estudos de comunidade", mas o termo "sociedade complexa" não era utilizado.

Este trabalho pretende explorar o significado e as conotações implícitas em tal conceito, a partir do contexto em que foi gerado. Desta forma, pretende-se chamar a atenção para o fato que conceitos antropológicos ou sociológicos são, também, fenômenos sociais e culturais específicos, além de puramente "científicos".

---

1 - As traduções dos textos citados na bibliografia em inglês ou francês são minhas.



O título sugere uma reflexão sobre uma preocupação constante da antropologia — a de se livrar de uma postura etnocêntrica — e adverte para o fato que a utilização de conceitos modernos e progressistas ainda podem estar imbuídos de conotações que tomam, em última instância, a "civilização ocidental" como ponto de referência. Neste caso específico, o etnocentrismo se configuraria "às avessas", já que se desenvolve via "sociedades simples", com o resultado potencialmente desastroso de transformar a multiplicidade das sociedades históricas do mundo ocidental em uma única categoria — "sociedades complexas". Estes pontos ficarão esclarecidos no decorrer do trabalho.

#### a) A crise moderna da antropologia

Na década de sessenta, os antropólogos viram-se frente a frente com um problema que julgaram da maior importância: acreditava-se que as sociedades tribais, ou "simples", tendiam a um crescente e rápido desaparecimento. Na verdade, desde a época das grandes expedições germânicas do século XIX às Américas, as quais vinham com o propósito de coletar o máximo de material etnográfico possível para serem expostos nos museus europeus, que os etnólogos periodicamente se preocupavam com o fim das sociedades tribais. Esta preocupação foi bastante sentida também no período áureo da "antropologia boasiana", as décadas de vinte e trinta, período em que Franz Boas consolidou institucionalmente a antropologia nos Estados Unidos (Stocking, 1971). A novidade que a década de sessenta trouxe foi o sentimento de que, com o desaparecimento do objeto concreto da antropologia, a própria disciplina também desapareceria. Esta possibilidade foi constatada em 1961 por Lévi-Strauss, que batizou a preocupação da época como "a crise moderna da antropologia". Dizia ele:

"... na medida em que nossa ciência se liga fundamentalmente ao estudo das populações 'primitivas', podemos nos perguntar se, no momento em que a opinião pública



"Ihe reconhece o valor, a antropologia não corre o perigo de tornar-se uma ciência sem objeto" (Lévi-Strauss, 1962:21).

Lévi-Strauss fundamentava seu pessimismo em dados numéricos: ele citava o caso dos indígenas australianos, que de 250.000 tinham sido reduzidos a 40.000 na época, e ilustrava seu ponto de vista também com o exemplo brasileiro: aqui, 100 tribos tinham se extinguido entre 1900 e 1950. Em contraste, outras populações "simples" cresciam: na América Central e Andina, no sudeste da Ásia, e na África. Mas nestes casos, outro problema surgia, pois na medida em que se tornavam politicamente independentes, estas sociedades frequentemente impediam o estudo antropológico de suas populações:

"As universidades dos estados jovens que recentemente chegaram à independência recebem muito bem os economistas, os psicólogos, os sociólogos; não se pode dizer que os antropólogos sejam tratados de maneira igual" (L-S, 1962:23).

Por detrás da rejeição dos novos estados nacionais a antropologia vislumbrava-se um forte sentimento anti-colonialista. Lévi-Strauss assim mostrava sua perplexidade:

"Tudo se passa, pois, como se a antropologia estivesse a ponto de sucumbir a uma conspiração, tramada quer por povos que se recusam a ela fisicamente, por desaparecerem da face da terra, quer por outros, bem vivos e em plena expansão demográfica, que lhe opõem uma recusa de ordem psicológica e moral" (L-S, 1962:23).

Estas preocupações não ficaram restritas aos antropólogos franceses. Um artigo de Jack Goody, publicado em 1966, fazia observações semelhantes. Inicialmente Goody explicitava a definição clássica da abordagem antropológica como o estudo de sociedades primitivas através de pesquisa de campo, com o propósito de

1000

1000

1000

produzir explicações "totalizadoras", para, em seguida notar, como Lévi-Strauss anteriormente:

"Se o antropólogo social estuda sociedades primitivas contemporâneas (e estas são as únicas que ele pode estudar por observação participante, e apreendendo-as como totalidade), então seu objeto de estudo está definindo a olhos vistos" (Goody, 1966:574).

Como evidência desta possibilidade, Jack Goody não se preocupava com dados numéricos mas, ao invés, apontava para mudanças na própria organização social e costumes destes povos:

"Atualmente os Nuer elegem membros do Parlamento, os Navaho possuem seus próprios poços de petróleo, os Talensi, escolas primárias — e, em qualquer lugar, nos deparamos com a bicicleta, o caminhão, o teto de zinco e o trabalho assalariado" (Goody, 1966:574).

Quais as consequências para o antropólogo? Dizia Goody:

"Se [o antropólogo] parte de uma abordagem totalizadora, tentando desvendar 'uma cultura', uma sociedade, então só nos resta ver as comunidades (...) hoje como parte de uma rede rural-urbana, que inclui um governo nacional, uma força policial, um complexo industrial e um sistema educacional" (Goody, 1966:574).

Em suma, a antropologia social, na medida em que definia seu objeto de estudo como as sociedades "simples" ou "primitivas", havia falhado em se ajustar a uma situação onde estas sociedades deixaram de ser primitivas e, principalmente, isoladas. "Primitivas" ou "simples", as pequenas comunidades passaram a fazer parte de redes sociais muito mais amplas, e estas ligações, tanto quanto o novo contexto em que elas se inseriam, precisavam ser explicadas.



## b) A procura de soluções

Retrospectivamente podemos constatar duas tendências de desenvolvimento para solucionar o problema da "crise", ambas datando dos anos 60 e 70. A primeira delas consistiu em enfatizar o caráter metodológico sui-generis da antropologia, desta forma diminuindo a importância dada à especificidade de um determinado objeto de estudo; a segunda consistiu em advogar uma ampliação dos horizontes empíricos da antropologia, anexando-se novos "tipos" de sociedade como objeto de estudo. Embora as duas soluções tenham surgido paralelamente, na medida da interdependência entre método/teoria e objeto empírico, a distinção nos ajuda a esclarecer alguns pontos de relevância para o assunto.

O primeiro tipo de solução, que aqui estamos caracterizando como "metodológica", por ser de menor importância para o que se refere ao conceito de "sociedade complexa", não será objeto de maior elaboração. Basta salientar que a proposição de uma solução metodológica tomou impulso com os trabalhos de Lévi-Strauss, na França, através do método conhecido como "estruturalismo" (ver Lane, 1970); nos Estados Unidos ela foi elaborada dentro do paradigma que se convencionou chamar de "etnociência" (Tyler, 1969); na Inglaterra, para citar mais um exemplo, a mesma problemática parece ter inspirado Leach, quando este propôs como tarefa inadiável "repensar a antropologia" e sugeriu um modelo topológico (Leach, 1962). Dado que a ênfase recaía na definição do método, o objeto empírico se tornava de menor importância e, assim, em última instância, a antropologia poderia recuperar sua definição mais elementar, a da comparação de tipos diferentes de sociedade. Desta forma, Lévi-Strauss pôde concluir o seu artigo sobre "A crise moderna da antropologia" com uma nota otimista:

"Enquanto as maneiras de ser ou de agir de certos homens forem problemas para outros homens, haverá lugar para uma reflexão sobre essas diferenças que, de forma sempre renovada, continuará a ser o domínio da antropologia" (L-S, 1962:26).

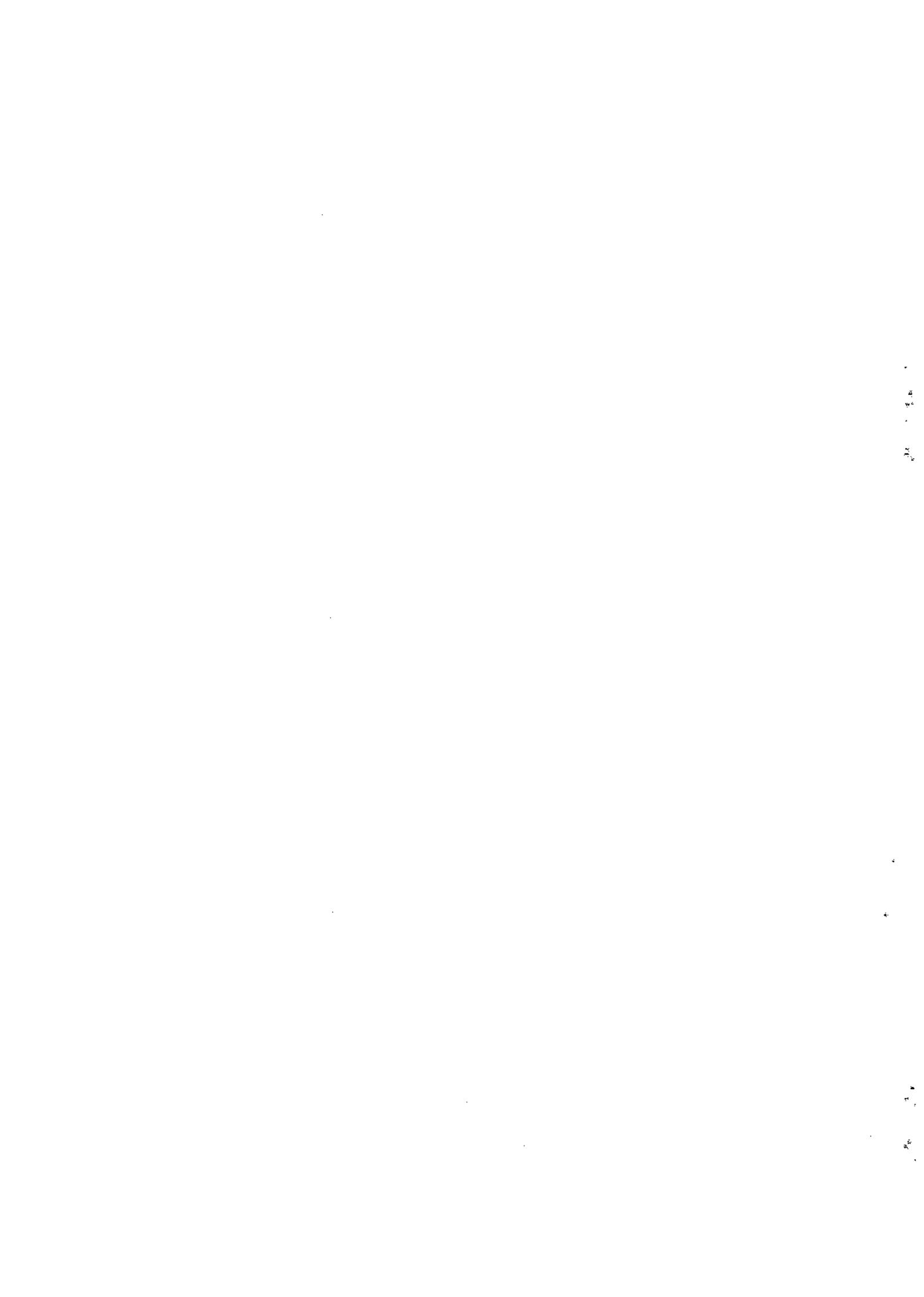


O segundo tipo de solução fez surgir no cenário da antropologia os estudos auto-denominados de "antropologia das sociedades complexas", os quais mostravam uma extrema variedade de temas: estudos micro-sociológicos em sociedades modernas; temas tradicionais da antropologia, como parentesco, em contextos urbanos; tópicos de antropologia rural; estudos das chamadas "grandes civilizações" (ver Eisenstadt, 1976, para excelente bibliografia). Considerava-se, portanto, "sociedade complexa" qualquer sociedade "não-tribal", ou "não-simples", o próprio conceito de "sociedade complexa" assumindo um caráter de categoria residual.

Este ponto é importante, porque tornando-se o conceito implicitamente residual, acreditava-se que a antropologia poderia estar avançando no terreno dos temas sociológicos, e uma questão surgiu a respeito da distinção entre antropologia e sociologia. Em última instância, de novo surgia a antiga pergunta: não estará a antropologia destinada ao desaparecimento?

Este problema ficou marcado nos anais da conferência organizada em 1963 pela Association of Social Anthropologists (ASA). Através da publicação de quatro volumes, a preocupação metodológica e a incorporação das sociedades complexas como domínio da antropologia ficaram marcadas. Os temas das coleções de artigos foram aglomerados da seguinte forma: i) a relevância dos modelos para a antropologia social; ii) a antropologia das sociedades complexas; iii) as abordagens antropológicas ao estudo da religião; iv) os sistemas políticos e a distribuição do poder, temas discutidos por antropólogos britânicos e americanos já que, pela primeira vez, a ASA reunia as duas nacionalidades (Banton, 1966). A relação entre antropologia e sociologia ficou indicada na introdução aos quatro volumes, escrita conjuntamente por Max Gluckman (Manchester) e Fred Eggan (Chicago), quando os dois autores comentam que os ensaios

"refletem, na pesquisa e na análise, a tendência de a antropologia social e a sociologia serem ensinadas em um só departamento, ou em departamentos afins" (Gluckman & Eggan, 1966:xix).



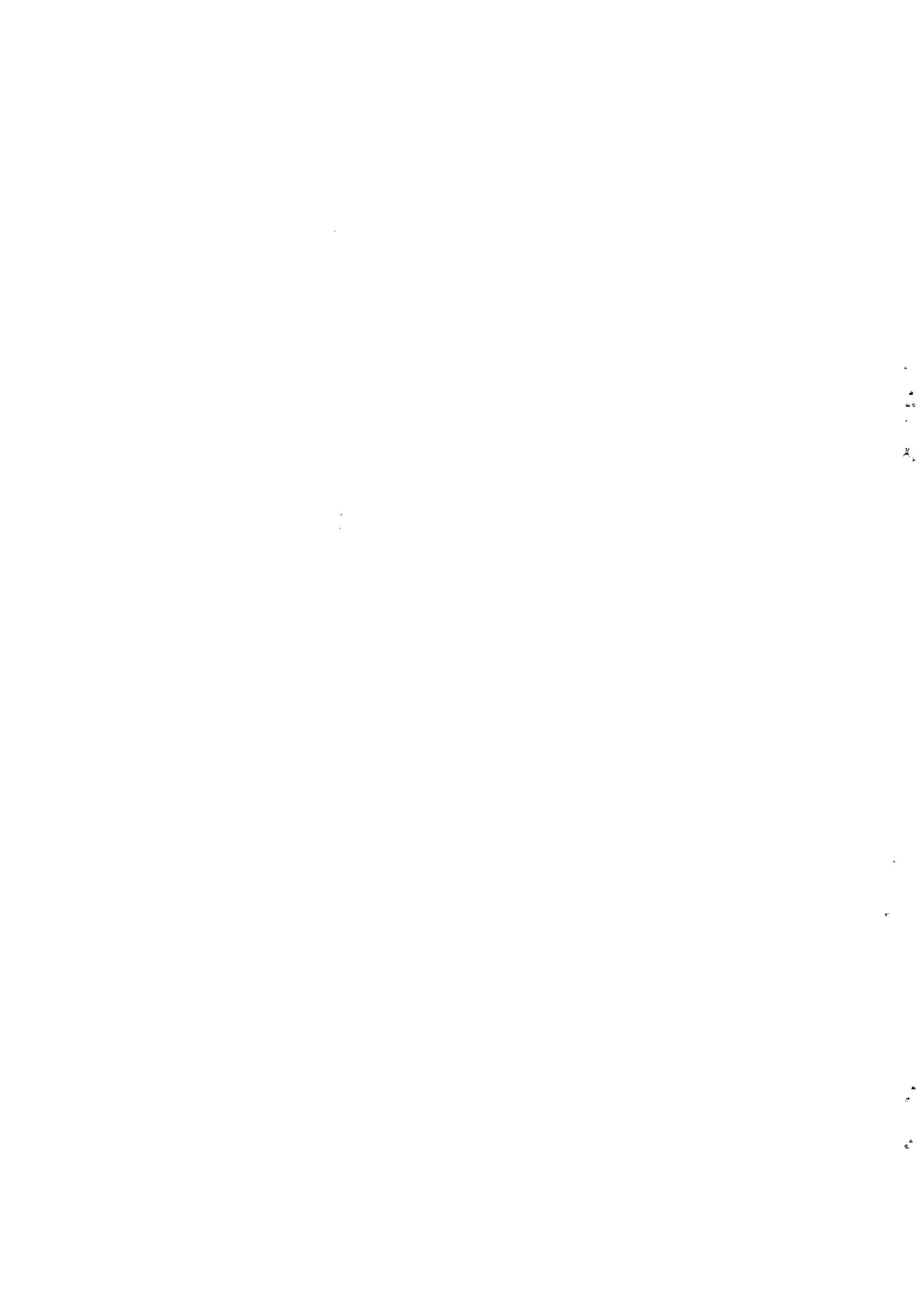
Eles também notam que os estudos publicados tratam de problemas que os antropólogos sociais compartilham tanto com sociólogos quanto com cientistas políticos e, temerosamente, passam a suspeitar que é

"possível que, considerando-se o título Antropologia Social, o social termine por dominar a antropologia" (Gluckman & Eggan, 1966:xxviii).

O volume sobre sociedades complexas era composto de artigos versando sobre os seguintes temas: padrões de amizade no Tirol, atitudes sobre doenças mentais na Irlanda, eleições em pequenas comunidades na Índia, padrões de desenvolvimento econômico e crescimento das comunidades urbanas na África. Um trabalho de Ronald Frankenberg, encerrando o volume, considerava a contribuição dos estudos de comunidade na Inglaterra (Banton, 1966, vol. 4). Implícita e explicitamente, a antropologia das sociedades complexas se definia como uma micro-sociologia cuja variedade de temas parecia obedecer apenas a um requisito — de novo, a exclusão das sociedades tribais, ou "simples". Frankenberg, por exemplo, procura mostrar como uma micro-sociologia poderia se tornar relevante para uma macro-sociologia.

Este quadro pouco preciso que acompanhou a incorporação das "sociedades complexas" torna-se ainda mais nebuloso quando se junta a êle outras tendências da época. Uma delas parece ter sido a compartimentalização da antropologia em várias especialidades: antropologia econômica, antropologia política, antropologia da religião, etc., cujo objetivo maior parecia ser o de deixar claro que, apesar da relação com outras ciências sociais, a antropologia ainda oferecia uma contribuição singular. Outra tendência que tomou conta dos antropólogos, esta já na década de 70, foi a preocupação de se definir claramente o métier do antropólogo. Nesta década foram abundantes os estudos que definiam a antropologia como "por-se em perspectiva" (Dumont), como "tradução mútua" (Crick), como "descrição" (Silverstein), ou como "interpretação" (Geertz)<sup>2</sup>.

2 - Ver Fischer, 1962, para uma apreciação do movimento "interpretativo" em Chicago nos anos 60.



Estas redefinições podem ser vistas, de um lado, como uma tentativa de se recriar um paradigma que substituísse os quadros teóricos do funcional-estruturalismo dos anos 40 e 50 (ver Strathern, 1979) e, de outro, como aparente resposta à importância crescente do estruturalismo levi-straussiano. Em alguns casos, a inspiração era procurada em um retorno às origens da antropologia, como Jack Goody que, propondo que se considerasse tanto a antropologia social como a sociologia como diferentes ramos, ou sub-divisões, da "sociologia comparada", de certa forma tentava resgatar a tradição francesa do início do século. Goody previu que o estudo das sociedades "simples", até então o objeto privilegiado da antropologia, tenderia a se tornar uma espécie de "arqueologia social", passível de ser realizado apenas através de relatos de viagem ou de notas de campo inéditas de antropólogos de gerações passadas, ao mesmo tempo que denunciou como um caso de xenofobia a separação entre sociologia e antropologia. Para Goody, tal distinção implicava na aceitação tácita de uma dicotomia, em que

"a sociologia é o estudo das sociedades complexas, a antropologia social, das sociedades simples; a sociologia, o estudo da Euro-América (...), a antropologia, dos não-europeus; a sociologia, o estudo dos brancos, a antropologia, dos mestiços" (Goody, 1966:576).

### c) As implicações dicotômicas

As dicotomias frequentemente apresentam um aspecto paradoxal, e o par "sociedade simples"/"sociedade complexa" não escapa a este fenômeno: de um lado, quando vista como polos opostos de um continuum, a dicotomia sugere uma perspectiva evolucionista; de outro lado, quando aplicada indistintamente a contextos diferentes, ela se mostra a-histórica. Vejamos como estes dois aspectos se apresentam aqui.

A sugestão evolucionista implícita no par sociedade sim



ples x sociedade complexa tem raízes na teoria da modernização, desenvolvida a partir dos anos cinquenta. Esta teoria indicava que, na medida em que as sociedades se modernizassem surgiria um fenômeno universal único corporificado numa convergência das sociedades industriais. De forma condensada, o modelo funcionava segundo os seguintes pressupostos: as condições que permitiriam o desenvolvimento de uma sociedade moderna se baseariam, de um lado, no aumento contínuo dos índices sócio-demográficos e, de outro, na destruição de todos os elementos tradicionais. Segundo esta concepção, quanto mais uma sociedade apresentasse características de especialização estrutural, mais ela estaria direcionada no sentido da modernização. Ao mesmo tempo, quanto mais os elementos tradicionais desaparecessem, mais a sociedade se tornaria apta a se desenvolver de maneira contínua — a elaborar uma estrutura institucional sempre em processo de expansão, a absorver mudanças sociais, e a aceitar outras qualidades características das sociedades modernas, como a racionalidade, a eficácia e a predileção pelos princípios de liberdade (Eisenstadt, 1976).

Nesta concepção, ser "moderno" significava ser "complexo", a complexidade aqui se referindo principalmente aos aspectos institucionais da organização social. Dentro deste quadro, as sociedades simples potencialmente se transformariam em sociedades "complexas" na medida em que desenvolvessem uma maior capacidade para a racionalidade, maior diferenciação de papéis sociais e um processo de mobilidade social mais efetivo. Neste processo evolutivo, sociedades que estivessem a meio caminho para a modernização seriam consideradas "sociedades em transição" (Eisenstadt, 1976). Assim, sociedades "simples"/"em transição"/"complexas" fechariam e completariam o esquema.

Aos antropólogos não é tarefa difícil descartar implicações evolucionistas, dada a própria história da disciplina. Desde Malinowski que sociedades tribais, ou "simples", são estudadas e aceitas em seus próprios termos<sup>3</sup>. Mas, talvez pela mesma razão

3 - Ver Tipps, 1973 para uma crítica a teoria da modernização.

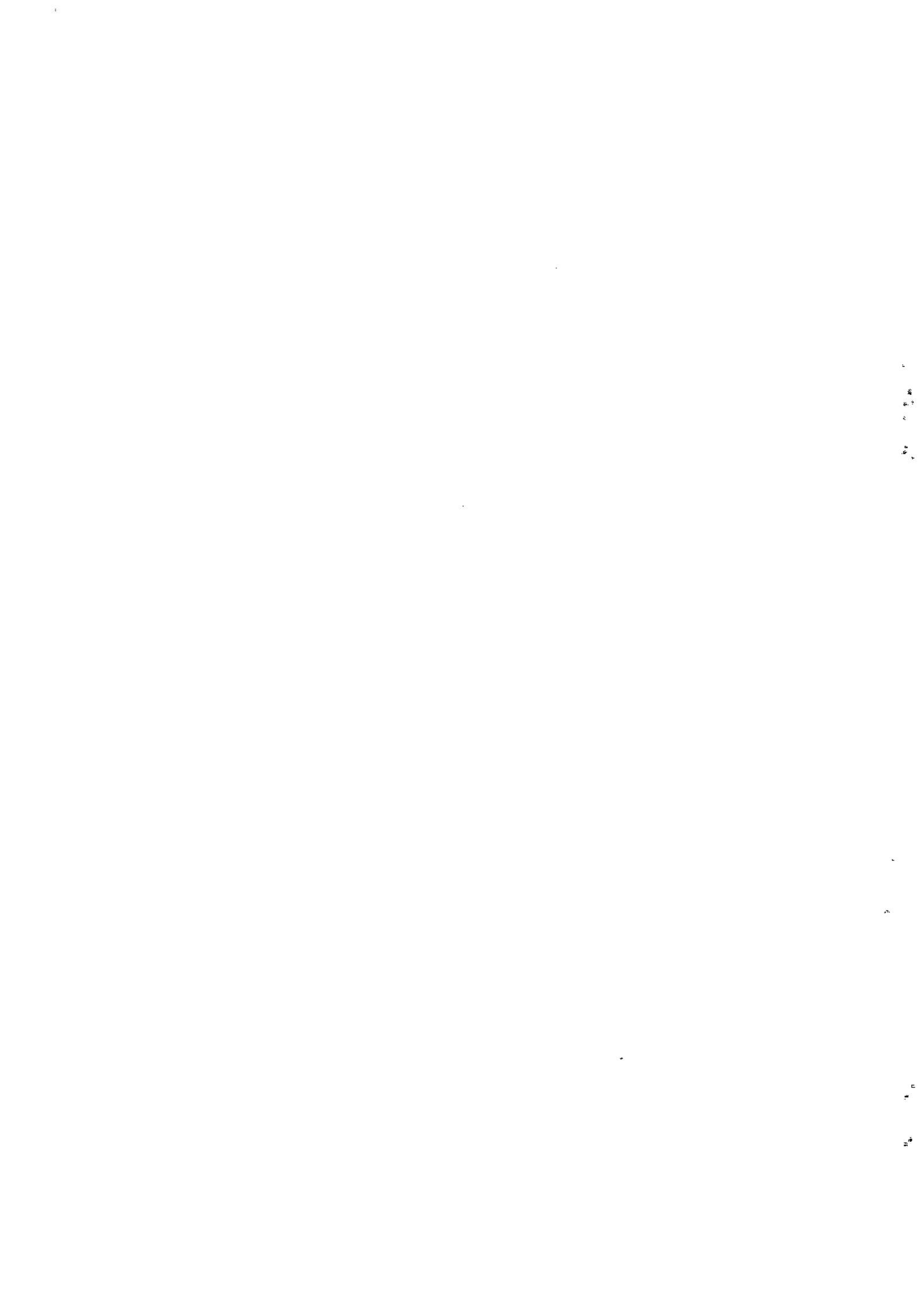


porque é fácil questionar os esquemas evolucionistas a partir de uma perspectiva sincrônica, a a-historicidade implícita na dicotomia "simples" vs. "complexa" apresenta maior dificuldade de apreensão.

Aqui, a questão se refere ao pressuposto de que é pela eliminação dos elementos tradicionais que se chega às sociedades complexas. Mas, neste caso, é preciso saber o que se entende por "tradição", ou por "tradicional". Quando estes conceitos são indistintamente impostos a grupos sociais que passaram pelos mais variados processos de desenvolvimento histórico, sua fragilidade se torna aparente. Além do mais, não se trata apenas da história como sucessão de eventos, mas também da consciência histórica que certas sociedades elaboram a respeito de seu passado, ou de sua tradição. Stanley Tambiah alerta para este problema:

"Tradição é um termo muito usado, tanto pelo cientista social quanto pelo homem político, seja ele conservador ou radical. O termo é usado, especialmente, em um sentido do 'a-histórico' e denota algum tipo de herança coletiva que supostamente foi transmitida de forma pouco modificada. Concebendo a tradição desta forma, dois pontos ficam esquecidos: um, que o passado foi, talvez, tão aberto e tão dinâmico aos atores daquele tempo como a nossa época parece a nós mesmo; outro, que as normas, regras e orientações do passado não foram necessariamente tão consistentes, unificadas e coerentes como tendemos a imaginar" (Tambiah, 1972:55).

Em suma, Tambiah mostra que, fixando-se em um dos polos de uma dicotomia analítica, pode-se facilmente imaginar graus de coerência inexistentes e idealizar graus de integração social maiores que aqueles realmente encontrados em sociedades do polo oposto. Tal como o indivíduo que idealiza o passado como sempre melhor que o presente, o antropólogo seria susceptível de cair na mesma armadilha, idealizando a "tradição", ou mesmo a "sociedade sim-



ples".

Neste sentido, vale a pena alertar para todo e qualquer uso indiscriminado de dicotomias, sejam elas "simples" vs. "complexa"; "tradicional" vs. "moderna"; "letrada" vs. "iletrada"; "subdesenvolvida" vs. "desenvolvida". O perigo das dicotomias é o de o cientista social tomar como ponto de referência um dos polos e dar-lhe um determinado valor ideológico. A utilização do termo "subdesenvolvido", por exemplo, traz implícita a idéia de que as sociedades "desenvolvidas" não estão mais sujeitas a processos de desenvolvimento (Elias, 1972).

O problema é complexo. Na qualidade de antropólogos, como poderemos dar conta das diferenças empiricamente perceptíveis que nos fazem constatar, por exemplo, que a sociedade Bororo é qualitativamente diferente da sociedade iraniana? E se o conceito de "sociedade complexa" possui tantas conotações potencialmente negativas, quer isto dizer que devemos abandoná-lo? Mas, então, não cairíamos em um tipo de relativismo extremo que concretamente impediria qualquer tipo de comparação?

O antropólogo que decide fazer das sociedades modernas contemporâneas seu objeto de estudo parece enfrentar um desafio e correr um perigo. O desafio consiste em fazer com que a tradição antropológica, desenvolvida principalmente a partir do estudo de sociedades tribais, não se perca nem seja abandonada como ultrapassada. Faz parte deste desafio, portanto, uma visão da perspectiva antropológica que ultrapasse os limites estreitos impostos pela definição de um objeto de estudo concreto. O perigo que o antropólogo corre é, ao contrário, o de reificar os procedimentos através dos quais estudou sociedades "simples" e aplicá-los indiscriminadamente às sociedades "complexas".

Qualquer forma que tome, a alternativa deve implicar no reconhecimento do que é específico ao objeto de estudo investigado; do que o torna sui-generis e do que o torna comparável e universal. Se houve um momento no desenvolvimento da antropologia em

1  
2  
3  
4  
5

6  
7  
8

9  
10  
11

que era preciso advertir os etnólogos dos perigos do etnocentrismo, o momento atual parece indicar que os antropólogos que "estranham" a sua própria sociedade não devem se deixar levar por uma atitude simplista que considera as "sociedades complexas" como "sociedades simples", apenas "complexificadas". O problema se resume, então, em eliminar as conotações simplificadoras que as dicotomias potencialmente sugerem, tanto quanto introduzir um elemento fundamental no estudo das sociedades complexas — isto é, o caráter histórico do fenômeno sociológico único que foi o aparecimento das sociedades nacionais modernas para o qual, em 1920, Marcel Mauss já tão bem chamava a atenção (Mauss, 1953-4).

#### d) A sociedade complexa como cultura

Vejamos num exemplo concreto os problemas que estamos mencionando, um exemplo que é tão mais interessante quanto sua proposta, impressionante pela qualidade intelectual, é justamente a de eliminar as implicações dicotômicas. No entanto, Cultura e Razão Prática de Marshall Sahlins, publicado em 1976, constitui-se, paradoxalmente, numa das mais claras provas do que estamos chamando de "etnocentrismo às avessas".

Sahlins inicia seu trabalho distinguindo o que chama de "sociedades tribais" de "sociedades capitalistas" (ou "burguesas"), mostrando como os dois tipos foram estudados a partir de pressupostos teóricos diferentes. Exemplificando o estudo de uma e de outra pela tradição antropológica e pela abordagem marxista, Sahlins discute a plausibilidade do ponto de vista "duas sociedades-duas ciências". Este ponto de partida, no entanto, é estabelecido "somente para negá-lo num capítulo posterior como uma espécie de falsa consciência" (Sahlins, 1979:67).

A segunda parte do livro é dedicada a um escrutínio de alguns dos fundadores da antropologia, a partir do par clássico Morgan-Boas. Seu objetivo é mostrar como a oposição cultura vs. ra



ção prática é endêmica ao pensamento antropológico:

"Esse conflito entre a atividade prática e os limites da mente se insere numa contradição original e básica, entre cujos polos a teoria antropológica tem oscilado desde o século XIX" (ibid:68)

Mas adverte:

"As alternativas nesse venerável conflito entre utilitarismo e um enfoque cultural (...) não são simples, nem serão resolvidas pela feliz conclusão acadêmica de que a resposta se encontra em algum lugar no meio das duas ou mesmo em ambas as partes (isto é, dialeticamente)" (ibid:68).

Seu coração, claramente, pende para a "razão cultural" e, no final do livro, Sahlins propõe uma integração do estudo dos dois tipos de sociedade (tribal/primitiva e ocidental/burguesa/capitalista) em um só esquema teórico, esquema este baseado em um sistema de avaliações simbólicas. Antes, porém, uma terceira parte do livro analisa os problemas do materialismo histórico, em seus "momentos" culturais e naturais. A conclusão de Sahlins, depois de longa análise dos escritos de Marx, é de que o conceito de natureza humana de Marx se resume a uma metáfora da racionalidade capitalista:

"Marx nunca abandonou esse conceito de 'necessidades', nem por conseguinte o conceito de produção como ação intencional no sentido de sua satisfação. (...) A natureza da racionalidade econômica surge nas análises históricas de Marx como evidente em si mesma, como algo que provém diretamente da necessidade natural da produção" (ibid:182-3).<sup>4</sup>

<sup>4</sup> - Interessante notar que o livro de Sahlins foi publicado no mesmo ano de Homo Aequalis de Louis Dumont, que também se dedica a uma análise de Marx (Dumont, 1978).

1  
2  
3  
4  
5  
6  
7  
8  
9  
10  
11  
12  
13  
14  
15  
16  
17  
18  
19  
20  
21  
22  
23  
24  
25  
26  
27  
28  
29  
30  
31  
32  
33  
34  
35  
36  
37  
38  
39  
40  
41  
42  
43  
44  
45  
46  
47  
48  
49  
50  
51  
52  
53  
54  
55  
56  
57  
58  
59  
60  
61  
62  
63  
64  
65  
66  
67  
68  
69  
70  
71  
72  
73  
74  
75  
76  
77  
78  
79  
80  
81  
82  
83  
84  
85  
86  
87  
88  
89  
90  
91  
92  
93  
94  
95  
96  
97  
98  
99  
100

1  
2  
3  
4  
5  
6  
7  
8  
9  
10  
11  
12  
13  
14  
15  
16  
17  
18  
19  
20  
21  
22  
23  
24  
25  
26  
27  
28  
29  
30  
31  
32  
33  
34  
35  
36  
37  
38  
39  
40  
41  
42  
43  
44  
45  
46  
47  
48  
49  
50  
51  
52  
53  
54  
55  
56  
57  
58  
59  
60  
61  
62  
63  
64  
65  
66  
67  
68  
69  
70  
71  
72  
73  
74  
75  
76  
77  
78  
79  
80  
81  
82  
83  
84  
85  
86  
87  
88  
89  
90  
91  
92  
93  
94  
95  
96  
97  
98  
99  
100

Para Sahlins, diferentemente,

"o problema é que a efetividade material, a praticabilidade, não existe em nenhum sentido absoluto, mas somente na medida e na forma projetada por uma ordem cultural. Ao selecionar seus meios e seus fins materiais dentre todos os possíveis, bem como as relações nas quais são combinados, a sociedade estabelece as intenções e as intensidades produtivas, de uma maneira e medida apropriadas a todo o sistema estrutural" (ibid:124).

Para os leitores que resistiram às leituras pouco ortodoxas — porquanto destinadas a discriminar a "razão prática" da "razão cultural" — dos escritos de Morgan, Malinowski e Marx, e as críticas muitas vezes contundentes que faz a estes autores (a leitura de Malinowski, tomando como ponto de partida os trabalhos de 1944, é bastante problemática), Sahlins reserva um esquema comparativo analiticamente sofisticado. Comparando a sociedade ocidental vis-à-vis as sociedades tribais, ele propõe que a singularidade da primeira não está no fato de o sistema econômico escapar à determinação simbólica, mas em que aí o simbolismo econômico é estruturalmente determinante. E sumariza:

"Aqui, a economia parece dominante, todas as outras atividades refletindo em suas próprias categorias as modalidades das relações de produção; lá, tudo parece 'banhado na luz celestial' das concepções religiosas. Em outras palavras, o esquema cultural é variadamente flexionado por um ponto dominante de produção simbólica, que fornece o código principal das outras relações e atividades. Pode-se então falar de um locus institucional privilegiado do processo simbólico, de onde emana um quadro classificatório imposto a toda a cultura" (ibid: 232; ênfase minha).

Sahlins assim chega à solução para o problema "duas sociedades-duas teorias", postulando uma teoria — em qualquer socie



dade é a lógica simbólica o nível determinante:

"Na sociedade burguesa, a produção material é o lugar dominante da produção simbólica; na sociedade primitiva, são as relações sociais (de parentesco)" (ibid:234)

Esta lógica pode ser aparente e consciente (caso das sociedades primitivas), quanto escondida e disfarçada: "Tudo no capitalismo conspira para esconder a ordem simbólica do sistema" (ibid-240). Quanto à questão dos dois tipos de sociedade, Sahlins a resolve também procurando reduzi-la a uma só — uma sociedade humana, cujas variações resultam do flexionamento diferenciado do esquema cultural. No entanto, a dicotomia sociedade tribal/primitiva vs. sociedade moderna/burguesa/capitalista é constante em todo o trabalho (especialmente porque uma de suas preocupações maiores é caracterizar a sociedade ocidental de um ponto de vista antropológico). Este fato merece algumas considerações: qual o preço que Sahlins paga pela sua tentativa de transformar a dicotomia "duas sociedades-duas teorias" no esquema "uma sociedade-uma teoria"?

É na análise que Sahlins faz do sistema de vestuário e da alimentação na sociedade norte-americana que podemos vislumbrar uma resposta.

Na análise simbólica da alimentação, Sahlins procura sugerir a presença de uma "razão cultural" nos hábitos dos norte-americanos. Não se limitando aos interesses do consumo de alimentos, Sahlins procura estabelecer como

"a relação produtiva da sociedade americana com seu próprio meio ambiente e com o do mundo é estabelecida por avaliações específicas de comestibilidade e não-comestibilidade, elas mesmas qualitativas e de maneira alguma justificáveis por vantagens biológicas, ecológicas ou econômicas" (ibid:190)

As consequências funcionais deste sistema simbólico estendem-se

1000

1000

desde a "adaptação" da agricultura até o comércio internacional e as relações políticas mundiais. Tudo depende, em última instância,

"do modelo de uma refeição que inclui a carne como elemento central com o apoio periférico de carboidratos e legumes — enquanto que a centralidade da carne, que é também a indicação de sua 'força', evoca o polo masculino de um código sexual da comida o qual deve originar-se na identificação indo-européia do boi ou da riqueza crescente com a virilidade" (ibid:190).

Aplicando uma análise estruturalista do tipo anteriormente desenvolvido por Lévi-Strauss e Leach, Sahlins mostra como "a comestibilidade está inversamente relacionada com a humanidade", através do estudo dos tabus alimentares sobre o consumo da carne de cavalo ou cachorro, por exemplo. Assim, prova que

"os 'custos de oportunidade' da nossa racionalidade econômica são uma formação secundária, uma expressão de relacionamentos já estabelecidos por outro tipo de pensamento, calculados a posteriori dentro dos limites de uma lógica de ordem significativa" (ibid: 191).

Dentro desta perspectiva, de que é a lógica simbólica que organiza a demanda, Sahlins mostra, por exemplo,

"que o valor social do filé ou alcatra, comparado com o da tripa ou língua, é o que estabelece a diferença em seu valor econômico" (ibid:196),

já que há muito mais filé em uma vaca que língua, e que esta diferenciação se transforma numa espécie de totemismo, que distingue pobres e ricos, pretos ("soul food") e brancos.

A idéia de totemismo moderno, no entanto, é mais desenvolvida quando Sahlins toma o sistema do vestuário como tema de análise. Como Barthes havia anteriormente realizado na França, Sahlins procura nas roupas os vários níveis de produção semântica que



permitem as distinções entre sexos, entre vestuário para a noite ou para o dia, para "usar em casa" ou "na rua", para adultos ou adolescentes. Cores, consistência, linha ou estilo vão mostrar

"um conjunto paratáxico de proposições em relação à idade, atividade, classe, tempo, lugar e outras dimensões da ordem cultural" (ibid:212).

Tanto no caso do vestuário quanto no da alimentação, a conclusão geral é de que o "pensamento selvagem" atua tanto nas sociedades "primitivas" quanto nas "burguesas":

"Ao confiar na razão simbólica, nossa cultura não é radicalmente diferente da elaborada pelo 'pensamento selvagem'. Nós somos tão lógicos, significativos e filosóficos quanto eles. E, apesar de não o percebermos, damos à lógica qualitativa do concreto um lugar tão importante quanto eles." (ibid:239).

Tomos que reconhecer que Sahlins empreende a análise do vestuário e da alimentação na sociedade norte-americana apenas com "o objetivo modesto (...) de sugerir a presença de uma razão cultural em nossos hábitos alimentares" (:190) e como "uma contribuição para a explicação cultural da produção" (:201). No entanto, comparado ao nível teórico de suas proposições, os exemplos concretos de análise são, no mínimo, decepcionantes. Concluir que o sistema de vestuário ou de alimentação são versões modernas do pensamento totêmico ou "selvagem" não é ir além da afirmação de que a sociedade ocidental/burguesa/moderna, assim como os primitivos/tribais, também são "simples" e regidos por uma lógica cultural. Não podemos nos furtar à lembrança da sugestão presente no estudo de Carl Pletsch, de que a divisão social do trabalho nas ciências sociais estabeleceu a associação entre os conceitos de "cultura" com o "terceiro mundo", de "ideologia" com o "segundo mundo" e de "fim-da-ideologia" com o "primeiro mundo" (Pletsch, 1981). Sahlins estaria aqui sendo progressista na medida em que mostra que o "primeiro mundo" também é regido por uma lógica cultural. Se esta for

100  
100  
100  
100  
100

100  
100  
100  
100  
100

alguma novidade para alguns cientistas sociais, para os antropólogos contemporâneos pós-estruturalistas a afirmação é trivial.

Decepcionantes que as análises possam ser, a meu ver elas não resultam apenas de uma infelicidade na escolha dos temas, ou de uma superficialidade da análise. E aqui voltamos ao tema central deste ensaio. Acredito que devido aos próprios pressupostos teóricos do seu trabalho Sahlins não poderia fazer outro tipo de análise. Sahlins procurou evitar o etnocentrismo de ver a sua sociedade como mais "desenvolvida", mais "complexa", mais "moderna": este fato é tão mais verdadeiro quanto ele evitou ao máximo o termo "sociedade complexa", por exemplo, optando por conceitos menos valorativos: ocidental, burguesa, capitalista, moderna. No entanto, sua principal estratégia anti-etnocêntrica fundou-se na comparação da sociedade ocidental com as sociedades simples, igualando-as. Assim fazendo, o resultado foi o de perder de vista características sui-generis fundamentais a este tipo de formação social. Interessante notar que, mais realista que o rei, Sahlins inclusive considerou "grosseira" a distinção entre sociedades "quentes" e "frias" (:233), a tradicional distinção levi-straussiana entre sociedades "com" e "sem" história.

É muito comum que a solução oferecida por uma crítica reflita a própria problemática criticada, como uma "imagem num espelho"<sup>5</sup>. Aqui vemos Sahlins incorrer neste caso em dois sentidos: primeiro, mesmo que sua intenção tenha sido a de refutar a dicotomia sociedade primitiva/sociedade capitalista, sua análise continua informada por uma visão binária — apenas mostra que, ambas sendo "sociedades culturais" (este sendo o denominador comum), elas são comparáveis; segundo, propondo ultrapassar a visão pragmática marxista de que a determinação do nível de produção econômico é oculto Sahlins conclui paralelamente dizendo que "tudo no capitalismo conspira para esconder a ordem simbólica do sistema" — isto é, apenas a ordem "oculta" mudou. Mais importante para nosso pro

5 - Esta expressão é tomada emprestada de Skocpol, 1977.



pósito aqui, no entanto, é que a forma como Sahlins procura ul trapassar a dicotomia implícita no esquema "dois tipos de socieda de" é baseada em uma lógica que procura igualá-las, por assim dí zer, "por baixo", isto é, vía características encontradas em socie dades primitivas. Neste caso, fazer antropologia das sociedades ocidentais/complexas se resumiria a ver estas sociedades através dos olhos das sociedades primitivas/simples. A conclusão a que se chega em relação a tal procedimento é que não se deixou o etnocen trismo de lado mas que, ao contrário, o etnocentrismo assumiu uma forma mais sofisticada — foi invertido. A sociedade ocidental, a-final, não passaria de uma sociedade simples refinada.

Sahlins é herdeiro de uma antiga tradição da antropolo gia que, consolidada pela prática de pesquisa de campo em socieda des "simples", desde a década de 20 consistentemente evitou uma abordagem histórica pelo temor de reeditar as "histórias conjectu rais" dos evolucionistas do início do século. Na década de 50, con tudo, algumas mudanças começaram a ocorrer, se não na prática da antropologia, pelo menos na postura analítica. Assim, contra o ar gumento de que os antropólogos britânicos sempre se orgulharam de sua crença na irrelevância da história para a compreensão da orga nização social de um grupo, em 1954 Leach afirmava que

"nós, antropólogos funcionalistas, não somos realmente 'anti-históricos' por princípio; é que simplesmente nós não sabemos como encaixar o material histórico no nos so quadro de referência conceitual" (Leach, 1954:282).

Vinte e cinco anos depois desta declaração, Jack Goody criticou a longa tradição dicotômica da antropologia, o seu anti-historicismo, e propôs que o desenvolvimento da escrita explicas se a ruptura histórica entre "tipos" diferentes de sociedade (Goody, 1977). O paradigma de Goody, no entanto, é ainda o mesmo que um dia Evans-Pritchard chamou de "antropologia intelectualista", pois é com o pensamento humano ("human thinking") que ele basicamente se preocupa. Não por outra razão, seu livro é intitulado The Do-



mestication of the Savage Mind, num claro diálogo com o estruturalismo lévi-straussiano mas que, como na proposição que inspirou sua resposta, resulta em grandes esquemas que não nos permitem explicações sobre diferenças entre sociedades quando consideradas dentro dos tipos abrangentes -- "letrado" ou "iletrado".

A tentativa de se combinar história com antropologia é, portanto, ainda um desafio<sup>6</sup>, e cada vez mais uma necessidade, quando se observa que as chamadas "sociedades complexas" de hoje, conquanto possuam um grau elevado de intercomunicação, se diferenciam pelo processo histórico a que estão (ou foram) submetidas, assim como pela consciência que têm a respeito desta mesma história<sup>7</sup>.

#### e) Sociedades complexas e nações-estados

Reconhecer a historicidade das "sociedades complexas" implica em admitir que, em sua maioria, estas sociedades são nações-estados, formações sociais recentes que desempenham o papel de atores privilegiados no palco internacional. Estes atributos conferem às sociedades complexas do mundo moderno um aspecto de universalidade que, no entanto, se observado em maior detalhe, dilui-se em uma grande diversidade. Assim, as nações-estados, ao invés de serem algo pronto e acabado, representam mais uma tendência, ou um processo.

De fato, desde o século XVI que gradualmente estados nacionais tornaram-se as formações sociais mundialmente dominantes, e gradualmente substituíram igrejas, clãs, federações, tribos, etc.

6 - O interesse pelo assunto é demonstrado nas resenhas publicadas em um dos últimos números de American Anthropologist (vol. 84, n.1, 1982) de Boon, 1977; Geertz, 1980; Dening, 1980.

7 - Dentro do paradigma estruturalista, o próprio Sahlins procurou recentemente dar uma abordagem antropológica a um evento histórico (Sahlins, 1981).



Neste lento processo, a formação e a consolidação dos estados nacionais se fizeram de maneiras variadas, e seria um equívoco pensar que esta transformação foi, ou é, uni-direcional, tanto quanto seria errôneo concebê-la como uma mera substituição do que é considerado "tradicional" pelo "moderno" (Tilly, 1974).

Esta perspectiva não é nova, e recebeu reconhecimento através de conceitos como "state-formation" e "nation-building", por exemplo (Elias, 1972). Estes conceitos apontam para o fato que a construção das nações-estados se realizou, e se realiza, por um processo em que, ao longo do tempo, grandes sistemas sociais se tornaram e se tornam mais integrados e suas "partes" adquirem um aspecto de maior interdependência. Dois tipos de processo de integração podem ser aí observados: processos de integração territorial ou regional, e processos de integração social. Segundo Elias, estes processos ocorrem em conexão com mudanças específicas na distribuição de poder dentro de uma sociedade estatal: entre os diferentes estratos sociais, e entre governantes e governados (Elias, 1972). Assim, nenhum dos grandes impérios da antiguidade tinha o caráter de nações. Não havia, por exemplo, cidadãos chineses; mesmo muito mais tarde as pessoas eram tratadas e geralmente se concebiam com sujeitos de príncipes, e não como cidadãos de uma nação.

Este ponto nos leva à questão de que as nações, ou nações-estados, possuem ideologias que usualmente representam-nas como algo muito antigo, quase "eterno e imortal" (Elias, 1972). Estas representações também sugerem que as nações são formações sociais solidamente integradas. No entanto, países industrializados contemporâneos, conquanto se considerem nações acabadas, podem ainda estar nas fases iniciais do processo de nation-building (ver E. Weber, 1976, para um estudo sobre a França).

As representações que as nações fazem de si mesmas têm de fundamental importância para a antropologia. Nesta área, a possível contribuição da disciplina talvez resida no caráter comparativo, universalista e relativizador da sua perspectiva. Assim,



na década de 20, Marcel Mauss comparava a nação moderna com um clã primitivo, em termos dos símbolos através dos quais ambos os tipos de sociedade se representam:

"[A nação] é homogênea como um clã primitivo, e supostamente composta de cidadãos iguais. Ela tem a bandeira como símbolo, como o clã tinha seu totem; ela tem seu culto, a Pátria, assim como o clã possuía seus ancestrais. Como uma tribo primitiva, a nação tem o seu dialeto elevado à dignidade de uma língua, com um direito interno oposto a um direito internacional" (Mauss, 1953: 31)

Embora hoje possamos condenar Mauss de "etnocentrismo às avessas", a época em que ele escreveu o redime. Podemos nos fixar na sua proposição de que a nação se vê como integrada, como uniforme, como imutável. Nas palavras de Louis Dumont, "a nação é uma sociedade que se vê como constituída de indivíduos" (Dumont, 1970:93).

Por "indivíduo" Dumont aqui se refere a um aspecto fundamental da ideologia ocidental moderna, qual seja o de colocar especial ênfase valorativa no ser humano como individuum da espécie, como uma essência existindo independentemente e cuja tendência é de reduzir, obscurecer, ou suprimir o aspecto social da sua natureza. Este "indivíduo" como valor contrasta, nas sociedades tradicionais, com a ênfase na ordem, na tradição, e na orientação de cada ser humano na direção dos fins prescritos pela sociedade. Segundo Dumont, esta mudança — da ideologia tradicional à individualista — é resultado de uma revolução ideológica cuja ocorrência se limitou ao ocidente (ver Dumont, 1966, 1971, 1976).

No Brasil, a sugestão de Louis Dumont foi adotada por Roberto da Matta, que conclui, como sugestão

"... que o Brasil fica situado a meio caminho: entre a hierarquia [dos sistemas holistas] e a igualdade [dos sistemas individualistas]; entre a individualização que



governa o mundo igualitário dos mercados e dos capitais e o código das moralidades pessoais, sempre repleto de nuances, gradações, e marcado não mais pela padronização" (Da Matta, 1979:191).

Aqui, fica a pergunta: com a proposta de Dumont, não estaríamos novamente frente ao impasse das dicotomias que, por exemplo, Roberto da Matta enfrenta postulando que o Brasil fica "a meio caminho"?

Trabalhos recentes de Dumont desconfirmam esta interpretação: se em seus estudos sobre a gênese da categoria econômica no ocidente (Dumont, 1976), Dumont foi criticado por se ater apenas aos aspectos ideológicos e, nas palavras de um comentador, se limitar a

"estudar uma ideologia descarnada, localizada em algum espaço intelectual platônico" (Gellner, 1978),

um artigo recente sobre a gênese cristã do individualismo moderno o redime de qualquer crítica nesta área (Dumont, 1981)<sup>8</sup>. Nele Dumont confronta o problema das origens do individualismo estudando a transição entre os dois universos ideológicos a partir da análise de duas instituições: a Igreja e o Estado. Ele analisa o papel da Igreja do século IV à época de Calvino, e mostra, por exemplo, como o episódio da coroação de Carlos Magno pelo Papa Leão III no século IX serviu como marco simbólico para o fato que, pela primeira vez na história, uma autoridade religiosa agiu como autoridade política suprema. A partir daí, com a reivindicação de um direito inerente ao poder político, uma mudança fundamental se introduziu na relação entre o domínio do divino e do terrestre: o divino passou a reinar sobre o mundo por intermédio da Igreja, e a Igreja se tornou mundana numa proporção nunca observada. Desta época em diante, sugere Dumont, o indivíduo cristão se tornou mais intensamente implicado no mundo e, do mesmo modo que a Igreja se tornou

8 - Agradeço a Luiz Tarlei de Aragão a indicação deste texto.



mais ligada a "este mundo" no nível das instituições, Inversamente o domínio político passou a participar mais diretamente dos valores universalistas. Este ponto é de suma importância para se entender os aspectos ideológicos inerentes a uma nação, e Dumont assim fala do Estado moderno:

"E assim é o Estado moderno, porque não há continuidade entre ele e outras formas políticas; ele é a Igreja transformada, o que pode ser observado no fato que o Estado não se constitui de diferentes ordens ou funções, mas de indivíduos" (Dumont, 1981:140; ênfase minha).

Substituindo a Igreja, o Estado portanto herda seus valores universalistas. Assim, a grande diferença entre o individualismo cristão e o individualismo do Estado é que, no primeiro caso, o indivíduo como valor era concebido como externo à organização social e política; "ele estava além e aquém desta organização social" (ibid:140). Este indivíduo "hors-du-monde", encontrado nas sociedades holistas, contrasta com o indivíduo como concebido hoje, dentro da organização social, "dans-le-monde".

Os valores deste indivíduo que se concebe "dans-le-monde" são predominantemente universalistas. É neste ponto que podemos fazer a ligação com a idéia de nação, que seria então uma contrapartida holista neste universo moderno, representando a continuidade com a ideologia tradicional (Dumont, 1971). Neste contexto, a nação é uma categoria ideológica criada pelas sociedades modernas que, como Mauss sugeriu na sua comparação com o clã primitivo, corresponde à imagem ideal do todo social. (Esta imagem da nação é a tal ponto poderosa que, segundo Norbert Elias, ela se tornou o modelo paradigmático mesmo para as ciências sociais neste século. Cf. Elias, 1978). Neste mundo de nações, os indivíduos se definem como cidadãos, conceito que define os direitos e deveres no reconhecimento da igualdade humana básica e sua participação integral na comunidade. A idéia de nação anda, portanto, de mãos dadas com a de cidadania, na medida em que o cidadão — o indivíduo mo

100

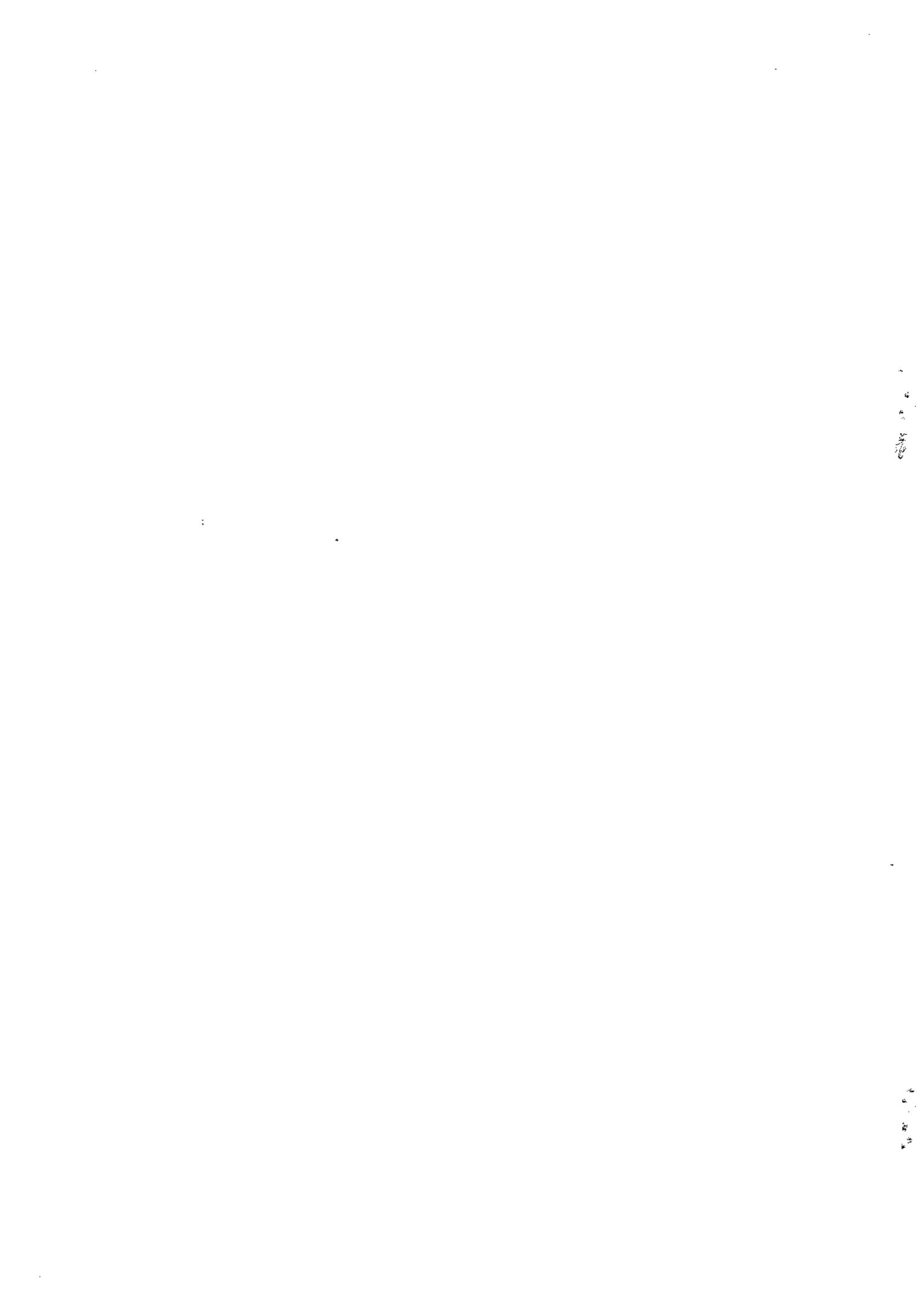
100

ral, igual e livre, independentemente de sua posição social — se concebe como pertencendo a um todo social que é, em princípio, de finido como "uma coleção de indivíduos e um indivíduo coletivo" (Dumont, 1971).

Há algum tempo que antropólogos, estudando tradições não-ocidentais, se preocuparam em incluir variáveis nacionais em suas análises. Estes trabalhos, por motivos que valeriam um outra investigação, se restringiram principalmente à área de estudos da religião<sup>9</sup>. São incipientes os estudos que tratam destes fenômenos no contexto europeu ou ocidental (ver Grillo, 1980). O ponto importante aqui, nos parece, não é simplesmente considerar todas as sociedades contemporâneas como "nações" mas, sim, ver como este modelo ideal, resultado da experiência histórica européia se disseminou e de como, frente a esta poderosa ideologia, diferentes sociedades responderam com diferentes soluções — soluções estas que resultam de contextos e processos históricos, culturais e sociais específicos.

Apenas como sugestão, fica a idéia de que a análise de Marshall Sahlins sobre o vestuário e a alimentação na sociedade americana, por exemplo, poderia ser em muito enriquecida caso fossem introduzidas variáveis do tipo que estamos sugerindo. Até que ponto, por exemplo, "soul food" distingue um grupo social minoritário dentro de uma nação, ou até que ponto "soul food" não é adotada por segmentos sociais (brancos ou negros) no intuito de questionar e/ou afirmar "a igualdade de todos"? Qual o papel da comida "soul" na sociedade americana de um ou de dois séculos atrás? E se o vestuário e a alimentação são "totêmicos", no sentido de que distinguem grupos sociais dentro de um todo, quais as características fundamentais (para os americanos) deste tipo de "todo social" em que vivem? Como a sociedade americana se vê vis-à-vis outras socie

9 - Geralmente estes estudos se auto-definem como relativos à área de "religião e política". Ver Geertz, 1975; Tambiah, 1976; Mendelson, 1975; e, nesta série, Silverwood-Cope, 1981.



dades ocidentais que, capitalistas e burguesas também, partilham "da conspiração que esconde a ordem simbólica do sistema"? Sociedades que desenvolveram também culturas que não são "radicalmente diferentes daquelas elaboradas pelo 'pensamento selvagem'"?

Aparentemente Sahlins não coloca estas questões porque simplesmente a imagem de sociedade que ele adota já é uma imagem ideal de nação — isto é, um todo "integrado", eterno e imutável", nas palavras de Norbert Elias<sup>10</sup>. A idéia de nação está aqui ausente e não é questionada, porque já é dada a priori. A própria ausência, no entanto, é importante na medida em que os processos de nation-building não terminaram nos Estados Unidos (vide a questão étnica, por exemplo).

É esta ideologia do "todo social" na sociedade ocidental moderna que estamos propondo que se recupere. E é através de la, pensamos, que se pode abrir uma das possibilidades de se estudar as variações dentro deste tipo residual que se convencionou aglomerar sob a denominação de "sociedade complexa", "sociedade ocidental", ou "sociedade moderna". Isto porque os processos de integração nacional variam e afetam (mesmo diferentemente) fenômenos aparentemente singulares ou isolados<sup>11</sup>. Eles variam em termos de diferentes estratos sociais, em termos regionais, em termos dos agentes que desenvolvem políticas nacionais, em termos dos mecanismos espontâneos da própria sociedade civil, em termos da auto-definição dos membros de uma sociedade, etc., dentro de um quadro geral que se pretende cada vez mais universal — a nação. O tema é desafiador e convidativo.

Voltemos ao conceito de "sociedade complexa" para finalizar com um comentário. As observações anteriores nos levaram a uma conclusão geral: o conceito de "sociedade complexa", como to

10 - Elias reconhece o mesmo fenômeno no conceito de "sistema social" desenvolvido por Talcott Parsons. Elias, 1978.

11 - O estudo de Anton Blok sobre a máfia siciliana é um excelente exemplo desta abordagem. Blok, 1975.



dos os outros desenvolvidos nas ciências sociais, foi cunhado em um determinado momento e apreendido em determinado contexto do desenvolvimento da antropologia para dar conta dos estudos de sociedades "não-simples". Na medida em que os antropólogos deixarem de ver as sociedades complexas como um fenômeno residual, e na medida em que refinem suas análises de modo a incluir variáveis históricas, o conceito de "sociedade complexa" possivelmente sofrerá modificações. Como diz um autor a respeito da procura de idéias generalizantes (exemplificando com o conceito de "terceiro mundo"),

"nem mesmo os missionários cristãos dos séculos XVI e XVII eram tão ingênuos a ponto de juntarem sem discernimento o império Inca e as tribos de caçadores e coletores" (Pletsch, 1981:575).

A conclusão a que chegamos é de que, ou o significado do conceito de "sociedade complexa" incorporará outras dimensões que ultrapassem a mera oposição à sociedade "simples", e ele persistirá — o exemplo dos conceitos de "sociedade primitiva" ou "tribal" —, ou bem ele sofrerá um declínio, desaparecimento, ou substituição, dando lugar a outros conceitos que retratem mais fielmente as variações intrínsecas ao tipo de sociedade moderna, de aparecimento histórico recente, que se constituem nos estados nacionais de hoje.



## BIBLIOGRAFIA CITADA

BANTON, Michael (ed)

- 1966 - ASA Monographs. Tavistock Publications. vol. 1: The Relevance of Models for Social Anthropology; vol. 2: Political Systems and the Distribution of Power; vol. 3: Anthropological Approaches to the Study of Religion; vol. 4: The Social Anthropology of Complex Societies.

BLOK, Anton

- 1975 - The Mafia of a Sicilian Village: 1860-1960. NY: Harper & Row.

BOON, James

- 1977 - The Anthropological Romance of Bali 1597-1972. Cambridge University Press.

DA MATTA, Roberto

- 1979 - Carnavals, Malandros e Heróis. RJ: Zahar

DENING, Greg

- 1980 - Island and Beaches: Discourse on a Silent Land. Marquesas 1774-1880. The Univ. of Hawaii Press.

DUMONT, Louis

- 1966 - Homo Hierarquicus. The University of Chicago Press.  
 1970 - Religion, Politics and History in India. Mouton.  
 1971 - Religion, Politics and Society in the Individualistic Universe in Proceedings of the Royal Anthropological Institute for 1970. Pág. 31-41.  
 1976 - From Handeville to Marx. University of Chicago Press.  
 1981 - La genèse chrétienne de l'individualisme moderne in Le Débat n. 15.

EISENSTADT, S.N.

- 1976 - The Social Anthropology of Complex Societies in Cahiers Internationaux de Sociologie, vol. LX.



ELIAS, Norbet

- 1972 - Processes of State-Formation and Nation-Building in Transactions of the Seventh World Congress of Sociology, vol. III, Geneva.
- 1978 - The Civilizing Process. NY: Urizen Books.

EVANS-PRITCHARD, E.E.

- 1951 - Social Anthropology. Cohen & West.

FISCHER, Michael

- 1982 - From Interpretative to critical anthropologies in Trabalhos de Ciências Sociais, Série Antropologia n. 34, Universidade de Brasília.

GELLNER, Ernest

- 1978 - The essence of egalitarianism in Times Literary Supplement, 10 de março, pag. 275.

GEERTZ, Clifford

- 1975 - Islam Observed. Chicago University Press.
- 1980 - The Theatre State in 19<sup>th</sup> Century Bali. Princeton University Press.

GLUCKMAN, Max & Fred EGGAN

- 1966 - Introduction in BANTON, M. (ed) ASA Monographs Tavistock Publications.

GOODY, Jack

- 1966 - The Prospects for Social Anthropology in New Society, 13 de outubro.
- 1977 - The Domestication of the Savage Mind. Cambridge University Press.

LANE, Michael (ed)

- 1970 - Introduction to Structuralism. NY: Basic Books

LEACH, Edmund

- 1954 - Political Systems of Highland Burma. Boston: Beacon
- 1962 - Rethinking Anthropology. Londres: Athlone Press



LÉVI-STRAUSS, Claude

1962 - A crise moderna da antropologia in Revista de Antropologia vol. 10 n. 1 e 2:19-26.

MAUSS, Marcel

1953-4 - La Nation in L'Année Sociologique, série 3:3-68.

MENDELSON, E.M.

1975 - Sangha and State in Burma. Cornell University Press.

PLETSCH, Carl E.

1981 - The three worlds, or the division of social scientific labor, circa 1950-1975 in CSSH 23 (4):565-590.

SAHLINS, Marshall

1979 - Cultura e Razão Prática. RJ: Zahar

1981 - Historical Metaphors and Mythical Realities. The University of Michigan Press.

SILVERWOOD-COPE, Peter

1981 - The Secret of the Pagodas in Trabalhos de Ciências Sociais, Série Antropologia n.29, UnB.

SKOCPOL, Theda

1977 - Wallerstein's World Capitalist System: a Theoretical and Historical Critique in American Journal of Sociology vol. 82 n.5:1075-1090.

STOCKING, George

1971 - Ideas and Institutions in American Anthropology In STOCKING, G. (ed) Selected Papers from the American Anthropologist, 1921-1945. AAA.

STRATHERN, Andrew

1979 - Reversals of perspective In the search for legitimacy: history becomes myth again in Cambridge Anthropology vol.5 n.2:47-53.

TAMBIAH, Stanley

1972 - The Persistence and Transformation of Tradition in Southeast Asia in EISENSTADT, S.N. (ed) Post-Traditional Societies. NY: W.W.Norton

100

100