

Estrutural-funcionalismo antropológico e comensalidade: breves considerações sobre a mudança social

Anthropological structural functionalism and commensality: brief reflections on social change

César Sabino¹
Maria Cláudia da Veiga Soares Carvalho²

¹ Sociólogo. Professor Adjunto no Departamento de Estudos Políticos da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro.

² Nutricionista. Professora Adjunta do Instituto de Nutrição da Universidade Federal do Rio de Janeiro e Pesquisadora do Núcleo de estudos sobre Cultura e Alimentação (NECTAR) do Instituto de Nutrição da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Correspondência / *Correspondence*

César Sabino

E-mail: cesarsabino@hotmail.com

Maria Cláudia da Veiga Soares Carvalho

E-mail: mariaclaudiaveigasoaes@yahoo.com.br

Resumo

O trabalho busca analisar, a partir de matrizes teóricas fundamentais de Durkheim, parte da tradição clássica antropológica britânica denominada estrutural-funcionalista, enfatizando a dicotomia entre o empirismo presente nas pesquisas de Radcliffe-Brown e a preocupação com os sistemas simbólicos encontrada na obra de Mary Douglas. Sugere também a existência de novos usos e desdobramentos para essas teorias na atualidade. O artigo visa a destacar, nessas abordagens, elementos básicos de análise social construídos pelos autores, objetivando devolver a importância metodológica dos mesmos e sua possível aplicação no âmbito da pesquisa sobre cultura, sociedade e alimentação.

Palavras-chave: Antropologia. Sociologia. Alimentação. Nutrição.

Abstract

This paper aims to analyze, from the key theoretical frameworks of Durkheim, part of the British anthropological classical tradition known as structural functionalism, emphasizing the dichotomy between the empiricism found in Radcliffe-Brown's research and the concern with symbolic systems observed in the works of Mary Douglas. This paper also suggests that there are new uses and developments for these theories today. Another goal of this paper is to highlight, in these approaches, the basic elements of social analysis constructed by the authors, aiming to discuss their methodological relevance and their possible application for research on culture, society and power.

Key words: Anthropology. Sociology. Food. Nutrition.

Introdução

A denominada “abordagem estrutural” constitui ainda parte significativa do perfil sociológico e antropológico contemporâneo. Inúmeras análises, direta ou indiretamente, adotam esta abordagem metodológica na investigação de objetos de pesquisa no campo da alimentação e das práticas corporais sem nem sempre deixarem explícitos paradigmas teóricos ou metodológicos. Porém, longe de formar uma “escola” em sentido estrito, esta vertente se fragmenta em várias tendências, com inúmeras e crescentes modulações e mesmo radicais contraposições,¹⁻⁴ que podem assumir caráter mais empirista ou mais intelectualista. *Grosso modo*, é possível denominar as variações mais amplas desta abordagem de estrutural-funcionalista e estruturalista. A primeira, no caso da Antropologia Social, está diretamente relacionada ao nome de Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881-1955) e é, na origem, marcadamente britânica; a segunda, ao nome do maior representante do estruturalismo francês: Claude Lévi-Strauss (1908-2009). Porém, as duas tradições citadas se diferenciam, não apenas entre elas, mas também internamente em cada um dessas abordagens. Tentaremos abordar a seguir algumas especificidades da chamada escola^{a,5} estrutural-funcionalista, mais conhecida como Antropologia Social Britânica e, em alguns momentos, promover aproximações com questões relacionadas ao campo da Alimentação e Nutrição, de modo a motivar o leitor deste periódico à interdisciplinaridade.

Pai fundador

A principal influência teórica e metodológica relacionada ao estrutural-funcionalismo (como também ao estruturalismo francês) advém da obra de Émile Durkheim (1858-1917). Para o criador da escola sociológica francesa, a sociedade caracterizar-se-ia como fato *sui generis*, irredutível a qualquer outra instância explicativa que não aquela radicada no conjunto desses mesmos fatos – por ele conceituados *fatos sociais*. Em seu conjunto, *fatos sociais* seriam sinônimos do que o autor também denominou *consciência coletiva* ou *mentalidade coletiva*, instância difusa pelo grupamento social e radicada no *inconsciente* dos agentes sociais. Com efeito, essa instância de caráter representacional apresentaria traços específicos que dela fariam uma realidade singular independente dos elementos pessoais, agentes ou indivíduos. Em outras palavras, a *consciência coletiva*⁶ poderia ser definida como: “conjunto das crenças e dos sentimentos comuns à média dos membros de uma mesma

a Utilizaremos este termo para facilitar a tentativa de análise. Como se sabe, o próprio Radcliffe-Brown⁵ se opunha ao seu uso dizendo que “não há lugar para ‘escolas’ nas ciências naturais e considero a Antropologia Social como um ramo dessas ciências. (...) A cooperação entre os cientistas resulta do fato de que trabalham nos mesmos problemas ou problemas aparentados. Tal cooperação não resulta da formação de escolas (...) Não há lugar para ortodoxias ou heterodoxias na ciência. Nada é mais pernicioso na ciência do que a tentativa de estabelecer adesões a doutrinas” (Radcliffe-Brown, 1973, p. 233).

sociedade [que] forma um sistema determinado com vida própria”^b. Esse conjunto ou sistema seria independente dos seus elementos (os indivíduos ou “sujeitos”), formando o objeto específico e único de estudo da Sociologia.⁷

Necessário ressaltar que o conceito de *consciência coletiva*, nos estudos durkheimianos, compreende a dimensão da instância moral e a dimensão perceptiva, sugerindo que crenças e sentimentos pertencentes à mesma *consciência coletiva* seriam simultaneamente religiosos e cognitivos.⁸ Ou seja, o próprio raciocínio, com suas especificidades classificatórias, seria assim condicionado pela ordem das estruturas sociais, sempre relacionadas a um *à priori* de aspecto positivo (sagrado) e negativo (profano). Destarte, o ser humano classificaria a realidade por ter sido classificado de antemão pelo sistema de normas, valores e crenças as quais dele seriam independentes e as quais formariam o conjunto de *representações sociais (consciência coletiva)* produtores das práticas do grupo ao qual ele pertenceria e ao qual deveria obrigatoriamente aderir. Vale salientar que os *atos sociais*, portanto, caracterizar-se-iam por serem exteriores, extensivos e coercitivos aos agentes sociais.^{9,10}

Além do estudo dos *atos sociais* e de sua fundamental dimensão representacional, a sociologia durkheimiana deveria ainda prestar atenção à dimensão empírica da realidade social, comparando diferentes grupos em busca de regularidades comuns a maioria deles. Seguindo este projeto, o autor busca o estudo da morfologia social e das espécies sociais visando, sob a égide do organicismo de sua época, classificá-las. Diante disto, as sociedades humanas teriam evoluído de sistemas organizacionais mais simples – hordas e clãs – para sistemas mais complexos. Nos primeiros (simples) os indivíduos apresentar-se-iam justapostos e similares, sinalizando a força, a homogeneidade e a coesão da *consciência coletiva* em suas dimensões simbólicas, tornando rarefeito o processo de desintegração e adoecimento do organismo social – por ele denominado *anomia*. Sociedades simples apresentariam maior homeostase em relação às contemporâneas.

Buscando compreender a transformação de sociedades simples em sociedades complexas, Durkheim elabora as categorias de *solidariedade mecânica* e *solidariedade orgânica*, reiterando que a passagem de um estado de solidariedade para outro constituiria *mudança social*. Em sociedades primitivas (simples) predominaria a solidariedade amecânica. Nestas, os indivíduos estariam identificados uns com os outros por intermédio de laços religiosos e familiares, assim como, da tradição e dos costumes permanecendo, em geral, independentes e autônomos em relação à divisão do trabalho social, porém coesos socialmente, uma vez que a *consciência coletiva* apresentaria a função de exercer poder quase pleno de coerção sobre vontades individuais (posto não haver nesses sistemas sociais a concepção de sujeito livre, átomo indivisível ao qual as instituições deveriam legalmente servir) promovendo a integração da totalidade social. Por outro lado, nas sociedades

b Durkheim, 1973, p. 342.

complexas, a mesma coesão deveria ser produzida por intermédio da divisão do trabalho social, que tornaria os indivíduos cada vez mais interdependentes. Esta interdependência seria, nessas sociedades, a garantia maior de coesão, ao contrário da força exercida pelos costumes, tradições ou relações sociais estreitas, referentes às sociedades simples. Com efeito, a *consciência coletiva* em sociedades complexas, com crescente aumento da divisão social do trabalho, terminou se esgarçando, posto que ao se tornarem dependentes uns dos outros, devido às especializações das atividades, a mesma produziu auto-insulamento, autonomia pessoal e, portanto, o individualismo com todo seu respaldo filosófico cartesiano.

O estudo de sociedades complexas levou Durkheim a elaborar as concepções de *normalidade* e *patologia social*. Ao estudar as formas de patologia social, como dissemos precedentemente, o autor utiliza o conceito de *anomia* que significaria ausência ou desintegração da ordem e das normas sociais. A *anomia* apresentar-se-ia mais comumente como patologia das sociedades complexas, pois estando as mesmas baseadas nas diferenciações individuais (na representação social de *sujeito*), seria necessário, para a efetiva coesão, que as tarefas executadas pelos indivíduos corresponderem aos seus desejos e aspirações. Como tal processo é passível de não ocorrer, os valores promotores da coesão social acabariam enfraquecidos e o sistema social tornar-se-ia ameaçado pela desintegração da *consciência coletiva* e estabelecendo-se o perigo de falência da sociedade.⁶ Claude Fischler,¹¹ imbuído de certo pessimismo durkheimiano, criou a hipótese de que o surgimento dos *fast-foods* e dos restaurantes *self-service* são sintomas da anomia social contemporânea, representando regressão do gosto e desintegração das relações comensais de solidariedade. Segundo ele,¹² há “um abastardamento de folclores culinários na era agroalimentar”^c. De acordo com suas perspectivas, em sociedades adoecidas como a moderna, o ato de comer só, rápido, sem cultivar o gosto e assim por diante, demonstra o adoecimento social radicado no modelo alimentar norte-americano^d. Destarte, denomina essas práticas contemporâneas de alimentação e nutrição (ou mesmo sua ausência) de *gastro-anomia*.

É possível perceber nos trabalhos durkheimianos a preocupação com duas realidades que constituiriam a sociedade: as estruturas subjetivas (as representações sociais ou coletivas, a consciência coletiva ou mentalidade coletiva) e as estruturas objetivas (a morfologia social e o funcionamento integrado do corpo social, das instituições e organizações); aspecto relacionado em sua obra à divisão do trabalho social. Estes dois subsistemas, um de caráter mais abstrato ou sutil,

c Fischler, 1998, p. 860.

d Fischler, pesquisador paradigmático e inovador na área da cultura da alimentação, parece não diagnosticar no seu próprio discurso o etnocentrismo francês, que acusa indiretamente de barbarismo todo o modelo alimentar advindo dos Estados Unidos da América do Norte e que exalta a tradição culinária europeia, como se essa nunca tivesse sido inventada e reinventada constantemente, sendo, portanto, produto de empréstimos sócio-culturais ao longo do tempo. Parece haver na obra do autor uma espécie de saudosismo romântico que ignora a capacidade reflexiva e de reação das sociedades e culturas locais em relação à sua cozinha.

outro mais concreto ou denso, estariam interligados consolidando a totalidade do corpo social. Essa dualidade sugere também um problema crônico inerente às Ciências Sociais: a oposição indivíduo/sociedade e ação/estrutura.

Como destacado, a obra durkheimiana influenciou diretamente a formação da Antropologia Social Britânica que, assim como outras abordagens em Ciências Sociais, oscilou entre dois pólos. Por um lado, de acordo com Da Matta,¹³ a tendência a grandes generalizações representada, por exemplo, pela dimensão abstrata e distanciada do campo de Sir James Frazer (1854-1941) e ainda a preocupação específica com o detalhe – além do individualismo – representada pela obra de Bronislaw Malinowski (1884-1942). Por outro lado, a tensão entre o tradicional empirismo inglês representado, por exemplo, pela obra de Radcliffe-Brown, e a busca do entendimento de sistemas classificatórios simbólicos – e suas possíveis bases transcendentais – representado pelos trabalhos de Mary Douglas (1921-2007), dentre outros. Empirismo/racionalismo constituem, em conformidade com os outros dois pares de oposições anteriores, uma característica comum aos trabalhos estruturais-funcionalistas. Assim, a posição empirista estaria relacionada aos estudos de parentesco e organização social e política, enquanto a posição racionalista estaria mais ligada aos estudos pautados pelas análises simbólicas. Ainda de acordo com Da Matta: “essa dicotomia aparece como um fantasma na obra de todo antropólogo inglês de importância”^e. Mas, se cada antropólogo inglês ou britânico de destaque trás esta marca, uns oscilam, (durante sua vida profissional), de um lado a outro: é o caso das monografias de Sir Edward Evans-Pritchard (1902-1973) sobre os Azande¹⁴ (estudo marcadamente simbólico) e sobre os Nuer¹⁵ (de caráter mais focado nas estruturas sócio-políticas), ou mesmo o caso da vasta obra de Sir Edmund Ronald Leach (1910-1989) da qual poderiam ser destacados, por contraposição, seus estudos sobre os sistemas políticos da alta Birmânia e aqueles relacionados aos mitos bíblicos.^{16,17} Outros autores permanecem firmes em suas posições, podendo se inclinar, para mais ou para menos, em direção ao empirismo, como é o caso de Radcliffe-Brown e Mary Douglas. Porém, seja qual for a tendência, todos devem a determinados aspectos da obra de Durkheim – “A Divisão do Trabalho Social” ou “As formas Elementares da Vida Religiosa” ou mesmo “O Suicídio” – o aprofundamento de suas questões primordiais, diretamente relacionadas aos problemas da comensalidade e da alimentação como aspectos fundamentais da existência social.^{18,19}

Equilíbrio e mudança

A Antropologia Social tem em Alfred Reginald Radcliffe-Brown um dos seus maiores representantes. Único britânico legítimo de sua geração^{f,13,20} e seguidor de Malinowski levou

e Da Matta, 1983, p. 23.

f Sir Raymond Willian Firth (1901-2002) era neo-zelandês; Meyer Fortes (1906-1983), Isaac Shapera (1905-

adiante os pressupostos e descobertas deste último, ampliando e consolidando uma nova tendência na abordagem antropológica que renovou os pressupostos funcionalistas vigentes até então, pois sua teoria se distinguiu significativamente daquela de seu mestre. Enquanto em Malinowski o objetivo último do sistema social e suas funções seria a satisfação das necessidades individuais, mais especificamente as necessidades biológicas das pessoas (o que caracteriza em Malinowski uma espécie de individualismo metodológico), para Radcliffe-Brown o indivíduo não passaria de um produto da sociedade e um meio para a existência desta. Da mesma forma, enquanto o primeiro instava seus alunos para irem a campo e procurarem as motivações humanas referidas à lógica da ação (seus sentidos e significados), o segundo pedia aos seus orientandos para descobrirem princípios abstratos e mecanismos gerais da integração social.^{5,21-23} Portanto, é possível realizar uma separação terminológica classificando o trabalho de Malinowski como representante do funcionalismo e o de Radcliffe-Brown como expoente do estrutural-funcionalismo.

Para que seja possível o entendimento do papel deste último autor no contexto social britânico e mundial é necessário definir alguns pressupostos centrais de sua obra. Para ele, que detinha significativo conhecimento em ciências naturais (estudou medicina em Oxford), a Antropologia Social ou “Sociologia Comparada”, seria um ramo das Ciências Biológicas preocupado em compreender a sociedade humana:⁵

“concebo a antropologia social como a ciência teórico-natural da sociedade humana, isto é, a investigação dos fenômenos sociais por métodos essencialmente semelhantes aos empregados nas ciências físicas e biológicas. De bom grado chamaria o assunto de sociologia comparada se alguém quisesse”.^g

Radcliffe-Brown concebia os sistemas sociais como sendo análogos aos sistemas orgânicos, o que levaria a necessidade de compartilharem os mesmos métodos.^{24,25} Advém daí suas concepções de estrutura social e função. Conceitos que já haviam sido usados por Spencer e Durkheim, precursores das analogias anatômicas em Sociologia. Com Radcliffe-Brown elas são redefinidas consolidando a singularidade de sua teoria antropológica que se opunha, *mutatis mutandis*, aos insurgentes estudos culturais da época. Em sua concepção, o conceito de cultura não passaria de uma “mera abstração”^h, não contribuindo para o avanço das ciências. Por outro lado, o conceito de estrutura social definiria algo concreto e empírico sendo, por isso, o foco fundamental da análise antropológica:

2003), Max Gluckman (1911-1975) judeus da África do Sul. Nadel (1903-1956) era austríaco e Malinowski (1884-1942), como todos sabem, era polonês (^{13, 20}).

g Radcliffe-Brown, 1973, p. 233.

h Radcliffe-Brown, 1973, p. 234.

“Não observamos uma ‘cultura’, visto que essa palavra denota não uma realidade concreta (...) emprego o termo estrutura social para designar uma rede de relações realmente existente... meu parecer sobre ciência natural é que ela é a investigação sistemática da estrutura do universo tal qual nos é revelada através dos sentidos”ⁱ (grifo nosso).

O empirismo é, *par excellence*, a marca do pensamento filosófico britânico e Radcliffe-Brown jamais abriu mão dessa tradição. Parece nunca ter esquecido a máxima: “nada existe na mente que não tenha passado antes pelos sentidos”.^j,²⁶ Em consonância com a proposição durkheimiana, o autor sempre reiterou que os fenômenos sociais constituem uma classe distinta de fenômenos – embora naturais – e as estruturas sociais são tão reais quanto os organismos individuais. Radcliffe-Brown reforça o imperativo durkheimiano de tratar os *atos sociais* como se fossem coisas, conferindo-lhes uma concretude maior do que aquela dada pelo mestre francês. Sendo assim, inventa um Durkheim britânico.

Esta interpretação singular se faz sentir na guinada que o autor realiza em relação ao individualismo presente no pensamento empirista britânico. Se, de acordo com os pensadores ingleses, todo o conhecimento passa pelos sentidos, a base primeira desse processo seria o indivíduo, sujeito racional e consciente. Deriva daí toda teoria política liberal anglo-americana que considera a mônada individual, em sua relação com o mundo, a única coisa existente de fato. Radcliffe-Brown,⁵ ao contrário (e devido à sua interpretação organicista do social), eliminará do indivíduo qualquer independência em relação aos processos de interação:

“o organismo complexo é um conjunto de células vivas e fluidas intersticiais dispostas em certa estrutura: e a célula viva é analogamente uma disposição estrutural de moléculas complexas. Os fenômenos fisiológicos e psicológicos que observamos nas vidas dos organismos não são apenas resultado da natureza das moléculas constituintes ou átomos de que o organismo é feito, mas resultado da estrutura na qual estão unidos. Também os fenômenos sociais em qualquer sociedade humana não são resultado imediato da natureza dos seres humanos tomados individualmente, mas consequência da estrutura social pela qual estão unidos”^k.

i Radcliffe-Brown, 1973, p. 234.

j *Grosso modo*, a tradição empirista radica-se na filosofia de Sir Francis Bacon, preconizador do método experimental que se tornou o pressuposto básico da ciência moderna, valorizando a observação sistemática e a experimentação na produção do conhecimento. No século XVIII, a mesma tradição se consolida na Inglaterra tendo como principais expoentes John Locke e David Hume. De acordo com o primeiro: “todas as idéias provêm da sensação... pois, a mente é um papel em branco, vazio de todos os caracteres, sem quaisquer idéias... Como lhe vem todo o material da razão e do conhecimento? A isso respondo com uma palavra: pela experiência”.²⁶ Pensamento, a princípio eminentemente inglês, o empirismo está ligado à ascensão política da burguesia que passa, a partir do século XVII, a deter não apenas o poder econômico, mas também o político, através da criação da monarquia parlamentar. O surgimento dessa nova ordem social é simultâneo ao nascimento do liberalismo político e econômico.

k Radcliffe-Brown, 1973, p. 235.

Radcliffe-Brown parece instaurar uma espécie de empirismo transcendental – para usar a expressão de Gilles Deleuze²⁷ – sugerindo que “as relações são exteriores aos seus termos”¹. Este empirismo pode ser ainda melhor percebido quando o autor torna indissociáveis os conceitos de estrutura e função. Isto é realizado, segundo ele, pelo fato de que a interdependência das partes que compõe o sistema – sua estrutura – requer a compreensão da função deste mesmo sistema. Ou seja: compreensão do modo como essas partes componentes funcionam em relação a cada uma e em relação ao todo. Reavaliando o conceito durkheimiano de função – que a define como correspondência entre uma instituição e as necessidades da organização social – o autor⁵ reforça a analogia organicista dizendo que da mesma forma “que um organismo [de um ser vivo qualquer] *não é em si* a estrutura, [mas] um acúmulo de unidades (células e moléculas) dispostas em uma estrutura, isto é numa série de relações [que indicam que ele] *tem* uma estrutura” [grifos do autor]^m. Embora as unidades (células) de um organismo não permaneçam as mesmas, a “disposição estrutural das unidades integrantes continua a mesma”ⁿ e é este processo que mantém a continuidade estrutural que se denomina vida. Da mesma forma que todo este processo atua nos organismos vivos, também atua na sociedade. Assim como o processo vital consiste das atividades e interações das unidades orgânicas dentro de estruturas determinadas, a sociedade existe por intermédio das relações (atividades e interações) entre indivíduos (agentes sociais) que assumem papéis em uma determinada estrutura. Este processo está diretamente relacionado à concepção de função: a vida, tanto de um organismo, quanto de uma sociedade, “é concebida como o funcionamento de sua estrutura. [Então] é mediante a continuidade do funcionamento que a continuidade da estrutura se mantém”^o. Neste aspecto, diferente do que escrevia Malinowski, e fazendo par ao que escreveu o filósofo Deleuze,²⁸ podemos dizer que Radcliffe-Brown, em sintonia com o último, concordaria que “toda instituição impõe ao nosso corpo... uma série de modelos... [e por isso] o homem não tem instintos, ele faz instituições”^p.

De acordo com as regras estabelecidas pelos estudos de Durkheim^{6,9,29} que conferiam a sociedade independência em relação aos indivíduos, Radcliffe-Brown reitera que os seres humanos individuais, unidades essenciais neste caso (assim como as células de um organismo), ligam-se por uma série de relações que formam um todo integrado, estruturado. Com efeito, os indivíduos nascem, crescem e morrem e esta estrutura permanece, no mesmo sentido que a estrutura do organismo não é destruída pelas mudanças nas unidades que o constituem. Como todos os grandes antropólogos, Radcliffe-Brown está preocupado em distinguir a regularidade no complexo

1 Deleuze, 2008a, p. 213.

m Radcliffe-Brown, 1973, p. 221.

n Radcliffe-Brown, 1973, p. 221.

o Radcliffe-Brown, 1973, p. 221.

p Deleuze, 2008b, p. 31.

volume de evidências relacionadas aos inúmeros e singulares grupos sociais estudados, buscando distinguir os traços permanentes na transitoriedade dos acontecimentos humanos. Objetiva separar a ordem e a permanência do que é contingente e, para isso, utiliza o termo estrutura social.³⁰ Se a estrutura^q é definida como sendo formada de uma série de relações entre unidades, tendo sua continuidade mantida por um processo vital constituído pelas atividades das unidades integrantes, a função, como colorário, é a parte que determinada atividade desempenha na vida social como um todo, contribuindo para a manutenção dessa continuidade estrutural.

A abordagem estrutural-funcional tem recebido inúmeras críticas (principalmente dos teóricos marxistas e marxianos) que sustentam a visão de que a mesma não aborda ou não confere a devida importância à mudança social em seus pressupostos e pesquisas. Esta visão demonstra exclusão das diversas abordagens teóricas referentes à teoria, principalmente as mais atuais. Para que seja possível compreender esse mal entendido necessário se faz reportar à teoria funcionalista de Malinowski e sua influência na antropologia britânica e geral. Para Malinowski as instituições desempenhariam o mesmo papel na vida da sociedade que o desempenhado pelos órgãos de um corpo. Para haver quaisquer ordens sociais devem existir certas instituições que regulem as relações humanas fundamentais e, embora instituições possam tomar formas muito diferentes, preenchem as mesmas funções em qualquer sociedade em qualquer espaço e tempo. Deve-se ressaltar que Malinowski insistiu na interconexão sistemática das instituições, ou seja, qualquer mudança introduzida em uma dimensão da sociedade seria refletida em todo o seu conjunto.²¹ Diante deste argumento, quando o autor pensava a mudança social tinha em mente a pressão externa exercida pelos europeus em seus domínios coloniais e, conseqüentemente, elaborava sua crítica à dissolução das culturas primitivas perpetradas pelo imperialismo dos países dominantes no cenário mundial.^r Assim, o princípio da interdependência das instituições tinha como corolário a concepção de que todas as tentativas de “melhorar” as condições nas sociedades de pequena escala estariam sujeitas mais a prejudicar que beneficiar tais sociedades.³¹ Sob a profunda influência da obra de Durkheim, o funcionalismo de Malinowski percebia que os costumes eram indispensáveis para as sociedades nas quais eram encontrados e, portanto, que a mudança “revolucionária” das instituições – realizada pela ação do povo a cujo sistema social ela pertencia ou por forças externas – provavelmente seria para pior. Esta abordagem foi adotada pela tradição estrutural-funcionalista e, devido a ela, inúmeros autores vieram afirmar que tais teoria e método

q Estrutura também é entendida pelo autor como “posições sociais diferenciadoras de homens e mulheres, chefes comunitários, empregadores e empregados [...]” (Dyson-Hudson, 1976, p. 236).

r É clássica a frase do prefácio do livro *Os Argonautas* na qual Malinowski expressa sua desilusão etnográfica: “Encontra-se a moderna etnologia em situação tristemente cômica, para não dizer trágica: no exato momento em que começa a colocar seus laboratórios em ordem, a forjar seus próprios instrumentos e a preparar-se para a tarefa indicada, o objeto de seus estudos desaparece rápida e irremediavelmente” (Malinowski, 1978, p.11). O livro de Goody²⁰ é um documento esclarecedor a respeito da posição ética dos antropólogos britânicos, com seus paradoxos ligados ao financiamento de suas pesquisas e ao papel da Antropologia na administração colonial durante o imperialismo inglês na África e Ásia.

não poderiam servir para compreender as transformações sociais. Porém, nem Malinowski, nem muito menos Radcliffe-Brown, desprezaram a mudança e as transformações institucionais em suas teorias sobre a sociedade. O que fizeram foi delimitar tipos distintos de mudança. Jamais negaram que todos os sistemas sociais estão em contínuo processo de renovação e adaptação ao seu entorno, embora muitas vezes os seus membros concebam sua realidade social como eterna.

Um exemplo da separação entre os diferentes tipos de mudança é dado no trabalho de Radcliffe-Brown relacionado ao problema durkheimiano da *anomia*. Se um organismo ao sofrer o ataque de uma doença se adapta ou morre (dissolução de sua estrutura) o mesmo não acontece com a sociedade pois, diante de problemas graves que venham afetá-la, ocorre o processo de mudança estrutural visando a adaptação e, conseqüentemente, a sua sobrevivência:

“as sociedades não morrem do mesmo tipo que os animais e, portanto, não podemos definir disnomia [anomia] como o que leva se não controlado, à morte de uma sociedade. Ademais uma sociedade difere de um organismo no sentido de que altera seu tipo estrutural (...) por conseguinte, não podemos definir disnomia [anomia] como perturbação das atividades usuais de um tipo social – como Durkheim tentou fazer” [grifo nosso].

Nesse sentido começamos a compreender, como sublinhado precedentemente, porque o conceito elaborado por Claude Fischler de *gastro-anomia* é, de certa forma, equivocado. De fato, em um primeiro momento as novas práticas alimentares solitárias e velozes podem sugerir *anomia*. Todavia, os estudos na área de alimentação e sociedade vêm demonstrando que novos sentidos e significados são produzidos pelos agentes sociais, levando ao ressurgimento da comensalidade como um dos elementos fundamentais de coesão social, mesmo em locais tidos como *gastro-anômicos*⁴. A composição de outras ordens alimentares se perpetua constantemente sempre referidas a novos sentidos ligados às novas práticas alimentares.³² Mesmo os *fast-foods* podem apresentar significados inúmeros que se contrapõem à concepção tradicional que os percebe como o ícone da destruição da solidariedade comensal.^{33,34}

Sublinhar esse aspecto teórico remete a percepção que a contradição é inerente a todo sistema social enquanto “antagonismo organizado e regulado”; ou seja, se uma sociedade é arrastada à condição de desunidade ou inconsistência funcional ela não necessariamente morrerá, mas alterará

s Radcliffe-Brown, 1973, p. 225.

t Em um de seus textos,¹² o autor, sem perceber as implicações teóricas de suas pesquisas, descreve a invenção de uma tradição culinária norte-americana feita a partir de elementos de culturas diversas: o caso *cincinnati chili*, uma comida tradicional de Ohio inventada nos anos 20 do século passado por um macedônio de origem búlgara (Tom Kiradjieff) que, a partir de elementos das cozinhas balcânica, mexicana e italiana, criou um prato (com variantes) à base de carne de boi moída e cozida, a qual se acresce de 12 a 18 ervas aromáticas e especiarias, entre as quais a canela. A combinação é deixada no fogo para engrossar durante três ou quatro horas e servida com espaguete, queijo ralado, cebola em rodélas e eventualmente feijão.

seu tipo estrutural – sofrerá mudanças estruturais – para continuar existindo ou se adequando aos entornos.⁴ Diante desse antagonismo inerente ao sistema (algo similar à entropia em cibernética^u, 35) Radcliffe-Brown indica, muito rapidamente, que a morte de uma sociedade só é possível se perpetrada por outra, através do extermínio (etnocídio), como foi o caso de algumas tribos australianas subjugadas pela força destrutiva do homem branco ou dos ameríndios. Portanto, não há como se opor a mudança já que ela é constitutiva das sociedades e daquilo que é compreendido como realidade da vida em geral. A oposição é realizada contra o extermínio, etnocídio ou genocídio – que poderia ser denominado “antagonismo desorganizado e desregulado” – de uma sociedade por outra. Acontecimento deletério que nem mesmo mudança seria, pois não efetuaria o possível processo de absorção de uma sociedade por outra maior (como é o caso de inúmeros grupos ameríndios e africanos) e, muito menos, seria produto da dinâmica estrutural visando à adaptação vital.

A mudança “normal” – forçando o termo em sentido durkheimiano – seria regularmente diagnosticada pela adaptação circunstancial das instituições^v que apresentariam desvantagens de sua função em determinadas situações. Isso significa dizer que alterando gradativamente a função de determinadas instituições a sociedade acabaria por alterar sua estrutura. Certas instituições apresentariam desvantagens em determinadas situações; o processo, por sua vez, implicaria readaptações funcionais: “por toda a vida de um organismo sua estrutura está sendo sempre renovada; e de modo idêntico a vida social renova suas estruturas”^w Quando leis e costumes, por exemplo, não se adaptam mais ao contexto prático de um determinado grupo, estas tendem a sofrer modificações ou mesmo serem eliminadas. Exemplo claro pode ser o caso da imposição de regras higiênico-sanitárias nas práticas de alimentação que tendem a sofrer mudanças e readaptações ao longo do tempo como bem mostram os estudos históricos sobre a questão. O caso das regras de alimentação orientada pela concepção de risco e de probabilidade, que busca evitar adoecimento (prevenção), vem sendo em alguns casos substituídas por outras, adaptadas ao ritmo acelerado de vida dos grandes centros visando a equilibrar uma necessidade vital e com isso fornecendo novo sentido à vida alimentar. Supostamente esse fato produziria práticas alimentares mais promotoras da saúde do que preventivistas propriamente dita.

u O esclarecimento deste termo encontra-se na obra de Norbert Wiener: *Cibernética e Sociedade*.³⁵ De forma bastante simplória, é possível dizer que para Wiener, e sua interpretação das teorias da termodinâmica, todo sistema – seja ele qual for – se efetua enquanto luta constante contra a sua dissolução. A contradição é que nessa luta para sobreviver ocorre a perda de energia (entropia) que acaba contribuindo para a dissolução das forças mesmas que lutam contra a dissolução. Diante disso, todo sistema engendra dispositivos para controlar a tendência inevitável para a desorganização; “em outras palavras, [tende a] produzir uma inversão temporária e local da direção normal da entropia” (Wiener, 1973, p. 24).

v Vale ressaltar que Radcliffe-Brown define instituição como: “modos padronizados de conduta [os quais] constituem o mecanismo pelo qual a estrutura social, que é uma rede de relações sociais, mantém a existência e continuidades próprias” (Radcliffe-Brown, 1973, p. 246). Ainda, “um dos objetivos da Antropologia Social tem sido entender a natureza das instituições humanas e, se assim posso dizer, como elas funcionam” (Radcliffe-Brown, 1990a, p. 179).

w Radcliffe-Brown, 1990a, p. 237.

Portanto os desequilíbrios permanecem até uma nova ordenação de forças se concretizar temporariamente. Longe, portanto, de desprezar a mudança social o estrutural-funcionalismo elabora um corpo teórico a respeito dela.^x,³⁶ Contudo, um aspecto específico deve ser esclarecido. Se o estrutural-funcionalismo possui uma teoria da mudança social, ela está diretamente relacionada à concepção de (des)equilíbrio e homeostase. Como foi escrito, se a mudança acontece, ela se realiza objetivando readaptações do sistema que entra novamente em equilíbrio (homeostase) temporário. O que Meyer Fortes^{17,37} escreveu sobre os Tallensi pode ser esclarecedor a este respeito:

“Em qualquer nível da organização social de Tale (...) é evidente a tendência ao equilíbrio. (...) Isso não significa que a sociedade de Tale fosse estagnada. No equilíbrio está implícita a tensão. (...) Mas o conflito nunca poderia desenvolver-se até ao ponto de produzir uma desintegração completa. A homogeneidade da cultura de Tale, o sistema econômico indiferenciado, a estabilidade da população, a rede de vínculos de parentesco, as ramificações dos sistemas de clãs e especialmente as doutrinas místicas e as práticas rituais que determinam a concepção nativa do bem comum – tudo isso são fatores que restringem o conflito e promovem a restauração do equilíbrio”.

Esta abordagem parece ser uma das principais características do estrutural-funcionalismo e das teorias sistêmicas em geral. Edmund Leach, em seu trabalho sobre os kachins da alta Birmânia será um dos primeiros a contestá-la – sem muito sucesso a época – abrindo, porém, a importante possibilidade para que se contrastasse o padrão estrutural ideal aquilo que os nativos dizem e pensam a respeito da realidade e a realidade mesma com suas dicotomias relacionadas às práticas efetivas destes mesmos nativos com suas estratégias e táticas de ação dentro do esquema estrutural. Nesse aspecto, Leach também foi um marco (pouco reconhecido, diga-se de passagem) na formulação de uma síntese teórica entre estrutura e ação. O processo de “desajustamento” entre estrutura simbólica, estrutura social e prática será tratado um pouco mais tarde por Mary Douglas, em seu livro Pureza e Perigo (1976), como veremos mais a frente.

x Necessário ressaltar que a abordagem estrutural-funcionalista não ficou delimitada aos domínios da Antropologia Social. Sua influência faz-se sentir na Sociologia, na Ciência Política e na Filosofia. Destacam-se, nesta linha de pensamento social, obras de teóricos de importância incontestável, tais como Talcott Parsons (1902-1979), Robert King Merton (1910-2003), Jürgen Habermas (1929-), Niklas Luhmann (1927-1998), Jeffrey Alexander (1947-) dentre outros. Assim, estudos que começaram com a Antropologia migraram para outras disciplinas, dando considerável contribuição para sua consolidação, embora os autores e seus seguidores dificilmente reconheçam o débito. Sobre este aspecto há que se ressaltar a dimensão neoevolucionista que algumas dessas obras apresentam (mais especificamente Habermas e Luhmann) de certa forma caudatária das análises funcionalistas e estrutural-funcionalistas.³⁶ O próprio Radcliffe-Brown⁵ apresentou uma teoria evolucionista singular distinguindo progresso de evolução e ligando esta última às mudanças estruturais das sociedades. Também Luhmann,⁴ mais contemporâneo faz o mesmo em Sociologia.

y Fortes, 1940 citado em Leach, 1996, p. 52.

Estrutura simbólica

Se com Radcliffe-Brown as estruturas empíricas são destacadas de forma singular, em autores posteriores a ênfase nas estruturas subjetivas e na transformação institucional surgirá como vezo acrescentado à compreensão do social. Isto significa dizer que os autores não desprezarão a tradição empirista, mas que a ela somarão novas abordagens que já se anunciavam desde a década de 30 do século XX na Antropologia britânica e também com o surgimento do estruturalismo francês.

A obra de Mary Douglas (1921-2007) é um exemplo dessa manobra epistemológica que ocorre, sem desprezar a tradição, em direção acentuada ao simbólico e à compreensão da mudança e da reestruturação do social através do conflito, tema constante nos estudos funcionais-estruturalistas.³⁷ Seu trabalho entre os Lele do Kasai no Congo levanta – de acordo com a vertente durkheimiana inaugurada nas Formas Elementares da Vida Religiosa – questões referentes aos problemas de classificação inerentes à mente humana que sugerem proximidade às abordagens lévi-straussianas relativas ao pensamento selvagem ou mágico,³⁸ ou seja, aproximação ao estruturalismo francês. Durante seus estudos de campo, Douglas³⁹ percebeu como determinadas formas de classificação estabeleciam uma relação bidirecional entre o pensamento e a realidade. Ela escreve que:

“entre os Lele eu encontrei regras de higiene e etiqueta, regras sobre sexo e alimentação mantidas pelas, ou derivadas das suposições implícitas a respeito de como o universo funciona. Ficou evidente que uma relação, entre a estrutura do pensamento e a estrutura da natureza como eles a pensam estava dada de forma que o que eles pensam esta enraizado na vida comunitária”.

Buscando compreender as duas dimensões estruturais – a subjetiva e a objetiva – a autora retoma alguns aspectos da obra de Durkheim relacionados à universal dicotomia sagrado (+) / profano (-) e os pressupostos lógico-classificatórios inerentes a ela. A partir deste ponto, traça suas análises priorizando a relação direta entre os pares pureza/impureza (e o perigo social que a última representa) e a organização da estrutura empírica das sociedades.^{39,40} Assim Mary Douglas parece sugerir a retomada do conceito de *cultura* antes desprezado por Radcliffe-Brown como sendo uma abstração sem sentido^{aa}. Soma também à sua abordagem os resultados das pesquisas sobre rituais realizadas por Van Gennep e Victor Turner, destacando a importância do conceito de liminaridade e sua relação com as ambigüidades presentes nas estruturas sociais e sua importância para a hierarquização e organização dos grupos:

z Douglas, 1999, p. x.

aa “Tomarei (...) duas tentativas de usar culturas primitivas para sustentar interpretações” (Douglas, 1976, p. 143).

“os pontos articulados e conscientes na estrutura social são munidos de poderes articulados e conscientes para proteger o sistema; das áreas inarticuladas, desestruturadas, emanam poderes inconscientes que fazem com que os outros peçam que a ambigüidade seja reduzida”^{ab}.

A co-relação entre a lógica do pensamento e a lógica da organização social fica patente, sendo ela sugerida pela afirmação de que a existência da ambigüidade, do inexplicável e da desorganização representa algo que deve ser combatido como impuro e perigoso para a organização do próprio pensamento e, simultaneamente, da vida social. Com efeito, os rituais de pureza e impureza criariam unidade na experiência, posto que através deles os padrões simbólicos seriam executados e publicamente manifestados e o paradoxo tornar-se-ia, ao menos parcialmente e circunstancialmente, domesticado conferindo à vida social um sentido de ordem^{ac}. Portanto, as representações sociais de desordem, impureza e sujeira, antes de serem uma ameaça à saúde física das pessoas, seriam, segundo a autora, uma ameaça a saúde mental e social:

“a sujeira é, essencialmente, desordem. Não há sujeira absoluta: ela existe aos olhos de quem a vê. Se evitamos a sujeira não é por covardia, medo, nem receio ou terror divino. Tampouco nossas idéias sobre doença explicam a gama de nosso comportamento no limpar ou evitar a sujeira. A sujeira ofende a ordem. Eliminá-la não é um movimento negativo, mas um esforço positivo para organizar o ambiente” [grifo nosso]^{ad}.

Embora o sentido de sujeira e, portanto, de higiene seja relativo, variando no tempo e no espaço, sua função como elemento sistêmico é universal. Esta abordagem ressaltando o simbólico pode ser percebida também quando a autora aborda a tradicional questão antropológica das relações jocosas (o dito ato de “sacanear”, “encarnar”, irritar ironicamente alguém no Brasil, por exemplo), tratadas com acurácia dentre outros por Radcliffe-Brown. O autor percebe essas relações como elos sociais que reforçariam a estrutura hierárquica e que remeteriam ao contraste entre sentimentos e/ou afeição, respeito/desrespeito sugerindo não apenas a dicotomia empirismo/racionalismo, mas também indivíduo/sociedade, posto que, de um lado, teríamos os problemas colocados pelas escolhas pessoais e individuais gerando sentimentos e emoções e, de outro, as regras explícitas sobre as quais toda sociedade é construída. Essa dicotomia entre o espaço individual e o coletivo seria resolvida, na teoria de Radcliffe-Brown, subsumindo o primeiro às estruturas empíricas sociais as quais apresentariam a capacidade de conferir papéis específicos aos indivíduos, construindo-os enquanto pessoas distintas.²⁴ Sendo assim, as relações jocosas e/ou de parentesco por brincadeira,

ab Douglas, 1976, p. 127.

ac Claude Lévi-Strauss, em seu famoso artigo “O Feiticeiro e sua Magia”, de maneira similar afirma que “o informulável é a doença do pensamento” (Lévi-Strauss, 1975, p. 211).

ad Douglas, 1976, p. 12.

com sua carga de desrespeito e troça, seriam um exemplo de função demarcadora da conduta social que teriam função de reforçar e reiterar a ordem no sistema social:

“a teoria aqui exposta é que tanto o parentesco por brincadeira, que constitui uma aliança entre clãs ou tribos, como a que estabelece entre parentes pelo casamento, são modalidades de organizar um sistema definido e estável de conduta social no qual os componentes de conjunção e os de disjunção, tais como definidos, são mantidos e combinados”^{ae}.

Mary Douglas levanta outras questões referentes às mesmas relações, classificando a jocosidade como símbolo da experiência social, física e mental. Elaborando abordagem radicada na teoria Freudiana sobre a jocosidade e alguns elementos da filosofia de Bergson, a autora dirá que a jocosidade “tem um efeito subversivo sobre as estruturas dominantes de idéias”^{af}, pois

“O prazer da jocosidade jaz em um tipo de economia [libidinal]. Durante todo tempo gastamos energia monitorando nosso subconsciente para assegurar que nossas percepções conscientes passem através de um sistema de controle. A jocosidade, quebrando o controle, permite ao sistema de monitoramento uma folga”^{ag}.

A jocosidade seria um ritual, mesmo momentâneo, de inversão da ordem (espécie paradoxal de ritual anti-ritual) e, de certa forma, o contrário do que Radcliffe-Brown ressaltava que permitiria um relaxamento das estruturas ordenatórias. Ele mudaria temporariamente o “balanço do poder” suspendendo, circunstancialmente, a estrutura como um rito de inversão. Enquanto, segundo a autora, rituais de afirmação (*standard rituals*) da estrutura organizam ideias, a jocosidade realiza o oposto; os ritos impõem ordem e harmonia, enquanto a jocosidade desorganiza e também, em sua ironia, sublinha a possível reflexividade do agente social.

“Do físico para o pessoal, para o social, para o cósmico, grandes rituais criam unidade na experiência. Reiteram hierarquia e ordem. Sendo assim, afirmam o valor da padronização simbólica do universo. Cada nível de padronização é validado e enriquecido pela associação com o resto. Mas a jocosidade [as piadas, as troças] tem efeito oposto. Ela conecta amplamente campos diferentes, mas essa conexão destrói a hierarquia e a ordem. Ela não afirma os valores dominantes, mas denigre e desvaloriza tais valores. Essencialmente a jocosidade [uma piada] é um anti-rito”^{ah} [grifo nosso].

ae Radcliffe-Brown, 1990b, p. 121.

af Douglas, 1999, p. 95.

ag Douglas, 1999, p. 94.

ah Douglas, 1999, p. 102.

Apesar de ser um anti-rito, a função deste fato social é demarcar, separar e acima de tudo exagerar as diferenças inerentes à sociedade. Exagerando diferenças – dentro/ fora, acima/ abaixo, fêmea/ macho, com/ contra etc – através de sua suspensão parcial, a jocosidade contribui, em última análise, para a manutenção das estruturas,^{ai},41-45 mas também para a percepção crítica de suas características por parte dos agentes, ao menos eventualmente. Se, com relação à interpretação do ritual referente às relações jocosas, Douglas difere de Radcliffe-Brown, destacando o mesmo ritual como inversão da ordem, sugerindo seu peso simbólico, em última instância seu estrutural-funcionalismo permanece fiel ao do sucessor de Malinowski, pois mesmo invertido, o processo constituído pela jocosidade aparece em seu trabalho como contribuindo para a saúde (ou homeostase) do sistema: “temos visto que a busca cognitiva para alcançar coerência e regularidade na experiência requer a destruição de alguma informação para que se possa salvar o processo regular do restante”^{aj}.

Relacionando essa reflexão ao poder institucional que o campo científico da Nutrição e toda sua coorte apresentam como mantenedores da ordem alimentar e da promoção de saúde e, portanto, das estruturas tradicionais de poder e de verdade sobre a comida, a subversão eventual das regras alimentares relativizaria a exigência de seguir as recomendações nutricionais como leis rígidas. Neste caso, a inversão da ordem alimentar (ditada pelas instituições científicas nutricionais) esbarraria nos costumes e tradições populares e ao mesmo tempo na vontade e na escolha eventual do indivíduo de transgredir, mas serviria, porém, como válvula de escape (função) do sistema, posto que essas ações afrouxariam o caráter rígido da “verdade” científica nutricional (estrutura), mas reforçariam paradoxalmente suas recomendações.

Mas Douglas modula suas interpretações estruturais-funcionais quando se direciona para a compreensão da mudança social. No penúltimo capítulo do seu livro *Pureza e Perigo* (“O sistema em guerra consigo mesmo”), o aspecto desestruturador do sistema configura-se como um problema relativo às contradições entre a dimensão simbólica, as representações sociais e as práticas individuais. Trabalhando com os pares de oposições binárias (sagrado/profano, puro/impuro, feminino/masculino), Douglas compara alguns sistemas sociais nos quais paradoxos inerentes contribuem para a tensão permanente que ameaça a dissolução do próprio sistema. Na África os Mae Engas, por exemplo, possuem uma organização social em que os clãs são incitados a lutar uns contra os outros de maneira endêmica, contudo o parentesco entre esse povo se realiza através da troca de mulheres entre os mesmos clãs. Assim, “os Engas querem lutar com os clãs

ai Há que ser destacada a importância dos estudos sobre rituais elaborados por Van Gennep (1873-1957) para formação do pensamento e da obra de Roberto Da Matta⁴¹⁻⁴⁵ sobre o Brasil além da influência da obra de Victor Turner (1920-1983) e outros.

aj Douglas, 1999, p. 7.

inimigos, mas também se casar com as mulheres de tais clãs^{ak}, ou seja, seus inimigos são também seus parentes. Entre os Leles, também da África, as mulheres são vistas pelos homens como meros objetos de troca. Seu sistema se constitui como um tipo de capitalismo metalista (bulhonismo) em que a mercadoria é a mulher. Quanto mais mulheres um homem tiver ao seu redor, filhas e esposas, mais poder ele possui. Há entre os Lele uma imensa competição pela aquisição de mulheres, o que confere àquele que as possui um prestígio significativo, ao mesmo tempo, que uma preocupação perene, visto que outros homens estarão constante e peremptoriamente investindo contra suas esposas e filhas. Mas, se os homens competem entre si o tempo todo por elas, estas, por sua vez, não são apenas objeto passivo ou inconsciente da estrutura social: elas maquinam, intrigam e seduzem, usam de estratégias e táticas, articulam todo um contrapoder radicado no fato de que, pelo menos até a velhice, não faltarão pretendentes dispostos a se casar com elas. Este fato obriga os homens a fazerem os maiores esforços para realizar o capricho de suas mulheres. O paradoxo é que, entre os Lele, as mulheres são amadas e odiadas simultaneamente:

“ainda que, em alguns contextos, pensassem sobre as mulheres como tesouros desejáveis, falavam delas também como imprestáveis, pior que cachorros, grosseiras, ignorantes, instáveis, irresponsáveis. Socialmente as mulheres eram realmente essas coisas. Não estavam de modo algum interessadas no mundo dos homens no qual elas e suas filhas eram trocadas como peões nos jogos de prestígio dos homens. Eram astuciosas para se aproveitarem das oportunidades que se lhes oferecessem. Se eram cúmplices, mãe e filha juntas poderiam destruir qualquer plano [masculino] que as aborresse”^{al}.

Uma das singularidades da sociedade Lele é que “os homens tinham que afirmar sua gabada dominância pelo fascínio, persuadindo com agrados e adulando. Havia um tom de voz lisonjeiro e especial que eles usavam para as mulheres”^{am}. Vistas como moedas, as mulheres suscitavam a mesma concepção que por vezes suscita o dinheiro em nossa cultura comercial atual: elas – como o dinheiro – podem ser consideradas boas e más simultaneamente ou, por outro lado, origem de todos os males no imaginário e na mitologia. Contudo, a consciência de seu contrapoder as levava a uma reflexividade específica. Destarte, as intrigas produzidas pelas mulheres Lele, segundo Mary Douglas, levavam os homens a intensas disputas entre eles e a favor delas. Elas manipulavam os homens, jogavam uns contra os outros, “os Leles querem usar as mulheres como peões dos homens, e ainda tomar partido delas contra os homens”^{an}. Nessas abordagens, além de destacar o conflito como elemento dinâmico social fundamental, a autora reitera a importância

ak Douglas, 1976, p. 191.

al Douglas, 1976, p. 184.

am Douglas, 1976, p. 191.

an Douglas, 1976, p. 191.

da dimensão simbólica e seus paradoxos internos, assim como, a sua relação direta com as práticas das sociedades estudadas, produzindo uma síntese entre essa mesma dimensão e a empírica e a reflexividade do agente social na manutenção ou mudança da ordem.

Mudança estrutural entre os Leles do Kasai

Mary Douglas revisitou a sociedade Lele 50 anos após o seu primeiro trabalho de campo entre eles.⁴⁶ Durante a estadia, detectou a mudança da estrutura social provocada pela adoção do cristianismo pelos Leles. Eles possuíam, antes do cristianismo, um deus único ou, para usar um termo filosófico, unívoco. Um deus ao qual todas as coisas estavam subsumidas, como o Deus de Spinoza. Com a chegada do cristianismo – mais especificamente o catolicismo – os padres transformaram o deus Lele em diabo, criando o dualismo religioso. Passaram então a acreditar em dois deuses: Jesus Cristo e o Diabo; sendo que, em geral e para o azar teológico cristão, este último lhes parecia muito mais poderoso e mesmo presente que o primeiro; o que pode ser compreendido pelo fato de a prática transversal da feitiçaria nas sociedades da África Central ser tradição milenar. Jovens convertidos ao catolicismo passaram não apenas a desprezar a religião dos antepassados, como os próprios antepassados e idosos: “a situação [de conversão ao cristianismo] gerou desprezo pelos velhos, liberação para os jovens, ódio mútuo e desconfiança generalizada entre jovens e velhos”^{ao}. Estas controvérsias foram acirradas com a atuação dos missionários que passaram a lutar contra a tradição de feitiçaria e a incitarem o desrespeito para com a antiga religião, querendo ao mesmo tempo ensinar o respeito pelos valores familiares nos moldes cristãos. Assim, os missionários associaram toda a religião Lele à feitiçaria, o que foi um erro já que esta buscava justamente impedir os atos de feitiçaria e desfazer seus efeitos. Assim como os Azande, o pensamento Lele não possuía lugar para o inexplicável.¹⁴ Sua religião não apresentava qualquer compreensão para o infortúnio senão através da feitiçaria. Ocorreu que os jovens Leles, em uma espécie de difusionismo, construíram um cristianismo misturado às suas antigas crenças religiosas, as quais supostamente combatiam. Em conformidade, os jovens cristãos passaram a acreditar prontamente que seus infortúnios eram causados por seus velhos parentes – mormente tios – feiticeiros. O fosso entre as gerações Lele passou a se aprofundar gradativamente provocando desajuste no sistema social tradicional, pois “a crença na feitiçaria sustentava a estrutura gerontocrática instável, mantinha o sistema de trocas matrimoniais, explicava mortes e doenças e justificava indenizações a parentes enlutados [supostamente vítimas de feitiçaria]”^{ap}. As tradições cristãs, principalmente o casamento cristão, adotadas pelos Leles puseram fim às antigas estruturas de poder ligadas ao domínio dos mais velhos e a organização de parentesco devido ao colapso

ao Douglas, 1999a, p. 146.

ap Douglas, 1999a, p. 148.

das alianças matrimoniais relacionadas à doação de mulheres como pagamento pela feitiçaria. Os cultos pagãos contra a feitiçaria tinham como objetivo reconciliar facções e suavizar tensões intergeracionais e, agora, eles haviam se diluído.

Esta interpretação da ruptura do sistema simbólico Lele sugere a influência de Durkheim sobre a teoria da mudança social no estrutural-funcionalismo de Mary Douglas. Sem o incentivo simbólico (representações sociais: valores, normas, regras, costumes etc) para a cooperação tradicional dentro dos clãs, a estrutura social Lele entrou em colapso. Os laços de solidariedade que permitiam a coesão do grupo foram rompidos causando grande frustração individual. O fato só foi possível devido ao novo sentido que a feitiçaria tomou no sistema simbólico lele-cristão. Ela, a feitiçaria, na análise, é o item recorrente, o significado investido de novo significante – ou mais fiel à terminologia derridiana⁴⁷ o significante do significante – clamando a necessidade de uma nova ordem social nativa.

Seria plausível afirmar que a Antropologia realizada por Mary Douglas apresenta um enfoque preocupado com as dimensões simbólicas da realidade social (sistema subjetivo) e as ambigüidades que esta porta em sua aproximação direta com as práticas sociais em suas relações com as mudanças institucionais e com as estratégias de indivíduos e grupos. Diferindo das análises radcliffe-brownianas mais centradas na compreensão dos sistemas de relações estruturais (sistema objetivo) das sociedades nativas, as questões levantadas pelos estudos sobre os Leles acabam destacando a tradicional dicotomia entre empirismo e intelectualismo, sistema cultural e sistema social, estrutura e ação, presente não apenas na Antropologia britânica, mas no pensamento antropológico geral e nas Ciências Humanas como um todo. Dicotomia que deve ser superada em prol do aprimoramento dos instrumentos de pesquisa em vista da pluridimensionalidade do *socius*.

Inventando a tradição

É parafraseando Descartes (“Como, logo existo”) que o pensador africano contemporâneo Célestin Monga inicia um capítulo de seu livro *Niilismo e Negritude*⁴⁸ sobre a comensalidade na sociedade e cultura africanas, mormente a República dos Camarões. Embora não seja antropólogo de formação, Monga realiza uma análise magistral da estrutura e da cultura camaronesa de forma similar à análise de Douglas. E é no quesito alimentação e comensalidade que a mudança estrutural é mais bem traduzida em sua obra. “O que se come define se não o que se é (o lugar que se ocupa na escala social), ao menos o que se quer ser”^{aq} principia o autor destacando o papel fundamental da comida na análise das sociedades. Monga demonstra que itens alimentares como o arroz (introduzido há menos de um século na África saeliana) é hoje fundamental da culinária

aq Monga, 2010, p. 67.

dos povos que lá vivem. Também o pão, que atualmente os bantos têm como parte atemporal de seu imaginário, data do recente período colonial, assim como o champanhe e o uísque, que já se tornaram elementos necessários e indefectíveis em qualquer festividade da elite africana. O inusitado é que Monga é mestre (assim como Pierre Bourdieu) em mostrar e demonstrar as relações de poder simbólico investidas nas ações – como a comensalidade, por exemplo – além de outros aspectos das sociedades africanas. O autor sublinha que a comensalidade codifica a violência simbólica de uma sociedade, posto que o ato de comer demanda e instaura relações de força constitutivas de um sistema social vigente. Aspecto mais demarcado em sociedades nas quais a fome e a miséria são condições extremas. A cultura africana absorveu, segundo o autor, elementos de *status* das culturas capitalistas européias e americanas, conferindo aos mesmos elementos novos sentidos e significados, reutilizando e reapropriando itens culturais alheios em relações estruturais que, sendo novas, ao mesmo tempo mantêm em outra dinâmica, os rituais e cosmogonias tradicionais, ou seja, na dinâmica estrutural, a tradição é inventada e reinventada pelos agentes sociais que buscam por intermédio do status alimentar demarcar sua posição social em um país no qual impera a carência nutricional. Os camaroneses falam de uma “política do ventre” sugerindo que quanto mais alta a miséria maior a ostentação: “a propensão ao exagero é o reflexo social daqueles que tem pouco”^{ar}. O autor também sugere que os atores sociais na sociedade camaronesa buscam, por intermédio da comida e da comensalidade, estratégias para construção do amor-próprio e da dignidade em um meio no qual impera o autoritarismo, o patrimonialismo, o clientelismo e a miséria. Assim, “nas festas camaronesas tudo começa com um banquete”^{as}. E são os banquetes, elaborados à moda ocidental, reinterpretados e resignificados de acordo com o modo africano, o texto eloquente sobre a estrutura dessa sociedade. O que o autor descreve dos banquetes de casamento ocorridos em Duala e Iaundê, respalda nossa hipótese de que a difusão de elementos culturais é uma das formas das sociedades se reestruturarem absorvendo elementos de outras sociedades e adequando-os às suas tradições e necessidades:

“rapazes e moças vestidos a rigor recebem os convidados e os levam até a mesa que lhes foi reservada (...) porcelana de Limoges e talheres de prata da Christofle (...) há também uma seleção de excelentes aperitivos. A sala do banquete costuma ser decorada com (...) as cores da família em melhor situação financeira, deixando de lado os costumes ligados à tradição ou linhagem (...) quando os convidados estão instalados o aperitivo é servido: uísque, champanhe e vinho. Muitas vezes uma das famílias faz uma encomenda especial de champanhe ou vinho francês cujos rótulos trazem impresso o nome dela. Bebe-se então o vinho de Bordeaux em garrafas com indicação do Castelo ‘Família X’ e o millésime com a data do casamento. A refeição (...) começa com entradas que não correspondem aos hábitos locais (...) mas são muito apreciadas pelo prestígio que despertam: salmão defumado, caviar e foie gras, saladas à francesa com temperos mais elaborados. Depois,

ar Monga, 2010, p. 76.

as Monga, 2010, p. 86.

passa-se para os pratos quentes, variados e abundantes. Queijos franceses, holandeses ou suíços e sobremesas vêm em seguida (...). Enquanto no Ocidente o 'doce' evoca juízos morais (...) no sul do Saara ele tende a evocar certa forma de candura e imaturidade, e até fraqueza e ingenuidade (...) portanto, são reservados às mulheres ou às crianças – é mais apropriado que consumam em público bebidas doces, mesmo se forem alcoólicas (...) vinhos suaves ou licores importados (...) alcoóis 'fortes' (...) cerveja tradicional ou importada, bebidas exóticas tipo uísque revela adesão aos valores positivos de força, coragem e resistência. O consumo do 'forte' é acompanhado de refeições muito temperadas ('apimentadas'), símbolos também de força e virilidade. Essa combinação de 'forte' e 'apimentado' é, aliás, um ritual de passagem para a idade adulta, afirmação de uma virilidade indiscutível, a admissão no terreno dos grandes. E quando uma mulher tem propensão para o consumo de licores e pratos apimentados, é admirada e ao mesmo tempo temida, e as pessoas começam a duvidar da virilidade de seu companheiro... Na República de Camarões, não haverá hesitação em perguntar a este último: 'Quem canta de galo na sua casa?'^{at}.

A etnografia do autor sublinha a aquisição, por parte da sociedade camaronesa de elementos da cultura europeia, mormente francesa, como sinal de *status* – o que parece ser comum em toda parte do mundo globalizado. Todavia, os mesmos elementos apresentam sentidos específicos e, se por um lado se adéquam aos costumes hierárquicos locais, por outro os subvertem quando, por exemplo, o poder aquisitivo suplanta a tradição e a linhagem (caso similar da difusão da religião cristã entre os Lele estudados por Douglas), elementos fundamentais de ordenamento das sociedades africanas tradicionais. A estrutura simbólica dual (também destacada na obra de Douglas, sob inspiração durkheimiana) surge alocando itens específicos da culinária ocidental às relações de gênero e poder locais, agora calcadas no modelo capitalista contemporâneo. Embora descrevendo o funcionamento da cultura local e sua relação com a estrutural social, o autor também sugere a existência de uma reflexividade de agentes e grupos ao escrever:

“comer [na África saeliana] é uma estética de si (...) cada cidadão se sente obrigado a acionar o sistema de regras e valores sociais (...) ética negro-africana que tenta fazer da vida uma obra de arte (...) não é submissão cega a um código moral; é uma escolha pessoal estética e filosófica (...). No entanto, essa produção inventiva de si não pretende reafirmar a primazia do sujeito soberano e individualista [ocidental]”^{au} [grifo nosso].

Com efeito, no contexto descrito, a luta pelo luxo e *status* implica a articulação de estratégias individuais e coletivas que reforçam como função a estrutura do sistema social camaronês. O mesmo adéqua-se ao seu entorno por intermédio dos novos sentidos e significados conferidos pelos agentes às novas condições que se lhes apresentam. O sistema se adequa (e isso nada tem a ver com

at Monga, 2010, p. 74-75 e 78.

au Monga, 2010, p. 77-78.

progresso) para se manter vivo ao absorver elementos que lhe são, a princípio, estranhos. Portanto, para a abordagem estrutural-funcional, a mudança não se realiza por intermédio da luta de classes, como pensam marxistas, mas por difusão e invenção (criação e recriação). A perspectiva elaborada por Canguilhem em *O Normal e o Patológico*⁴⁹ pode nos ajudar a compreender de que forma os sistemas, para a abordagem funcional que estamos preconizando, se contrapõe a abordagem parsoniana tradicional.⁵⁰ Para o autor, a norma é processual e dada na diferença da interação do sistema com o meio; em outras palavras, o patológico (no nosso caso o anômico) é fundamental para a criação de novas formas de normalidade – sendo a mesma não um estado *a priori*, como em Parsons ou mesmo Durkheim, mas um processo relativo e contextual. Canguilhem sustenta, a partir de suas teorizações sobre as ciências da vida, que a saúde não é a ausência total de patologia, mas a capacidade que um sistema aberto apresenta de restaurar um estado de homeostase anterior (sempre fugaz) por meio de um esforço vital que altera sua estrutura, permitindo nova interação e nova condição de existência em outra configuração ou patamar. Com efeito, para que esse processo se realize, o sistema não pode ser concebido como sendo fechado à moda parsoniana, mas aberto. Niklas Luhmann,⁴ inspirado em estudos dos biólogos contemporâneos Maturana e Varela, descreve esses sistemas abertos como *autopoieticos*^{av}. Desta forma, não apenas o estrutural-funcionalismo atual busca dar conta das mudanças sociais, como também perceber a positividade das mesmas.

Considerações finais

Vimos que mudança no esquema teórico tratado significa transformação de um modelo social de um ponto no tempo a outro, sendo que essa transformação produz efeitos na maioria dos campos institucionais – tanto no âmbito simbólico, como prático. Se, em um dado momento, um esquema social está baseado em uma determinada tradição, por intermédio do contato (difusão) com outros sistemas simbólicos (e também processos de aprendizagem, articulações de interesses e mesmo orientações utilitárias), ele pode sofrer pressão por transformação e adaptação, o que provavelmente o levará a modificar sua dinâmica e mesmo estrutura. Isto ocorre devido aos problemas práticos surgidos no contexto societário no qual agentes e grupos produzem resignificações do real, criando novas formas de interação (invenção) e, portanto, novas representações e práticas. Mas essa criação não surge do nada. É elaborada por um processo de *bricolagem*, produto da articulação de elementos heterogêneos pré-existentes no próprio sistema ou advindos de outros sistemas para produzir novas formas e possibilidades de vida.^{38,51-54} Essa demanda por transformação pode se

av A partir mesmo dos anos 70 e 80 do século XX, a concepção sistêmica, que já havia sido estudada por Wiener a partir do conceito de *entropia*, absorveu novas contribuições advindas das descobertas nas áreas da biologia (Maturana e Varela) e das matemáticas (Spencer-Brown), sendo criado o conceito de *neguentropia* significando o oposto ao de entropia, visto que os sistemas [biológicos e sociais] passaram a ser compreendidos como autopoieticos, autoreferidos (...) sendo (...) a *diferença* item crucial referido a relação do mesmo sistema com seu entorno. (Luhmann, 2009, p. 8-10 e 68).

realizar de maneira *não-intencional* – quando os agentes não apresentam reflexividade centrada, ou seja, objetivamente discursiva – e, o contrário, quando é efetuada com base em argumentos discursivos que visam a elaborar estratégias e táticas de transformação consciente dos modelos sociais existentes podendo ser caracterizada nesse aspecto como reflexividade centrada ou para repetir Bourdieu:³⁶ “[como] insatisfação diante do presente que implica a negação do presente e a propensão para trabalhar em favor de sua superação”^{aw}.

Referências

1. Viveiros de Castro E. A inconstância da alma selvagem. São Paulo: Cossac Naysf; 2004.
2. Queiroz RC, Nobre RF (orgs.). Lévi-Strauss: leituras brasileiras. Belo Horizonte: UFMG; 2008.
3. Eriksen TH, Nielsen FS. História da Antropologia. Petrópolis: Vozes; 2007.
4. Luhmann N. Introdução à teoria dos sistemas. Petrópolis: Vozes; 2009.
5. Radcliffe-Brown R. Estrutura e função na sociedade primitiva. Petrópolis: Vozes; 1973.
6. Durkheim E. As regras do Método Sociológico. São Paulo: Companhia Editora Nacional; 1972.
7. Durkheim E. Da divisão do trabalho social. In: Obras Incompletas. São Paulo: Abril Cultural; 1973. (Os Pensadores).
8. Lukes S. Bases para a interpretação de Durkheim. In: Cohn G. Para Ler os clássicos. Rio de Janeiro: LTC; 1977.
9. Durkheim E. As formas elementares da vida religiosa. São Paulo: Martins Fontes; 1996.
10. Durkheim E, Mauss M. Algumas formas primitivas de classificação. In: Durkheim E, Rodrigues J A (org.). Obras Incompletas. Rio de Janeiro: Ática, 2001. (Grandes cientistas sociais, v. 1).
11. Fischler C. L'homnivore. Paris: Odile Jacob; 1990.
12. Fischler C. A “MacDonaldização” dos costumes. In: Flandrin J-L, Montanari M (orgs.). História da alimentação. São Paulo: Estação Liberdade; 1998.
13. Da Matta R. Repensando E. R. Leach. In: Edmond Leach. São Paulo: Editora Ática, 1983. (Os Grandes cientistas sociais, v. 38).
14. Evans-Pritchard EE. Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande. Rio de Janeiro: Zahar; 2004.
15. Evans-Pritchard EE. Os Nuer. São Paulo: Perspectiva; 2007.
16. Leach E. O Gênesis enquanto um mito. In: Da Matta R, Fernandes F. Leach. Rio de Janeiro: Ática; 1983. (Grandes cientistas sociais, v. 38).
17. Leach E. Sistemas políticos da Alta Birmânia. São Paulo: Edusp; 1996.

aw Bourdieu, 2001, p. 256.

18. Arnaiz M. Alimentación y cultura en España. Uma aproximação desde La Antropología Social. *Physis*. 2010;20(2):357-86.
19. Contreras J. Antropología de la alimentación. Madrid: Eudema; 1992.
20. Goody J. The expansive moment: the rise of Social Anthropology in Britain and Africa, 1918-1970. Cambridge: Cambridge University Press; 1995.
21. Malinowski B. Os Argonautas do Pacífico Ocidental. São Paulo: Abril Cultural; 1978. (Os Pensadores).
22. Malinowski B. A teoria funcional. In: Durham ER. Fernandes F. (orgs.). Malinowski. Rio de Janeiro: Ática; 1986. (Grandes cientistas sociais, v. 55).
23. Durham ER. Uma nova visão da antropologia. In: Malinowski. Rio de Janeiro: Editora Ática, 1986. (Grandes cientistas sociais, v. 55).
24. Radcliffe-Brown R. A posição atual dos estudos antropológicos. In: Zaluvar A (org.). Desvendando máscaras sociais. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Ed.; 1990a.
25. Radcliffe-Brown R. O método comparativo em Antropologia Social. In: Zaluvar A (org.). Desvendando máscaras sociais. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Ed.; 1990b.
26. Locke J. Tratado sobre o entendimento humano. São Paulo: Nova Cultural, 1997. (Os Pensadores).
27. Deleuze G. Hume. In: A Ilha Deserta. São Paulo: Iluminuras; 2008a.
28. Deleuze G. Instintos e Instituições. In: A Ilha Deserta. São Paulo: Iluminuras; 2008b.
29. Durkheim E. Ensaios de Sociologia. São Paulo: Martins Fontes; 2002.
30. Dyson-Hudson N. Estrutura e infra-estrutura na sociedade primitiva: Lévi-Strauss e Radcliffe-Brown. In: Macksey RD. A controvérsia estruturalista. São Paulo: Cultrix, 1976.
31. Mair L. Introdução à Antropologia Social. Rio de Janeiro: Zahar Editores; 1972.
32. Carvalho MCVS, Luz MT, Prado SD. Comer, Alimentar e Nutrir: categorias analíticas instrumentais no campo da pesquisa científica. *Ciência e Saúde Coletiva*. 2011;16:155-163.
33. Rial C. Pesquisando em uma grande metrópole: fast-foods e studios em Paris. In: Velho G, Kushnir K. Pesquisas urbanas: desafios do trabalho antropológico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor; 2003.
34. Montanari M. Nuovo convivio: storia e cultura dei piacere della Tavola nell'età moderna. Roma: Bari: Laterza; 1991.
35. Wiener N. Cibernética e sociedade. São Paulo: Cultrix; 1973.
36. Bourdieu P. Meditações Pascalianas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; 2001.
37. Fortes M, Evans-Pritchard EE (orgs). African political systems. London: Routledge and Kegan Paul; 1987.
38. Lévi-Strauss C. Antropologia estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; 1975.
39. Douglas M. Implicit Meanings. *Essays in Anthropology*. London: Routledge, 1999.
40. Douglas M. Pureza e perigo. São Paulo: Editora Perspectiva; 1976.

41. Da Matta R. Carnavais, malandros e heróis. Rio de Janeiro: Zahar; 1979.
42. Da Matta R. O que faz o Brasil Brasil? Rio de Janeiro: Rocco; 1987.
43. Da Matta R. A Casa e a Rua. Rio de Janeiro: Rocco; 1989.
44. Da Matta R. Crônicas da Vida e da Morte. Rio de Janeiro: Rocco; 2009.
45. Da Matta R. Fé em Deus e Pé na Tábua. Ou como e por que o trânsito enlouquece no Brasil. Rio de Janeiro: Rocco; 2010.
46. Douglas M. Os Lele revisitados, 1987: acusações de feitiçaria a solta. *Mana*. 1999 out;5(2):115-44.
47. Derrida J. Gramatologia. São Paulo: Perspectiva; 2006.
48. Monga C. Niilismo e negritude: as artes de viver na África. São Paulo: Martins Fontes; 2010.
49. Canguilhem G. O normal e o patológico. Rio de Janeiro: Forense; 1995.
50. Luz MT. Fondéments Idéologique de La Méthode Structutrelle Fonctionnelle [dissertação]. Louvain: Université Catholique de Louvain; 1969.
51. Luz MT. Novos saberes e práticas em saúde coletiva. São Paulo: Hucitec; 2006.
52. CARVALHO MCVS. Bricolagem alimentar nos estilos naturais de alimentação. Rio de Janeiro: EdUERJ; 2013.
53. Sabino C. O ambulatório no discurso dos médicos residentes: reprodução e dinâmica do campo médico. *Physis*. 2010;20:1357-75.
54. Sabino C, Luz MT. Espelho da Alma: teoria social e subjetivação em um conto de Machado de Assis. *Physis*. 2011;21:237-50.

Recebido: 05/5/2013

Aprovado:30/5/2013

