

DURKHEIM: UMA ANÁLISE DOS FUNDAMENTOS SIMBÓLICOS DA VIDA SOCIAL E DOS FUNDAMENTOS SOCIAIS DO SIMBOLISMO

Heloisa Pontes

RESUMO: Este artigo procura analisar alguns aspectos da teoria durkheimiana a partir da problemática do simbólico e da vida social. Estabelece também um contraponto com a tradição culturalista norte-americana.

UNITERMOS: Teoria Antropológica - Representações Coletivas - Simbolismo - Culturalismo.

Examinar os conceitos, as teorias e os procedimentos metodológicos produzidos por Durkheim (1858-1917) para circunscrever as relações entre simbolismo, cultura e estrutura social, tal é objetivo central deste artigo¹. Secundariamente, pretendo fazer uma comparação entre as formulações desenvolvidas por Durkheim e pela antropologia norte-americana sobre a questão mencionada acima, tendo em vista apreender as suas implicações analíticas mais gerais na construção de uma teoria do simbolismo. Inscrita em uma tradição intelectual empirista, a antropologia norte-americana, através da “Escola Histórica Cultural” e da atualização do paradigma culturalista (Cardoso de Oliveira;1988) produziu uma teoria cultural do simbolismo. Já a antropologia francesa, inseparável em sua origem da sociologia, nucleada em torno de Durkheim e da

revista *L'Année Sociologique*, contribuiu de maneira decisiva para a construção de uma teoria social do simbolismo.

A construção da sociologia francesa (leia-se também antropologia) como uma ciência que se queria a um só tempo diferente da filosofia e da psicologia, portadora de um campo intelectual e institucional próprio, ancorou-se no pressuposto metodológico básico de que o social só se explica pelo social. Nesta perspectiva, temas e questões que até então constituíam domínios de outras disciplinas - como as representações, as classificações, as categorias do entendimento, por exemplo - são incorporados como objetos legítimos da sociologia e ganham, a partir da obra de Durkheim e de seus discípulos, um tratamento analítico e metodológico inédito na tradição intelectual e científica francesa.

Para além dos objetos particulares de investigação que totalizam o conjunto da obra de Durkheim, é possível fazer uma leitura da mesma como uma tentativa de analisar os fundamentos sociais do simbolismo e, simultane-

1. Este artigo foi originalmente apresentado como trabalho de conclusão do curso “Teorias Antropológicas Clássicas” ministrado no 1º semestre de 1992 pela Profa. Doutora Maria Lúcia Montes, a quem agradeço pelas instigantes discussões e polêmicas que travamos em sala de aula.

amente, os fundamentos simbólicos da vida social. Sua força teórica reside justamente na maneira de desvendar as propriedades específicas de cada uma dessas dimensões e, ao mesmo tempo, no estabelecimento do conjunto de mediações analíticas necessárias para circunscrever as correlações, tensões e imbricações presentes entre elas.

Com o propósito de abordar com mais vagar alguns aspectos relevantes da trajetória intelectual de Durkheim - selecionados em função dos objetivos deste trabalho - passo a examinar, a seguir, os três trabalhos do autor que, a meu ver, melhor sintetizam os resultados teóricos e metodológicos de sua empreitada na direção mencionada acima. São eles: *Representações Individuais e Representações Coletivas* (1898); *Algumas Formas Primitivas de Classificação: contribuição ao estudo das representações coletivas* (escrito em conjunto com Mauss, 1901); *As Formas Elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália* (1912).

Publicado sob a forma de um artigo na *Revue de Metaphysique et de Morale*, em maio de 1898, *Representações Individuais e Representações Coletivas* assinala uma mudança significativa no interior da obra do autor. De fato, neste trabalho Durkheim substitui o conceito de consciência coletiva, utilizado ao longo do seu primeiro livro *A Divisão Social do Trabalho* (1893), pelo de representação coletiva. Esta substituição, longe de ser apenas uma questão semântica, implicou no alargamento de sua compreensão dos fundamentos simbólicos da vida social, expresso por meio do postulado de que esta é “feita essencialmente de representações”. Diversa em sua natureza e eficácia das representações individuais, as representações coletivas têm uma lógica própria, social, que é preciso desvendar.

Assim como afirmara antes em *As Regras do Método Sociológico* (1895), Durkheim, nesse artigo, reitera mais uma vez a preeminência do social sobre o individual, ao

dar continuidade ao argumento de que o social - e tudo que dele emana como as representações coletivas, por exemplo - não se apresenta como um simples somatório dos indivíduos. Síntese *sui generis*, as representações coletivas, como todas as demais dimensões do social, existem de uma maneira determinada e têm propriedades específicas. Diferente em sua origem e atualização das representações individuais, estas partilham, no entanto, com aquelas o fato de não serem reduzíveis aos substratos materiais de que derivam. Aí encontra-se a novidade e a força analítica do artigo em questão.

Contra-pondo-se aos pressupostos da escola psicofisiológica, sintetizados pela idéia de que “a consciência é um simples reflexo dos processos cerebrais subjacentes”, Durkheim afirma que os fenômenos mentais - entre eles, a memória e as representações individuais - não podem ser tratados apenas como expressão de fatos orgânicos, dedutíveis do substrato cerebral. Longe de serem epifenômenos da vida psíquica, as representações individuais “são reais e atuantes e continuam a existir por si, sem que sua existência dependa perpetuamente do estado dos centros nervosos” (1970:32). Se, de fato, elas são suscetíveis de se “combinarem de acordo com leis que lhes são próprias, é porque são realidades que mesmo mantendo íntimas relações com seu substrato, dele são, entretanto, até certo ponto independentes” (op. cit.).

Esta compreensão da natureza das representações, dotadas de forças particulares e de maneiras de ser próprias, abre a via para a construção de uma psicologia analítica voltada para a investigação dos processos psicológicos envolvidos na “vida mental” dos indivíduos, enquanto tais. Quanto ao estudo das representações coletivas, em função de sua origem e processamento social, deve ser feito pela sociologia, visto ser a uma única ciência que, no entender de Durkheim, possui as ferramentas conceituais e metodológicas apropriadas para tal modalidade de investigação e

análise.

Independentes dos indivíduos e exteriores às consciências individuais, as representações coletivas originam-se das relações sociais e do universo de sociabilidade dos grupos que as sustentam. Ao reiterar a antinomia entre indivíduo e sociedade, Durkheim visa chamar atenção para o fato de que cabe à sociologia a tarefa de resgatar a complexidade deste fenômeno social e simbólico expresso pelo conceito de representação coletiva. Pois se o social só pode ser explicado pelo social é porque o complexo não pode ser deduzido do simples e menos ainda o todo das partes que o compõem. Tal reiteração desdobra-se ainda em mais uma consequência metodológica, qual seja: a de garantir a explicação da lógica particular que sustenta e promove a atualização do conjunto de representações coletivas, entendido como a argamassa que solda e dá sentido a vida social.

Se as representações coletivas têm uma existência própria é porque, longe de serem epifenômenos da morfologia social, possuem uma autonomia em relação ao substrato material de que derivam. O argumento analítico que presidiu a discussão inicial do artigo a respeito das representações individuais, em sua contraposição à escola psicofisiológica, repõe-se agora em relação à questão das representações coletivas. A maneira como Durkheim irá equacionar as mediações analíticas necessárias para a apreensão do problema sociológico posto pelas relações entre substrato social e representações coletivas (classicamente traduzido na tradição antropológica pela questão da relação entre organização social e simbolismo) encontra nesse artigo a sua primeira formulação sistemática. Em que sentido? No sentido de mostrar que se é certo que “a matéria primeira de toda consciência social está em relação estreita com o número dos elementos sociais, com a maneira pela qual se agrupam e se distribuem, isto é, com a natureza do substrato”, é certo também que “uma vez que

uma primeira base de representações assim se constitua, elas se tornam, pelas razões que apresentamos, realidades parcialmente autônomas, que vivem uma vida própria. Têm o poder de se atrair, de se repelir, de formar entre si sínteses de toda espécie, que são determinadas por suas afinidades naturais e não pelo estado do meio em que evoluem. Em consequência, as representações novas, que são o produto dessas sínteses, são da mesma natureza: têm como causas próximas outras representações coletivas, e não tal ou qual característica da estrutura social.” (1970:38).

Para corroborar esse argumento, Durkheim elege a religião como o fenômeno que melhor exprime o tipo específico de autonomia relativa de que são dotadas as representações. Diz o autor: “realmente é impossível de se compreender como o panteão grego ou romano se formou se não conhecermos a constituição da cidade, a maneira pela qual os clãs primitivos pouco a pouco se confundiram uns nos outros, o modo pelo qual a família patriarcal se organizou, etc. Mas por outro lado, essa vegetação luxuriante de mitos e lendas, todos esses sistemas teogônicos, cosmológicos, etc, que o pensamento religioso construiu, não se ligam diretamente a particularidades determinadas da morfologia social. É essa a causa de que se tenha frequentemente desconhecido o caráter social da religião: imaginou-se que se formava em grande parte sob a influência de causas extra-sociológicas, porque não se via vínculo imediato entre a maior parte das crenças religiosas e a organização das sociedades” (op. cit. p.39).

A citação acima permite visualizar o tipo de encaminhamento sociológico que o autor propõe para o desvendamento tanto da lógica social inscrita no conjunto das representações coletivas, como do tipo específico de relação que este fenômeno simbólico, sujeito à regulações e conformações próprias, mantém com o lastro morfológico de onde se origina. A escolha da religião como fenômeno exemplar para o entendimento dessa relação ganhará, como veremos, uma análise circunstanciada no livro publicado em 1912, *As Formas Elementares da Vida Religiosa*.

A definição dada à religião, por Durkheim, como um sistema de crenças e de práticas que congrega numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a aderem, deriva da sua tentativa de apreendê-la também como um sistema ordenado de classificação simbólica do univeso. A análise desta dimensão classificatória - expressa na religião sob a forma de uma cosmologia - aparece como um dos objetos centrais no percurso intelectual do autor. Entre o estudo das representações coletivas e das formas elementares da vida religiosa, interpõe-se o exame das formas primitivas de classificação. Escrito em conjunto com seu sobrinho e principal discípulo, Marcel Mauss, o artigo "De quelques formes primitives de classification: contribution à l'étude des représentations collectives", foi originalmente publicado, em 1901, na revista *L'Année Sociologique*, locus institucional e intelectual decisivo para a sedimentação do projeto sociológico durkheimiano e para a conformação do perfil acadêmico do grupo de intelectuais que a ele aderiram.

Assim como fizera antes com a questão das representações, Durkheim inicia o artigo a partir de uma discussão com os psicólogos e com os lógicos. O procedimento é o mesmo: trata-se de mostrar que o tratamento dado por estes especialistas à questão das classificações é insuficiente e, simultaneamente, de construir a legitimidade deste objeto como domínio próprio da sociologia. Isto porque tanto os lógicos como os psicólogos tendem, segundo Durkheim e Mauss, a tomarem como inato ou como instituído apenas pelas forças do indivíduo, o procedimento que consiste em classificar os seres, os acontecimentos e os fatos do mundo. Contra-pondo-se a esta visão, os autores afirmam a anterioridade e preeminência do social sobre o individual, e postulam a origem social de todo e qualquer ato classificatório. "Il suffit d'analyser l'idée même de classification pour comprendre que l'homme n'en pouvait trouver en lui-même les éléments essentiels. Une classe, c'est

un groupe de choses; or les choses ne se présentent pas d'elles-mêmes ainsi groupées à l'observation (...) Rien ne nous autorise à supposer que notre esprit, en naissant, porte tout à fait en lui le prototype de ce cadre élémentaire de toute classification. (...) Classer, ce n'est pas seulement constituer des groupes: c'est disposer ces groupes suivant des relations très spéciales. Nous nous les représentons comme coordonnés ou subordonnés les uns aux autres, nous disons que ceux-ci (les espèces) sont inclus dans ceux-là (les genres), que les seconds subsument les premiers. Il en est qui dominant, d'autres qui sont dominés, d'autres qui sont indépendants les uns des autres. Toute classification implique un ordre hiérarchique dont ni le monde sensible ni notre conscience ne nous offrent le modèle" (1969:399).

Descartada a idéia de que os homens classificam as coisas e o mundo por uma necessidade interna de seu entendimento individual, visto que isto seria tomar o resultado pela causa, trata-se de encontrar o lugar de onde se originam os sistemas classificatórios e, ao mesmo tempo, explicar a lógica interna que preside a formação, a organização, o processamento e a atualização dos mesmos. Social, por excelência, os sistemas classificatórios são como que o desdobramento, no plano simbólico da cultura, das relações sociais e do jogo de interdependência que os grupos sociais, compostos por indivíduos concretos, estabelecem uns com os outros. A idéia de desdobramento e não de simples espelhamento implica em conferir uma autonomia e uma lógica específicas aos sistemas classificatórios, sem perder de vista, contudo, a tensão, imbricação e relação que estes mantêm com o substrato social de onde derivam. Ou, dito de outro modo, trata-se de uma tentativa de garantir, do ponto de vista analítico, a indissociabilidade da ação e da representação.

A perspectiva metodológica adotada por Mauss e Durkheim no artigo em questão, ancora-se na necessidade de explicar a generalidade dos sistemas classificatórios, a partir da análise circunstanciada de seus elementos

estruturais e recorrentes. Se o caminho seguido foi o de evidenciar a historicidade específica do sistema classificatório ocidental e de revelar a sua relatividade frente a outros sistemas classificatórios - atestadas por meio do manuseio e análise de uma multiplicidade impressionante de evidências etnográficas - é preciso não perder de vista o projeto científico mais geral que fundamenta a construção do artigo.

Diferentemente dos autores clássicos da antropologia norte-americana (formados no interior de uma tradição intelectual empirista e relativista, preocupados com o estudo das configurações culturais e com a busca de conexões de sentido internas aos objetos investigados), Durkheim e Mauss propõem-se a explicar os fenômenos sociais a partir de uma perspectiva totalizante e generalizante, sustentada pelo método comparativo. Mas o que os autores comparam, ressalte-se, são menos os conteúdos culturais diversos e mais os mecanismos, as formas e as estruturas sociais que tornam possível a multiplicidade e a diversidade empírica destes conteúdos simbólicos. Com esta ressalva, não quero dar a impressão de que os estou tratando como estruturalistas *avant la lettre*, e sim tornar inteligível o procedimento metodológico e teórico que ambos, tio e sobrinho, utilizaram em seus estudos concretos. Para além dos seus objetos distintos de investigação, ambos estavam empenhados em circunscrever as dimensões sociológicas e antropológicas mais gerais dos fenômenos sociais estudados. Daí a busca pela explicação do sistema classificatório mais elementar, da religião mais elementar, da dádiva mais arcaica. Esta busca pelo elementar, feita através do conjunto de evidências empíricas fornecido pela etnografia da época e pelos trabalhos monográficos exaustivos de sociedades outras que não a ocidental, está no cerne do projeto científico de ambos. A obra de Durkheim e de Mauss fornece, pela primeira vez na história da ciência, uma teoria dos fundamentos sociais do simbolismo, dos fundamentos simbólicos da

vida social e dos fundamentos da sociabilidade.

Esta digressão me parece necessária para entendermos o porquê do recorte analítico e metodológico privilegiado por Mauss e Durkheim, no artigo discutido acima. Após postularem a origem social da função classificatória, os autores, balizados pela etnografia disponível no período, valem-se do sistema classificatório mais simples, o australiano, com o propósito de analisar as suas dimensões elementares para, posteriormente, produzirem uma explicação mais abrangente sobre a função, o processamento e os mecanismos subjacentes a todo e qualquer sistema classificatório. A validação da análise supõe o acesso ao particular (afinal trata-se de entender o conjunto das evidências empíricas concretas) como garantia para a formulação de uma teoria geral, capaz de explicar a generalidade e universalidade do objeto estudado.

A análise do sistema classificatório mais elementar permite aos autores sustentar o argumento relativo à correlação entre os sistemas social, simbólico e lógico. Isto se deve, por um lado, à comprovação de que as relações lógicas acionadas pelo sistema classificatório de tipo australiano são concebidas sob a forma de relações de parentesco, onde a fátia aparece como suporte para a classificação das coisas por gênero e o clã para as de espécie. Este sistema classificatório é de tal forma abrangente e encompassador que nenhuma dimensão da vida social lhe escapa. Por outro lado, se é irrefutável o fato de que as idéias por ele produzidas são organizadas segundo um modelo fornecido pela organização social própria das sociedades australianas, é inegável também que "une fois que cette organisation de la mentalité collective existe, elle est susceptible de réagir sur sa cause et de contribuer à la modifier" (p.417). Os sistemas classificatórios, como produtos da vida social, são, eles próprios, capazes de produzir modificações na sociedade. O poder simbólico da função classifica-

tória - socialmente instituída - reside exatamente em sua força de instituir alterações na percepção da natureza das relações sociais que os indivíduos e grupos mantêm uns com os outros².

A apreensão do poder simbólico inerente a todo ato classificatório, embora sugerida no trabalho de Mauss e Durkheim, não é sistematicamente desenvolvida. O foco analítico é posto no desvendamento da dimensão cognitiva presente em qualquer sistema classificatório. Daí a possibilidade de comparar as classificações primitivas com as classificações científicas, em termos de suas características essenciais. Ambas decorrem de sistemas de noções hierarquizadas, prioritariamente destinados a tornar inteligíveis as relações entre os seres e as coisas. Seu objetivo é fundamentalmente especulativo e não pragmático, ainda que, incontestavelmente, sirvam para orientar a ação dos homens.

A hierarquia lógica produzida pelo sistema classificatório australiano (concebido pelos autores como uma primeira filosofia da natureza) deve ser tratada como um aspecto da hierarquia social, posto que são as relações sociais concretas dos membros da sociedade australiana que servem de base às relações lógicas que eles estabelecem entre as coisas.

2. À luz do trabalho de Mauss e de Durkheim é possível apreender qualquer luta social como sendo também uma luta classificatória pela imposição, redefinição, ampliação ou criação de novas categorias. Isto porque todo ato classificatório, por ancorar-se em relações de hierarquia - demarcadoras a um só tempo de signos de pertencimento e de exclusão - traz consigo um resíduo de violência simbólica. É neste sentido que Bourdieu (um dos principais expoentes, ao lado de Lévi-Strauss e Dumont, dessa contemporânea linhagem intelectual francesa que remonta a Durkheim e Mauss), em sua aula inaugural proferida no College de France, em abril de 1982, circunscreve a luta classificatória como um dos principais objetos da sociologia. Diz o sociólogo: "les critères de classement sont le produit de toute l'histoire des luttes symboliques qui, ayant por enjeu l'existence et la définition des classes, ont contribué très réellement a faire les classes" (1982:11).

"Nous avons vu, en effet, comment c'est sur l'organisation sociale la plus proche et la plus fondamentale que ces classifications ont été modelées. L'expression est même insuffisante. La société n'a pas été simplement un modèle d'après lequel la pensée classificatrice aurait travaillé; ce sont ses propres cadres qui ont servi de cadres au système. Les premières catégories logiques ont été des catégories sociales; les premières classes de choses ont été des classes d'hommes dans lesquelles ces choses ont été intégrées. C'est parce que les hommes étaient groupés et se pensaient sous forme de groupes qu'ils ont groupé idéalement les autres êtres, et les deux modes de groupement ont commencé par se confronter au point d'être indistincts. Les phatries ont été les premiers genres; les clans, les premières espèces". (p.456).

Através do método e do arsenal conceitual produzido pela sociologia é possível entender a questão da gênese e do funcionamento das operações lógicas a partir de uma perspectiva diversa daquela utilizada pelos lógicos e pelos psicólogos. Não só diversa como distinta, visto que o trabalho de Mauss e Durkheim, ao demonstrar a natureza social da função classificatória, revela que o centro dos sistemas classificatórios reside na sociedade e não no indivíduo. De fato, é ela, a sociedade, que neles se objetiva e não os homens enquanto indivíduos isolados. A análise de Mauss e Durkheim fornece, nesse sentido, uma explicação mais generalizante e globalizante tanto da dinâmica específica que preside a regulação das representações coletivas, como de seu entrelaçamento e articulação com a vida social. Por outro lado, ela abre a possibilidade de tratar, em termos sociológicos, a questão da gênese e do funcionamento das chamadas categorias fundamentais do entendimento, como as de tempo, espaço, totalidade, entre outras. Como reivindicam os autores no final do artigo, cabe à sociologia a tarefa de mostrar a relação que estas categorias, por mais abstratas que sejam, mantêm com a organização social.

As Formas Elementares da Vida Religiosa, editado em 1912, onze anos após a publicação do artigo resenhado anteriormente, constitui o resultado mais bem acabado da reivindicação de Durkheim e Mauss mencionada acima. De fato, neste livro, Durkheim faz ao mesmo tempo uma sociologia da religião e uma sociologia do conhecimento. A simultaneidade desta empreitada, como tentarei mostrar, encontra-se diretamente articulada à construção interna do objeto de investigação, e resulta do recorte metodológico e do tratamento teórico dado a ele por Durkheim. Através da análise da religião mais simples, o autor pretende determinar as formas elementares da vida religiosa em geral. O procedimento metodológico é semelhante ao empregado no estudo do sistema classificatório mais simples, o australiano. Por meio da investigação do particular e do desvendamento de suas formas elementares, trata-se de garantir o acesso ao universal e à formulação de uma teoria geral, no sentido de generalizante e generalizável, sobre os fenômenos sociais estudados, sejam eles os sistemas classificatórios ou os sistemas religiosos. Entre um e outro, embora não exista solução de continuidade, existem sim elementos essenciais em comum. A religião, por ser também um sistema de crenças, é uma cosmologia e um sistema classificatório destinado a separar, delimitar, hierarquizar e relacionar, de maneira específica e socialmente instituída através de ritos e cultos, o sagrado com o profano.

Se as religiões são comparáveis é porque, para além das práticas diversas que acionam e dos conteúdos empíricos distintos de suas cosmologias, possuem elementos essenciais que lhes são comuns. A análise deve, então, centrar-se na busca destes elementos sociológicos recorrentes, como “meio de discernir as causas, sempre presentes, de que dependem as formas mais essenciais do pensamento e da prática religiosa” (1989:36). Mas para que isto se torne possível é necessário, da parte do

investigador, o trabalho prévio de construir conceitualmente o seu objeto. Isto é feito por Durkheim, a partir do esquadramento analítico das três dimensões fundamentais presentes em toda e qualquer religião. Quais sejam: o sistema de crenças (as formas de pensamento que se referem às coisas sagradas, à sua origem e ao seu significado), o sistema de práticas (as formas de ação coletiva relativas às coisas sagradas, realizadas através de ritos e de cultos) e a dimensão institucional sob a qual todas se apoiam (a igreja, concebida como uma comunidade moral e como uma organização social reguladora e congregadora dos crentes). A diversidade dos sistemas religiosos, por ancorar-se nesta tríplice dimensão - simbólica, social e institucional - possui, para o sociólogo que a investiga, uma mesma significação objetiva.

A análise do totemismo australiano visa circunscrever as idéias e os ritos mais importantes que estão na base desse sistema religioso. São eles: a distinção entre coisas sagradas e profanas; a noção de alma, de espírito, de personalidade mística, de divindade nacional; a prática de ritos de espiação, oblação e comunhão. Tais idéias e ritos, como mostra o autor, não são específicos apenas do totemismo mas encontram-se na base de todas as religiões, inclusive as mais complexas. O exame pormenorizado da religião mais simples abre então a via para a construção de uma sociologia da religião em geral. E mais: na medida que os primeiros sistemas de representação e de classificação originaram-se da religião (visto que enquanto cosmologia ela é uma especulação globalizante sobre o divino e o mundo) é possível investigá-la também como o lugar de onde emanam todas as categorias básicas do entendimento, como tempo, espaço, gênero, número, causa, substância, personalidade, totalidade. Básicas porque “dominam a vida intelectual” de toda e qualquer sociedade. Elas são como que a “ossatura da inteligência humana”, os “quadros rígidos que encerram o

pensamento humano”. Não existe sociedade que não as possua; sem elas o entendimento, a comunicabilidade e, portanto, a vida social seriam impossíveis. Como demonstra Durkheim, a partir da análise do sistema totêmico australiano, estas categorias “nasceram na e da religião, são produto do pensamento religioso”.

Para corroborar esta hipótese, o autor tem que desvendar, por um lado, a lógica social inscrita no sistema religioso. Por outro lado, tem que mostrar que a articulação analítica que preside a sua empreitada em direção a uma sociologia da religião e do conhecimento, é interna ao objeto de sua investigação. Em que sentido? No sentido de demonstrar que a análise sociológica das categorias do entendimento só é possível a partir da religião e não de outro objeto qualquer. O exame circunstanciado do sistema totêmico australiano permite sustentar o pressuposto teórico básico a respeito da religião em geral: “esta é uma coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que surgem unicamente no seio dos grupos reunidos e que se destinam a suscitar, a manter ou a refazer certos estados mentais dos grupos. Mas, então se as categorias são de origem religiosa, devem participar da natureza comum a todos fatos religiosos: também elas são coisas sociais, produtos do pensamento coletivo” (p.38).

Enquanto coisas sociais, passíveis de uma análise sociológica, as categorias do entendimento são construções sociais que se exprimem no plano simbólico da cultura. Esta assertiva fornece a chave explanatória necessária tanto para renovação do problema posto pelos aprioristas clássicos e pelos empiristas a respeito do conhecimento, como para a construção de uma teoria mais geral do simbolismo. Ao examinar as condições sociais de produção do conhecimento, Durkheim pretende encontrar uma solução sociológica para a questão. Daí a sua polêmica com aqueles auto-

res que se notabilizaram, na tradição filosófica alemã e francesa, pela análise da estrutura formal do funcionamento da razão e das formas *a priori* da sensibilidade e do entendimento que tornam possível a apreensão do mundo e das coisas. Para esta tradição, as categorias, longe de serem produtos da experiência, são dadas aprioristicamente, no sentido de serem imanentes ao espírito humano. Se, como mostra o sociólogo, é inegável que o mundo tem um aspecto lógico que a razão humana exprime em alto grau, é incontestável também que este aspecto lógico é socialmente construído. A prova desta afirmação é dada pela diversidade cultural que preenche com conteúdos simbólicos distintos não só os sistemas classificatórios como os quadros permanentes do pensamento humano, expressos pelas categorias do entendimento. A variabilidade destes conteúdos, atestada por meio do conjunto das evidências etnográficas disponíveis na época, permite corroborar o argumento sociológico de Durkheim. No entanto, é preciso enfatizar que se os conteúdos culturais e simbólicos são diversos, os procedimentos formais e sociais que garantem às categorias a sua dimensão estrutural e a sua tradutibilidade de sociedade para sociedade, são os mesmos.

Contrapondo-se também aos empiristas que tomam o indivíduo como o artífice da construção das categorias, Durkheim afirma enfaticamente a sua origem social. As categorias são “representações essencialmente coletivas que, por traduzirem estados da coletividade, dependem da maneira pela qual essa é constituída e organizada, da sua morfologia, das suas instituições religiosas, morais, econômicas, etc” (p.45). Elas exprimem as relações mais gerais que existem entre as coisas, ultrapassam em extensão todas as demais noções e estão na base de toda operação intelectual.

Através desta polêmica, Durkheim reafirma o paradigma racionalista que impregna toda a sua teoria sociológica e repõe, em novos termos, a antinomia básica entre indivíduo

e sociedade, por meio da oposição entre representações sensíveis e conceitos. As primeiras, por serem expressões das representações individuais estão em perpétuo fluxo, são mutáveis, pessoais, instáveis, pouco comunicáveis e não são passíveis de generalização. Já os conceitos, por serem a matéria-prima do pensamento lógico (que, como vimos, origina-se da vida social), estão como que fora do tempo, resistem à mudança, são generalizáveis, comunicáveis e impessoais. Eles constituem o acervo mental da sociedade e devem ser tratados como representações coletivas. Isto porque “correspondem à maneira pela qual este ser especial que é a sociedade pensa as coisas de sua experiência” (p.517). O que é uma outra maneira de afirmar que “o pensamento conceitual é contemporâneo da humanidade, (pois) um homem que não pensasse por conceitos não seria homem, porque não seria social” (op. cit.).

Por ser social, o homem é capaz de pensar conceitualmente, isto é, “de subsumir o variável sob o permanente, o individual sob o social”, de forma a transcender a sua capacidade de conhecimento empírico das coisas e do mundo e tornar-se apto a estabelecer as relações lógicas mais gerais entre elas. Esta assertiva, em conjunto com as expostas acima, deve ser “traduzida” em termos de uma concepção mais ampla sobre o simbolismo tematizada ao longo da obra de Durkheim e, especialmente, no livro *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. Ao postular que o pensamento conceitual é contemporâneo à humanidade, Durkheim está, de fato, mostrando que o simbolismo não só é parte constitutiva da vida social, como é a condição *sine qua non* para que esta se realize. Pois sem as representações coletivas, sem o pensamento lógico, sem as categorias do entendimento - enfim, sem o conjunto de todos estes estoques simbólicos que conformam a cultura - a comunicação, a agregação e a vida social seriam impossíveis. Esboça-se, pois, no pensamento durkeimiano uma teoria mais geral da cultura, em termos

do lugar, do estatuto e do papel do simbolismo na vida social. Faces de um só rosto, a cultura e o simbolismo são impensáveis sem as articulações sociais que os conformam. Mas estas, como produtos e expressões das relações sociais, da morfologia e da organização social, só são reais quando, entrelaçadas e permeadas pelas dimensões simbólicas, ganham sentido e significado.

A articulação teórica entre simbolismo e estrutura social, proposta por Durkheim ao longo de sua obra, encontra seu ponto máximo de expressão na maneira pela qual o autor analisa o fenômeno religioso. Enquanto uma forma abreviada da vida coletiva, a religião não só reflete todos os aspectos da sociedade real e de sua realidade, como produz uma idealização sistemática das mesmas. Esta sociedade ideal, contudo, não está fora da sociedade real, pois “uma sociedade não pode criar-se nem recriar-se sem criar, ao mesmo tempo, alguma coisa de ideal” (p.500). Neste sentido, uma “sociedade não é constituída simplesmente pela massa dos indivíduos que a compõem, pelo solo que ocupa, pela coisas de que se serve, pelos movimentos que realiza, mas, antes de tudo, pela idéia que ela faz de si mesma” (op. cit.). O que é uma outra maneira de dizer que a vida social é feita essencialmente de representações coletivas, ou ainda, de que o social só é real quando entrelaçado e permeado pelo simbolismo. Este, como vimos, é concebido pelo autor como um produto social dotado de uma lógica própria e, ao mesmo tempo, como condição básica para a produção da vida social.

Ao mostrar que a religião é uma coisa essencialmente social, Durkheim “absolutamente não pretende dizer que ela se limita a traduzir, em outra linguagem, as formas materiais da sociedade e as suas necessidades vitais imediatas. Certamente, consideramos como evidência que a vida social depende do seu substrato e traz a sua marca, da mesma forma como a vida mental do indivíduo depende do encéfalo e até de todo o organismo. Mas a consciência coletiva é algo mais que simples

epifênomeno de sua base morfológica, assim como a consciência individual é algo mais que simples eflorescência do sistema nervoso. Para que a primeira apareça, é preciso que se produza uma síntese *sui generis* das consciências particulares. Ora, essa síntese tem como efeito liberar todo um mundo de sentimentos, de idéias, de imagens que, uma vez surgidos, obedecem a leis que lhes são próprias. Elas se atraem, se repelem, se fundem, se segmentam, proliferam, sem que todas essas combinações sejam diretamente comandadas e exigidas pelo estado da realidade subjacente” (p.501).



Este rastreamento de alguns conceitos, teorias e procedimentos metodológicos elaborados por Durkheim, ainda que sucinto e sob muitos aspectos insuficiente para resgatar a complexidade, o alcance e a força analítica deste autor, parece, no entanto, suficiente para o propósito central deste trabalho. A partir dele, será possível fazer uma comparação entre a perspectiva analítica utilizada por Durkheim para circunscrever as relações entre simbolismo, cultura e estrutura social, e a perspectiva culturalista desenvolvida pela antropologia norte-americana através da obra de Boas e de seus discípulos.

Franz Boas (1858-1942), embora profundamente marcado pela tradição intelectual de seu país, a Alemanha, definiu, segundo Stocking, o “caráter nacional” da antropologia nos Estados Unidos. A sua atuação institucional aliada a sua produção intelectual foram decisivas para a montagem e modelagem do estilo antropológico dominante nos Estados Unidos, ao menos até a década de quarenta. Grande parte da antropologia norte-americana feita neste século constitui, no entender de Stocking, um desdobramento das posições pessoais e intelectuais de Boas. “After the critique of evolution itself, which culminated in Lowie's Primitive Society (1920), the next phase was a development out of Boas' approach to

history in terms of the geographical distribution of culture elements, a trend which culminated in the culture area studies of the 1920s and the mapping of trait distributions in the 1930s. The second major phase developed out of Boas' interest in 'the genius of a people' and eventuated in the 1930s in studies of acculturation, of culture pattern, and of culture and personality. The general movement was thus from criticism to historical reconstruction to the psychological study of cultural process and total cultural integration in the present” (1982:18).

Para entendermos a crítica que Boas faz ao evolucionismo é necessário examinar brevemente o artigo “As Limitações do Método Comparativo em Antropologia”, publicado em 1896. Este trabalho, que pode ser lido como uma espécie de carta de alforria da antropologia moderna, apresenta uma súmula das posições teóricas e dos pressupostos metodológicos que serão desenvolvidos por Boas ao longo de sua obra. Nele, o autor lança as bases do método histórico cultural que, entre outras coisas, viabilizou o postulado básico da antropologia norte-americana referente ao relativismo cultural (“o olho que vê é órgão da tradição”) e à necessidade de estudos empíricos sobre os padrões culturais e suas configurações específicas.

Boas inicia o artigo contestando o argumento central da antropologia praticada no século passado, relativo à existência de leis gerais e universais que governariam tanto o desenvolvimento das sociedades como a mente humana. Frente a ocorrência de um mesmo fenômeno étnico - como os clãs ou o uso das máscaras, por exemplo - esta antropologia evolucionista sustentava a idéia de que eles eram resultado de uma mesma causa. E mais: a identidade de fenômenos etnológicos encontrados em partes distintas do mundo era apreendida como a prova irrefutável tanto da uniformidade da história humana como da mente humana. Contrapondo-se aos evolucionistas, Boas sustenta a idéia da pluralidade das cau-

sas. A ocorrência de fenômenos etnológicos formalmente semelhantes deve-se a uma multiplicidade de fatores que, estes sim, precisam ser investigados, e não à existência de leis psíquicas uniformes e universais. Os clãs, por exemplo, podem se originar tanto pela associação como pela divisão de grupos mais amplos de parentesco.

Ao método dedutivo empregado pelos evolucionistas, Boas opõe o método histórico, de caráter indutivo, com a finalidade de descobrir não só as causas que presidem a ocorrência dos fenômenos culturais como, sobretudo, os processos que tornam possível o seu desenvolvimento. Tal é a finalidade última da pesquisa antropológica. Isto supõe, por um lado, “um estudo detalhado dos costumes e de sua relação com a totalidade da cultura da tribo que os pratica; por outro, um pesquisa de sua distribuição geográfica entre as tribos vizinhas com a finalidade de determinar tanto as causas históricas que levaram à formação destes costumes como os processos psicológicos que influíram em seu desenvolvimento” (Boas, 1940).

Contra os determinismos raciais, climáticos, geográficos, de um lado, e contra os postulados e procedimentos comparativos empregados pelos evolucionistas, Boas sustenta a idéia de que as culturas são totalidades integradas. Esta integração, porém, é mais que um processo consciente de explicação secundária. Daí a analogia proposta com a linguagem. Para Boas, o processo sempre inconsciente da língua esclarece muito sobre o processo cultural em geral, pois é no nível inconsciente que os elementos culturais têm a sua integração assegurada. A integração, por um lado, é psicológica, interna ao indivíduo, fundada em idéias e não em condições externas. Seu caráter obrigatório resulta da internalização de categorias inconscientes, produzida através dos processos básicos de socialização. Por outro lado, ela também é histórica, portanto, sujeita a modificações e transformações. Como ressalta Stocking, o paradigma linguístico de Boas

deve ser entendido mais em termos de processo do que em termos de organização, isto é, mais em termos de significado, padrão, foco, do que em termos de estrutura ou sistema.

Através do método histórico-cultural, Boas propõe a investigação empírica dos processos culturais com o objetivo de desvendar as condições externas e internas que promovem o seu desenvolvimento e, ao mesmo tempo, garantem a sua integração nas sociedades que os implementam. O apelo à análise diacrônica é, paradoxalmente, realizado através da busca da integração cultural numa ordem que é eminentemente sincrônica. No lugar do estabelecimento de regularidades, de explicações generalizantes e universalizantes, a procura pela interpretação, contextualização, pelas conexões de sentido, pela recomposição da totalidade das culturas investigadas. Integração, padrões culturais e configurações específicas, tais são, portanto, o objeto da antropologia fundada por Boas e desenvolvida por seus discípulos através da atualização do paradigma culturalista.

Mais que qualquer outra antropologia praticada nos centros de produção científica e acadêmica, como a França e a Inglaterra, por exemplo, a antropologia norte-americana foi a principal responsável pela elaboração do conceito de cultura e por sua emancipação dos determinismos vários que o circundavam. Concebido por Boas e por seus discípulos como relativo, pluralista, holístico, histórica e socialmente condicionado, o conceito de cultura vem sofrendo reavaliações constantes na antropologia norte-americana. A partir dos anos 60, sobretudo, este passa a ser visto primordialmente em termos de código, normas, estruturas simbólicas e sistemas de significado, como atestam, de maneira brilhante e intelectualmente desafiante, as obras de Geertz e de Salhins.

A ênfase posta por Boas no desvendamento dos processos culturais, aliada ao

pressuposto básico de que as culturas são totalidades integradas, desdobrou-se tanto nos estudos de cultura e personalidade como da dinâmica dos padrões culturais. Os trabalhos de Ruth Benedict e de A. L. Kroeber são os melhores exemplos dessas duas vertentes. O desafio intelectual perseguido por Benedict ao longo de sua obra foi o de estabelecer as mediações analíticas necessárias para explicar a incidência dos padrões culturais na modelagem dos indivíduos. Kroeber, por sua vez, buscou interpretar os padrões culturais e suas transformações, a partir de uma abordagem que aliava a perspectiva antropológica ao trabalho de reconstrução histórica. A primeira autora se move em direção à construção de uma psicologia social, o segundo em direção à uma antropologia interpretativa. A sociologia, com sua ênfase na explicação e na comparação das estruturas sociais, não se constitui como a principal interlocutora da antropologia feita não só por estes dois autores, como por todos os demais praticantes do culturalismo norte-americano. Situação bastante diversa, portanto, daquela que ocorre com os autores clássicos da antropologia francesa e inglesa, como Durkheim, Mauss e Hertz, de um lado, Malinowski, Radcliffe-Brown e Evans-Pritchard, de outro.

Através do inventário da diversidade das culturas, a antropologia norte-americana buscou resgatar o sentido das práticas culturais com o intuito de, por um lado, mostrar que os comportamentos humanos são culturalmente orientados e não geneticamente programados e, por outro, analisar a sua integração no interior das culturas específicas. Como afirma Ruth Benedict, “o significado do comportamento cultural não se esgota em compreender claramente que ele é um fato local, criado pelo homem e enormemente variável. Ele também é suscetível de integração. Uma cultura, como um indivíduo, é um modelo mais ou menos consciente de pensamento e de ação” (p.59). O pressuposto analítico de que toda cultura é elaborada sob a forma de um

padrão coerente, impõe aos antropólogos o desafio de compreender e analisar os móveis emocionais e intelectuais particulares que a estrutura. Se os padrões culturais são algo mais do que a soma das suas feições particulares é porque os processos que asseguram a sua integração e modelam a sua configuração específica são em parte conscientes e em parte inconscientes.

Como enfatiza Benedict, “se o que nos interessa são os processos na cultura, a única forma de podermos conhecer o significado do pormenor do comportamento escolhido é vê-lo contra o fundo de motivações, emoções e valores institucionalizados nessa cultura” (p.63). Ora é somente nos indivíduos, culturalmente modelados, que este “fundo” encontra sua expressão mais clara e sua integração mais sintética. A investigação dos processos básicos de socialização que incidem sobre os indivíduos constitui pois, o lastro empírico decisivo para a implementação da perspectiva analítica e da metodologia acionada pela antropologia culturalista. Eles são o suporte privilegiado das análises comparativas empreendidas pelos culturalistas. O que se compara são as diferentes maneiras que as sociedades têm, por exemplo, de conceber e praticar o poder, a infância, a adolescência, o feminino e o masculino, a família, o amor, a agressividade, a passividade, o trabalho, o público e o privado, a morte, a hierarquia, a guerra, as relações entre os sexos, entre adultos e crianças, etc.. A articulação de todas estas dimensões que se exprimem no plano simbólico da cultura permite desvendar as atitudes fundamentais que modelam e condicionam o comportamento, o pensamento e as emoções dos indivíduos.

A correlação entre estruturas simbólicas e estruturas sociais proposta por Durkheim como condição básica para o desvendamento dos fundamentos simbólicos da vida social e dos fundamentos sociais do simbolismo é “substituída” na antropologia americana pela

interpretação das conexões de sentido que garantem às culturas a sua dimensão de totalidades integradas. O foco analítico é posto na análise dos conteúdos simbólicos e dos significados das práticas culturais investigadas. A apreensão, por parte da antropologia culturalista, da diversidade dos padrões culturais, do estoque de conteúdos simbólicos e de seus respectivos significados para as culturas que os praticam, conduz à elaboração de uma teoria simbólica da cultura. Aí reside a sua grande contribuição intelectual e científica. No entanto, é preciso ressaltar que esta mesma antropologia que emancipou o conceito de cultura dos determinismos vários que o circundavam - ao conferir à cultura um tratamento análogo ao que foi dado por Durkheim e Mauss em relação ao social - não foi capaz de produzir um arcabouço teórico mais generalizante e universalizante sobre os fenômenos estudados. Ou melhor, para esta antropologia culturalista, o geral e o universal encontram-se nos processos de simbolização que asseguram a integração das culturas enquanto totalidades dinâmicas, e não nas estruturas sociais que os implementam.

Diferentemente da perspectiva durkheimiana que via no particular um acesso para o universal e, por isto, comparava antes as estruturas e instituições sociais que seus conteúdos simbólicos distintos, a antropologia culturalista tende a comparar prioritariamente

os processos de simbolização acionados pelas distintas configurações culturais. A comparação é feita com o intuito de revelar os mecanismos simbólicos que conformam, por exemplo, o processo de socialização dos japoneses, dos balineses, dos nativos da Nova Guiné, dos índios da costa noroeste dos Estados Unidos, entre outros. Esta comparação, contudo, não assegura, do ponto de vista analítico, uma explicação mais generalizante sobre os fenômenos culturais investigados. Isto porque, como nos ensinaram Mauss e Durkheim, não é a comparação que permite a generalização mas, ao contrário, é a generalização que torna possível a comparação. Para generalizar é preciso ir além dos conteúdos empíricos apresentados pelos fenômenos estudados, sejam eles simbólicos ou sociais, de forma a encontrar as suas dimensões recorrentes e equivalentes. Os mecanismos simbólicos que incidem sobre os processos de socialização, responsáveis em última instância pela modelagem cultural dos indivíduos, constituem-se como uma das evidências empíricas para o esquadrinhamento dessas dimensões recorrentes, mas não podem ser tomados como o *locus* da explicação. Sem o conceito de estrutura (social, como queriam Durkheim, Mauss e Radcliffe-Brown; ou mais recentemente, simbólica, como querem Lévi-Strauss e Sahlins), a generalização e, portanto a comparação, não pode de fato realizar-se.

Bibliografia

BENEDICT, Ruth

s/d. *Padrões de Cultura*. Lisboa, Ed. Livros do Brasil.

BOAS, Franz

1940 "As limitações do método comparativo em Antropologia"(1896). *Race, Language and Culture*. MacMillan, New York.

Cadernos de Campo, nº 3, 1993.

BOURDIEU, Pierre

1982 *Leçon Inaugurale*. Paris, College de France.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto

1988 “Tempo e Tradição: interpretando a Antropologia”. *Sobre o Pensamento Antropológico*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

DURKHEIM, Émile

1970 “Representações individuais e representações coletivas (1898). *Sociologia e Filosofia*. Rio de Janeiro, Forense, pp. 13-42.

1989 *As Formas Elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália* (1912). São Paulo, Ed. Paulinas.

DURKHEIM & MAUSS

1969 “De quelques formes primitives de classification” (1901). *Journal Sociologique*. Paris, PUF, pp.395-461.

STOCKING, J. R.

1982 “The basic assumptions of boasian anthropology”. *Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883-1911*. Chicago, University of Chicago Press, pp. 1-20.