

THE REVOLUTION IN ANTHROPOLOGY

SILVIA M. S. DE CARVALHO

THE REVOLUTION IN ANTHROPOLOGY*

SILVIA M. S. DE CARVALHO

“Neste caso a divindade seria o método científico, o ritual uma observação sem preconceitos e paciente indução, e a carga que a divindade, se abordada por meio de um ritual correto, deveria entregar, uma ciência da sociedade comparável, em vigor e sucesso, à ciência natural.”

O problema da preocupação metodológica demasiada e da consequente estagnação, no campo da Antropologia, é o que nos apresenta Jarvie, já no prefácio do livro em que se propõe aplicar e desenvolver certas sugestões recebidas quando ainda aluno de Karl Popper. Atribuindo a este a afirmação de que em um certo sentido não existe propriamente método científico, Jarvie advoga a liberdade de especular, dentro do contexto de discussão de um problema definido, uma vez que o único método seria uma sistemática aplicação racional da discussão crítica (pg. 48-49).

Para Jarvie, o impasse criado pelo enfoque funcionalista com sua orientação a-histórica ou anti-histórica, é devido a uma certa confusão de se tomar por causais os elementos relativos à significação e ao funcionamento de instituições. Crítica aos funcionalistas (pg. 197) certas explicações que apresentam como causais,

(*) JARVIE, I. C. — *The Revolution in Anthropology* - Routhledge & Kegan Paul Ltd. - London, 1964 - Prefácio de E. Gellner, 248 pgs.

quando na realidade se trata de conseqüências, disposições e, por vezes, conseqüências imprevistas. Além disso, a adequação demonstrada pelo funcionalismo de Malinowski para a resolução de problemas locais, já não é a mesma quando se trata de estudos comparativos e, no estudo da mudança social, falha totalmente. Jarvie se propõe a estudar justamente os cultos da carga, para demonstrar a inadequação do método funcionalista, que é, diz ele (pg. 47) a doutrina de que as sociedades são conjuntos harmônicos. Para ele, o funcionalismo vê em todos os problemas o esforço das sociedades para evitar conflitos e re-estabelecer a harmonia ameaçada (evitação de conflitos anárquicos, evitação de conflitos entre linhagens, evitação de conflitos com a natureza, etc.).

Nos cultos da carga, Jarvie isola como elementos marcantes: a) a promessa do paraíso na Terra; b) a vida breve dos movimentos; c) a inversão da ordem social; d) a tremenda descarga de energia emocional.

Apesar da semelhança geral com o milenarismo, Jarvie opina que os cultos da carga constituem um caso especial, enquanto que o milenarismo abrangeria mesmo movimentos das mais diversas regiões e épocas, entre outros, segundo Eisler, o surgimento do próprio Cristianismo e ainda, conforme Toynbee, que o interpreta como religião, o marxismo (pg. 53).

Segue-se (pg. 61), uma descrição geral dos cultos da carga, estudados até os primeiros anos da última década, e um sumário das diversas formas assumidas pelos cultos da carga (pg. 65):

- 1) São geralmente instituídos e dirigidos por um profeta isolado, que tanto recebe a revelação como a propaga, frequentemente uma personalidade carismática.
- 2) A maioria dos profetas são destituídos de uma educação ocidental e geralmente muito mal informados sobre o funcionamento da sociedade ocidental fora da área de colonização.
- 3) Todos os cultos adotam rituais europeus, seculares e religiosos.
- 4) As novas crenças são decalcadas nas tradicionais crenças locais (em deuses tribais, em ancestrais).
- 5) Todos predizem a vinda do milênio num futuro muito próximo e numa forma material: o paraíso na Terra.
- 6) Os cultos são sempre caracterizados por alguma atividade organizada, como instrução, jardinagem comum, construção de plataformas, armazens (para a carga que lhes virá destinada), etc. Podem estar associadas visões, manias de dança, etc.

- 7) Quase sempre ocorrem em áreas de colonização. (Há contudo informações de que já ocorriam em algumas partes da Nova Guiné antes da colonização).
- 8) Quase sempre houve na área tentativa de cristianização dos nativos, por parte de missionários.

Tentando estabelecer uma teoria desses cultos, Jarvie (pg. 66), focaliza a religião como um conjunto de teorias ou mitos, cuja função seria explicar o mundo. A religião milenar é, segundo o autor, geralmente uma tentativa de resolver um problema urgente, isto é, o sentimento da necessidade do que nela está prometido. Quando a profecia não se torna realizada, o descrédito recai sobre o profeta, não sobre ela.

Jarvie expõe sua teoria como segue: a estrutura da doutrina dos cultos da carga indica o que se almeja e eles constituem, ao lado da explicação da causa da frustração, uma prescrição religiosa para a consecução do almejado. 'Saber é poder'; por isso o povo segue o homem que diz saber como os brancos conseguem os bens e como conseguiu-os ele próprio. É só mais tarde que essas pregações se tornam insatisfatórias ou que líderes astutos percebem que o melhor meio de conseguir a carga é usar, não a linguagem da magia e da religião, mas a das demandas políticas por ocasião de mal sucedidas administrações (pg. 67).

Jarvie admite em sua posição uma defesa de Frazer no sentido de reconhecer que tanto a magia como a ciência e a religião, são tentativas de explicar e controlar o mundo, e discorda dele ao relacionar essa identidade à comunidade de métodos.

Além disso, afirma Jarvie: a magia tende a trabalhar sobre uma seleção de problemas velhos; mas com a atitude crítica que produziu a ciência, inicia-se o levantamento de problemas sempre novos. Acredita o autor que novos problemas, com as novas respostas que demandam, são um estímulo para a mudança social, e que se pode perceber algo semelhante ocorrendo com relação aos cultos da carga

Apoia-se novamente em Popper, que define a atitude mágica em relação à tradição como uma característica da vida tribal e sugere que mudanças na vida tribal frequentemente tomam a forma de conversões ou heresias, ou de introdução de novos tabus. Isto reforça o ponto de vista que considera cultos da carga como fenômenos de mudança social (pg. 68).

Passa em revista a seguir (pg. 81 e segs.), vários tipos de explanações encontradas até então, umas dando maior ênfase à figura e responsabilidade do profeta (aponta como exemplo a de *Margaret Mead* em "New Lives for Old"), outras, dando maior ênfase aos seguidores do culto e finalmente as que definem o culto como um produto da situação em que os seguidores e o profeta atuam.

Sumariza as teorias de C. S. BELSHAW (1950 - *The Significance of Modern Cults in Melanesian Development* in "Australian Outlook", nº 4; 1954 - *Changing Melanesia* - Melbourne), H. I. HOGGIN (1958 - *Social Change*, Londres) e K. O. BURRIDGE (1954 - *Cargo Cult Activity in Tangu* in "Oceania", nº 24; 1960 - *Manbu*, Londres; 1962 - *The Cargo Cult* in "Discovery", fev.), destacando da obra deste último certos pontos importantes para a compreensão dos cultos da carga (pg. 101 e segs.):

a) Além da necessidade que os melanésios sentem de estabelecer sua integridade como homens nas relações com administradores e missionários, as dificuldades dessas relações devido a diferenças que não são só materiais: assim, por exemplo, aceitar um presente é aceitar o doador e a responsabilidade moral da retribuição. Contudo os brancos aceitam retribuição só em seus próprios termos e ridicularizam a retribuição nativa.

b) A observação de que o mito da carga só pode ser criado dentro dos termos da mitologia nativa e, mais precisamente, dentro do próprio Mito primevo, pois o que se deseja não são só os bens materiais dos europeus, mas juntamente com eles, uma renovação moral que dê ao nativo um estatus idêntico ao do branco: o de homem, de adulto.

Encontramos ainda uma análise das idéias de L. MAIR, de JUDI INGLIS e outros. Também as idéias de Raymond Firth são examinadas mais de perto por Jarvie (*Methodological Discussion of the Theories*, pg. 131 e segs.), e é a partir deste exame que ele procura mostrar a inadequação do funcionalismo para lidar com a mudança social. Contesta a opinião de FIRTH (in *Elements of Social Organisation*) de que a reação religiosa, neste caso (no dos cultos da carga) não é uma reação racional. Enquanto complementação das técnicas nativas — diz Jarvie —, a religião (o rito mágico-religioso) é perfeitamente racional para Firth, — não contudo quando este ritual se apresenta isolado, pelo desconhecimento total por parte dos nativos de qualquer técnica para conseguir os bens dos brancos. Neste caso, mesmo em termos da cultura nativa, se trataria de fantasia.

Jarvie argumenta que, dentro de um enfoque funcionalista, não só a ação (uma vez que baseada numa doutrina genuína) como a própria doutrina (do culto da carga), deverão ser definidas como racionais, desde que possam ser justificadas. O ponto decisivo é saber, diz Jarvie, se os novos mitos incorporam ou não um horizonte coerente de expectativas. Se afirmativo, os cultos da carga serão racionais; caso contrário, Firth terá razão.

Uma segunda questão é saber se ocorreram na Melanésia, em época anterior à colonização, cultos da carga e se estes, conseqüentemente, podem ser considerados simples variações de uma tradição. Onde Jarvie conclui que, para o funcionalista, os cultos da carga seriam racionais, mas tão somente aqueles integrados na tradição. Esta censura de "irracionalismo" equivale à confissão de que o funcionalismo não pode trabalhar com os problemas da mudança social (pg. 135).

Quanto à questão da fantasia alegada por Firth, Jarvie argumenta que, sendo atividade endereçada a uma finalidade determinada e objetivada, e sendo a finalidade da atividade de mitização explicar os europeus, seu mundo, a pobreza nativa, etc., a atividade resultando em fantasia terá que ser considerada racional (pg. 137).

Quanto ao modo como Jarvie explica a mudança social:

Propõe que se examine cuidadosamente os problemas referentes ao como e por que os objetivos mudam, admitindo que a idéia de lidar com a questão dentro de uma lógica situacional lhe veio de Max Weber (pg. 111). Jarvie propõe uma explicação das mudanças de objetivos como conseqüências imprevistas de outras mudanças (pg. 113) ou ainda como o resultado das tentativas de realizar outros objetivos.

“Os melanésios, por exemplo, podem adotar o Cristianismo com a finalidade de conseguir a riqueza material do europeu cristão! A resultante não almejada deste ato é tornarem-se cristãos. Lutando por usar o Cristianismo como meio, ele altera os seus fins, fazendo-os abandonar a idéia do milênio material” (pag. 114).

À pg. 189 e seguintes (*Structural-Functionalism*), Jarvie ainda ressalta a contribuição de Radcliffe-Brown salvando a Antropologia social do positivismo, pois R. Brown segue Durkheim no interesse pelas relações sociais que, afinal, são fenômenos abstratos, embora no dizer dele, a estrutura social seja algo real observável. Aqui, Jarvie lembra a observação recente de E. LEACH (*Repensando a Antropologia*) de que, se é que estrutura social é algo, é um modelo que nós construímos e, se modelos existem em algum lugar, é em nossas cabeças.

Jarvie assinala ainda a volta à valorização do enfoque histórico com EVANS-PRITCHARD e PETER WORSLEY, cujas posições examina e critica (pg. 189).

Embora passados já mais de dez anos desde que o livro foi escrito, uma boa parte dos problemas levantados e discutidos por Jarvie persiste e com eles, um certo impasse nos trabalhos antropológicos.

Outra razão da oportunidade do livro é que de então para cá vem crescendo consideravelmente o interesse pelo messianismo em geral e, se por um lado estudos mais modernos nos oferecem novas interpretações que preenchem as lacunas das primeiras, por outro, o apanhado de Jarvie sobre os primeiros estudos além de servir para um necessário cotejamento, apresenta observações que nos parecem importantes:

a) A semelhança que os cultos da carga têm com o potlatch, apontada por Jarvie à pg. 122, mas não correlacionada ao caráter apocalíptico, discutido por Jarvie (a nosso ver insatisfatoriamente) à pg. 116.

O caráter de prestação total implícito no potlatch do Noroeste americano (cujo doador é sempre um indivíduo só empenhado numa luta de prestígio em que joga mesmo a própria vida) se reconhece em alguns cultos da carga, como efetuada por toda a comunidade de crentes: é um sacrifício de tudo e de todos que implica automaticamente em um fim de ciclo. Por vezes, assume mesmo o caráter de auto-sacrifício de uma cultura, como única realização heróica, auto-dignificante que, após as desilusões da colonização, ainda é acessível ao nativo.

b) Uma citação que Jarvie faz (pg. 119, nota 2), de D.ATTENBOROUGH (1960 - *The Cargo Cult and the Great God Frum*, in "The Sunday Times" - april, nº 24) para explicar a persistência da crença apesar da falência do rito (supõe-se o profeta falso, não a doutrina), mostra-nos um paralelo importante com o Cristianismo, mas em que Jarvie não insiste: trata-se de um diálogo de Attenborough com um nativo:

— "Já faz dezenove anos que John Frum prometeu trazer-lhes a carga. Ele ainda não a trouxe. Isto não o deixa um pouco aborrecido?"

— "Se vocês podem esperar dois mil anos para que Jesus Cristo venha, eu posso esperar mais do que 19 por John Frum."

Ora, a crença na volta de Cristo, no Juízo Final, é igualmente o encerramento de um ciclo, aliás, previsto por algumas seitas para um futuro bem próximo. Se acrescentarmos a isto que no fim do ciclo, com a condenação dos maus (para os crentes sempre os outros) e a recompensa dos bons, percebemos que, apesar das observações de Jarvie de o funcionalismo não se adequar a resolver problemas dos cultos da carga (uma vez que ele só trata de como as sociedades se articulam para restabelecer a harmonia), nada impediria realmente um funcionalista de estudar os cultos da carga sob essa luz, porque é, acima de tudo, justamente isto (uma articulação visando restabelecer o equilíbrio), que eles são. O problema não está também aí, portanto. O problema está no enfoque unilateral dado à questão, inclusive pelo próprio Jarvie, quando diz:

c) "A mudança produzida por causa interna é explicada pelo antropólogo estrutural-funcionalista mais facilmente do que a mudança produzida por causa externa" (pg. 159).

A bem dizer, não existe mudança provocada por causa externa. Qualquer fenômeno precisa ser interiorizado para provocar mudança. Uma vez iniciada a colonização, "eles" (os primitivos) não são mais só eles; eles são também "nós" (os civilizados). Aparelhados ou não que estivessem para esta integração, nós os

obrigamos a fazê-la: a comunidade se torna casta da sociedade maior, e todos os enfoques que não levem isto em conta, só poderão resultar em interpretações de certos detalhes, para logo adiante tropeçar em uma dificuldade insuperável.

d) Digamos que a imagem evocada pela terminologia tomada de Popper (a distinção em “sociedade aberta” e “sociedade fechada”) é uma imagem deformada. Sabemos, é claro, o que Popper quis dizer com a distinção, tanto que o termo “sociedade fechada” só surge em oposição à designação dada à outra (“aberta”), e que o termo usado inicialmente (“face-to-face society”) define bem melhor o que Popper tem em mente. Mas, a verdade é que não existe, nem evidentemente nunca existiu, uma sociedade realmente fechada. É das inter-relações do grupo com o “mundo exterior” tanto quanto (gostaríamos mesmo dizer) das inter-relações dos seus próprios membros, que a sociedade se faz a si mesma. Conseqüentemente, ela é *neste sentido*, tão aberta quanto a nossa. A diferença é que o que nos integramos (e aliás muito mal) na parte mais baixa da nossa estrutura social (o Alter), eles são obrigados a integrar, porque não lhes resta outra opção, como parte superior de sua sociedade.

As outras dificuldades resultam todas ainda, na realidade, da falta de melhor compreensão do “pensamento selvagem”, como Jarvie dá a entender: ‘Meu ponto de vista é que os problemas hoje propostos pela nossa Antropologia social são similares em forma verbal aos de Frazer e outros; mas a semelhança entre eles terminou porque foram interpretados diferentemente; respostas patentemente insatisfatórias são esperadas e as respostas óbvias (“esta sociedade cultua ancestrais porque acredita que os ancestrais têm poder sobre o seu futuro”) são desprezadas como superficiais” (pg. 213).

É preciso dizer que Jarvie se baseia muito em Popper que, como helenista, conhece, como é óbvio, muito mais os problemas de uma sociedade já muito complexa, a sociedade da “polis”. A outra, a sociedade grega mais antiga, a primitiva comunidade, não só é pouco conhecida, como o que dela se conhece talvez nos venha distorcido, por apologistas da sociedade democrática que apresentam frequentemente os valores do passado, pelo simples fato de serem do passado, como contrários às suas aspirações (que dependem de uma valorização das mudanças em geral). O próprio Popper não pode ser absolutamente objetivo nesta questão. Quando ele escreve sobre “A Sociedade Democrática e seus Inimigos”, ele identifica estes automaticamente como representantes da “sociedade fechada” anterior no tempo e como que preservada em Esparta, mas que pouca coisa tem em comum com uma comunidade primitiva como as em que ocorrem atualmente cultos da carga.

De qualquer forma, o conselho de Jarvie (“for a ‘Back to Frazer’ movement, or for an ‘Over to Lévi-Strauss’ one”, pg. 175), foi mais seguido na segunda opção.

Pensamos que o que falta, realmente, é uma melhor compreensão do inter-relacionamento da comunidade primitiva com o chamado "mundo exterior". Se este relacionamento se basear na reciprocidade, mesmo em relação à Natureza (reciprocidade sentida como negativa), como cremos que seja, então um estudo mais sério do inter-relacionamento nos ensinará como as infra-estruturas se ligam às super-estruturas, com uma nova visão dos fenômenos religiosos totais da humanidade. Certamente então não mais se precisará de uma verdadeira ginástica retórica (como a que usa Jarvie, pg. 137, vide acima), para "espichar" o conceito de racionalidade e outros mais, que continuamos a aplicar hesitantemente aos chamados povos primitivos, na impossibilidade de definir exatamente em que consistem as diferenças. Que, mesmo após os trabalhos de Lévi-Strauss ainda existe muito o que explicar, mostra um artigo recente de M. GODELIER (*Refléxions sur les Fondements de la Pensée Sauvage*, in "Annales E. S. C.", nº 3/4, mai-août, 1971), em que discorda de Lévi-Strauss, achando que o pensamento mítico é ao mesmo tempo pensamento "à l'état sauvage" e pensamento "des sauvages" (pg. 553).

"Do mito à razão", só as transformações econômicas ocorridas na Grécia antiga e, em alguns casos, as mais recentes (transformações da economia primitiva com a colonização moderna) se encontram razoavelmente compreendidas. Os outros aspectos, particularmente as transformações ideológicas (isto é, como os mitos e as religiões se estruturaram e re-estruturaram concomitantemente e encadeados nas re-estruturações econômico-sociais) é que ainda não foram suficientemente compreendidos. E é significativo que o mesmo autor, que põe em dúvida o bom sucesso dos esforços de Lévi-Strauss no sentido de mostrar que não existe propriamente um pensamento selvagem, conclua outro artigo (*A Antropologia Econômica*, in 'Antropologia-Ciência das Sociedades Primitivas?', de JEAN COPANS e outros, Lisboa, 1974), com a seguinte observação: "Estudar a causalidade da economia sobre o modo de organização e sobre a evolução da vida social não é praticar um materialismo sumário. É estar pronto a reconhecer que, em certas condições o parentesco e a religião podem funcionar, diretamente e de dentro como elemento e forma das relações de produção. A antropologia econômica, praticada nesta perspectiva marxista, não é pois uma disciplina que trata simplesmente das infra-estruturas. Porque, para explicar estas é preciso ao mesmo tempo desenvolver a teoria científica do parentesco, da política, da ideologia, isto é, praticar completamente a profissão de antropólogo" (pg. 302/3).