



PUC RIO

ROBERTO OSWALDO CRUZ

A ANTROPOLOGIA PSICOLÓGICA E O PROBLEMA
DAS RELAÇÕES ENTRE INDIVÍDUO E CULTURA

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO

Rio de Janeiro, GB, fevereiro de 1974.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO

Rua Marquês de São Vicente, 225 - Gávea

CEP 22453-900 Rio de Janeiro RJ Brasil

<http://www.puc-rio.br>

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO

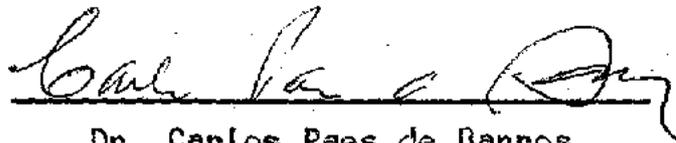
A ANTROPOLOGIA PSICOLÓGICA E O PROBLEMA DAS RELA -
ÇÕES ENTRE INDIVÍDUO E CULTURA

por

Roberto Oswaldo Cruz

Tese submetida como requisito parcial para a obten-
ção do grau de

MESTRE EM
PSICOLOGIA TEÓRICA E EXPERIMENTAL



Dr. Carlos Paes de Barros

Rio de Janeiro, GB, Fevereiro de 1974.



BC

24692

150
C.957a
TESE UC
UC-15046-7

Agradeço a orientação do Dr. Carlos Paes de Barros e a ajuda concedida pela CAPES para a feitura deste trabalho no Dep. de Psicologia da PUC.

I N D I C E

A ANTROPOLOGIA PSICOLÓGICA E OS PROBLEMAS DAS RELAÇÕES ENTRE INDIVÍDUO E CULTURA

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO I - FREUD E O MITO DA ORIGEM	7
CAPÍTULO II - A ETNOPSICOLOGIA	18
<u>PARTE A:</u> MALINOWSKI E O COMPLEXO DE ÉDIPO.....	18
<u>PARTE B:</u> M. MEAD E A SEXUALIDADE PRIMITIVA	28
<u>PARTE C:</u> KARDINER E A CIRCULARIDADE	35
<u>PARTE D:</u> COMENTÁRIO EPISTEMOLÓGICO	47
CAPÍTULO III - LÉVI-STRAUSS E O INCONSCIENTE: O FEITICEIRO E SUA MAGIA	55
CONCLUSÃO:	75
RESUMO:	79

SUMMARY

This thesis tried to demonstrate that, within the limits of the problems that are posed by the relations between the individual and culture, the social sciences necessarily have to work with the concept of unconscious when they intend to improve their theories and epistemological standpoints.

Its three chapters correspond to three levels that were used to develop these ideas:

1 - Freud's Sociology is an extension of his psychodynamics; the Oedipus complex, as an unconscious formation has been transposed to the whole culture.

2 - The Anthropologists of the "Culture and Personality" school have made a synthesis that integrates personality/culture, Sociology/Psychology, thinking within the limits of a functionalist Sociology and adapting Psychoanalysis to the reality of their problems. This transformation of Psychoanalysis turned out to be a reduction of its theoretical richnesses and epistemological specificity: instead of a science of the unconscious, these anthropologists worked out a Psychology of adaptation, almost behavioristic. Malinowsky, M. Mead and A. Kardiner are commented upon critically and a parallel between Psychology and Anthropology is suggested in so far as these two disciplines oscillates between two points: behaviorism and a science of the unconscious. These two poles are shown to coincide with the dichotomy, studied by Bachelard and Althusser, between empirism and rationalism in the realm of Philosophy of Science.

3 - The re-emergence of the unconscious in Anthropology is studied in the work of Levi-Strauss and some characteristics are pointed out to distinguish it from Freud's unconscious: this concept is thought of as being good enough to superate the functionalist and the behaviorist points of view. Ethnographical evidence is presented to support these ideas.

INTRODUÇÃO

Esta tese tem como origem um curso ministrado no Departamento de Psicologia da PUC no ano de 1972, tendo como título *Cultura e Personalidade*. Tratava-se então das relações entre indivíduo e cultura. Não se tomava como problema a vastidão do tema, dado o ensejo de, em um primeiro momento, chamar-se a atenção para a importância de informações de cunho antropológico na formação dos psicólogos. Mostravam-se que a problemática teórica da Antropologia pode iluminar e eventualmente vir a fornecer subsídios importantes para a psicologia, e esclarecer os perigos do etnocentrismo. A retomada deste tema vem de ser esta tese de mestrado, visando intencionalmente preencher as necessidades do magistério, não fôsse o curso que antecede à elaboração do presente trabalho, "de mestrado". A atividade de magistério exige trabalhos sintéticos, visando a formação de maturação (no caso teórica) dos alunos.

É fato notório de que não existe uma psicologia "pura", seu empirismo de base solicita constantemente uma ligação com outras formas do saber. Ora, esta ausência pede, necessariamente, que se pensem e se esclareçam as diversas conexões com as práticas teóricas de outras origens e inversamente. É o que fica mais caracterizado no capítulo II do presente trabalho. O capítulo I fica dedicado a uma rápida exposição e crítica da antropologia psicológica por excelência, a que está presente no *Totem e Tabu* de Freud e que vai parcialmente inspirar a escola chamada de "*Cultura e Personalidade*" toda uma visão da cultura. O capítulo II trata deste movimento. O capítulo III contém uma crítica implícita partindo de Levi-Strauss a esta "escola".

O que subjaz a este esquema é a posição que sustenta a psicanálise só poder servir de autêntico modelo

para as indagações acerca da cultura quando se coloca como ciência do simbólico. A posição levi-straussiana, bem entendido, se situa no mesmo horizonte. Althusser⁽¹⁾ chama metaforicamente a este campo "continente do inconsciente". O que se sustenta é que, todas as "revisões", "retificações", "neo-freudismo", etc, visando tirar a especificidade da psicanálise como ciência do "continente inconsciente", redefinindo-a seja como uma psicologia behaviorista ou fenomenológica, ou mais internamente como psicologia do ego etc, fazem com que o poder explicativo revolucionário da descoberta freudiana se dilua, e que o problema das relações do indivíduo com a cultura se perca no vazio ideológico.

Os argumentos contra tal tipo de trabalho são numerosos e recorrentes: necessidade de especialização, trabalho na prática dos conceitos. Mas em última análise pertencem ao mesmo tipo daquela famosa opinião sempre repetida pelas instituições de psicanálise: só os psicanalistas podem discutir sobre psicanálise. Ora, o que é proposto aqui é um repensar teórico de uma série de impasses da psicologia de nosso tempo, à luz de uma ciência, a antropologia, cujo objeto sempre interessou à psicologia como esta àquela. E, ao que tudo indica, o caminho tomado pela primeira pode fornecer um paradigma a todo o campo das chamadas ciências humanas. É o que mostram os trabalhos de Levi-Strauss.

O campo da etnologia contemporânea é vasto, mas só tematizaremos aqueles cujos fundamentos e bases são de caráter psicologizantes, como os já citados. Cabe então desde já procurar definir em rápidas linhas (2, p. 82), quais são os objetivos e de que perfil é a tipologia teórica da "cultura e personalidade" (o que Freud disse da cultura já sendo bastante conhecido): "a cultura é a sociedade enquanto

encarnada e realizada nas condutas" (2, p. 84). "Um modo fixo de pensamento ou de conduta comum a um grupo de indivíduos que pode ser comunicado, que é comumente aceito, e cuja recusa provoca a perturbação no indivíduo ou no grupo (3, p. 57). E em R. Benedict: "a antropologia cultural é a ciência do costume" (nota 1). Uma outra definição, de R. Duchac: "devemos mesmo dizer que o verdadeiro objeto da antropologia cultural não é nem a cultura como feixe de instituições e costumes, nem a personalidade enquanto produtora de comportamentos, mas a relação que se pode descobrir entre uma e outra, ou como diz Kardiner, as ligações existentes entre a configuração da sociedade e a configuração da personalidade". (4, p. 19)

Ao chegarmos ao capítulo III, veremos que o panorama muda. "A etnologia é antes de tudo uma psicologia", (4 p. 174) nos diz Levi-Strauss. Mas o sentido da palavra "psicologia" ganha uma outra cor. Na verdade, esta exposição encerra uma irrupção e um deslocamento radical dos problemas teóricos do culturismo de base psicológica. A palavra "psicologia" antes remeteria nas primeiras citações a uma psicologia da afetividade ou da emoção. Em Levi-Strauss, se psicologia existe (talvez não fosse melhor falar numa lógica?) esta remete ao capítulo do pensamento e da inteligência. Talvez fosse adequado falar aí de "corte epistemológico" (Bachelard). Lemos em Levi-Strauss: "é bem verdade que uma consequência - por outro lado ainda não claramente enunciada - do estruturalismo moderno deveria consistir em tirar a psicologia associacionista do descrédito em que caiu. O associacionismo teve o grande mérito de desenhar os contornos desta lógica elementar, a qual é como o menor dominador comum de todo pensamento, reconhecendo que se tratava de uma lógica original, expressão direta da estrutura do espírito (e, além do espírito, sem dúvida

do cérebro), e não um produto passivo da ação do meio sobre uma consciência a morta...". Um associacionismo renovado deveria estar fundado em um sistema de operações, o qual deveria ter alguma coisa com a álgebra de Boole". (5, p. 129).

Trata-se deste modo de contrastar uma etnologia que tem por base uma psicologia que converge nas "pulsões" e na "afetividade" com alguns tópicos que a criticam do ponto de vista do intelecto e do simbólico. Nos parece que a intenção básica de Freud está muito mais perto da segunda posição - embora a exêgese do "o que Freud realmente disse" seja um escolasticismo sem maior interesse no mais das vezes - Kardiner, M. Mead e outros fazendo uso de uma ou outra forma de "psicologia do ego". O problema das relações do indivíduo com a cultura sem dúvida receberia um tratamento de outro nível se o estruturalismo psicanalítico moderno vier a se confrontar com o estruturalismo etnológico. Seria uma forma radicalmente nova de encarar a questão, mas requerendo o esclarecimento prévio do significado de "indivíduo". (7, p. 919).

O que está por detrás destas questões é facilmente captável: um empirismo, que se vale da teoria apenas como justificativa (M. Mead) ou como substrato ideológico (Kardiner) frente a um conceitualismo verdadeiramente científico (L. Strauss). Feito isto, talvez fosse fácil ver como o velho problema da anterioridade do psíquico sobre o social, ou vice-versa, não tem fundamento: estas são duas faces de uma mesma estrutura inconsciente. Circularidades como cultura versus indivíduo (presente desde Diderot), sociologia versus psicologia são confrontos que devem ser denunciados, assim como a genética denunciou a falsidade da antinomia organismo versus meio.

Transparece então o conceito cardinal do inconsciente, pedra de toque na resolução de tais antinomias e

fundamento cada vez mais importante na ciência contemporânea. É um continente sim, mas em grande parte inexplorado, porque colonizado.

BIBLIOGRAFIA RELATIVA À INTRODUÇÃO

1. L. Althusser: Freud e Lacan, ed. Portugália, Lisboa, 1968.
2. M. Dufrenne: La Personalidad Basica, ed. Paidós, 1972.
3. A. Kardiner: The Individual and his Society.
4. R. Duchac: Sociologie et Psychologie, ed. P.U.F., Paris, 1963.
5. C. Levi-Strauss: Le Totemisme Aujourd'hui, ed. P.U.F. ; Paris, 1962.
6. C. Levi-Strauss: Antropologia Estrutural, ed. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1970.
7. P. Mercier: Histoire de L'Anthropologie, Ed. PUF, Paris, 1971.
8. C. Levi-Strauss: La Pensée Sauvage, Ed. Plon, Paris, 1972.

CAPÍTULO I

FREUD E O MITO DA ORIGEM

A antropologia psicanalítica e as escolas que sofreram influência mais ou menos direta da obra freudiana tiveram como ponto de partida o "Tótem e Tabu" (1913). Esta é considerada atualmente uma das obras do criador da psicanálise mais passível de críticas severas: o ponto onde a "mitologia" psicanalítica se revelaria mais visível, onde a ciência menos se reconheceria: um mito científico. O próprio Freud não se esquivava quando reconhece o caráter altamente especulativo da construção teórica que explicaria a gênese das estruturas psíquicas responsáveis pela repressão - e por extensão da cultura - a partir da hipótese darwinista da "horda primitiva". Quanto à antropologia contemporânea, existe unanimidade no reconhecer fragilidade do material antropológico-etnográfico empregado por Freud - não poderia ser de outra forma, pois este datava do século XIX, conseqüentemente carregado de todos os preceitos evolucionistas e historicistas da época, os quais marcaram o nascimento daquelas ciências que se convencionou denominar "Humanas".

As fontes se centram principalmente no já citado Darwin, Morgan e Robertson Smith, além de extensas citações de Frazer e de sua obra sobre o totemismo, nas influências de Comte e Spencer. Sobre a natureza e origem do totemismo e da exogamia é consagrado o primeiro capítulo da obra que examinaremos.

O quarto capítulo, "O retorno infantil do totemismo" será enfocado, pois neste se delineia a tese central do livro, a hipótese famosa do parricídio primitivo. O totemismo e a exogamia constituem o material principal sobre

o qual se trama a discussão, mas só tem valor na exposição freudiana porque, conforme o extenso exame que é feito a partir da contribuição de outros autores, tais fenômenos a penas seriam inteligíveis dentro do quadro de repressão que instalaria a proibição mais geral do incesto: tratam-se de sintomas. A psicanálise pretendendo estudar a origem destas configurações, não se contenta com explicações sejam psicológicas, sociológicas ou "nominalistas" (1, p. 478-83), que simplesmente contornariam o problema. Assim, a extensa discussão que Freud empreende no início do quarto capítulo sobre a questão, só ganha compreensão quando entendemos que trata-se de demonstrar a origem mesma dos fenômenos "totemismo", "tabu", "exogamia", "sentimento de culpa" etc.

Ora, o fio condutor que permitirá "projetar alguma luz nestas trevas" (1, p. 488), que caracterizam tais fenômenos é a identificação entre o neurótico e o primitivo. Este é o axioma de base da demonstração. A realidade psíquica do primeiro, puramente interna, subjetiva, seria contraposta uma realidade de fato, real, vivida pelo segundo num tempo "mítico". Existiria então um momento x_1 em que a realidade deixaria de ser vivida sob modalidade "natureza", no qual as descargas psíquicas se liberariam sem entraves, e um momento posterior, no qual estas só poderiam efetuar-se através de compromissos e que seria o característico da cultura. O que torna-se difícil pensar é o fato da psicologia social freudiana reunir num mesmo contexto teórico um acontecimento "catastrófico", descontínuo, e uma proposição evolucionista continuista, a regressão, cuja contrapartida, a progressão, retrairia a história da cultura desde o narcisismo e a onipotência das idéias do primitivo até a plena aceitação do princípio de realidade, por parte daqueles, que na civilização moderna,

são capazes de sublimar as pulsões nas obras científicas ou artísticas.

O acontecimento "catastrófico" é inspirado em Darwin e sua hipótese da "horda primitiva" sobre o estado arcaico da humanidade. "Dos costumes dos macacos superiores, deduziu este autor que o homem também viveu primitivamente em pequenas hordas, dentro das quais ficava impedida a promiscuidade sexual pelo ciúme do macho mais velho e forte" (1, p. 487). Para Darwin, continua Freud, "do que sabemos dos ciúmes de todos os mamíferos, muitos dos quais se mostram armados de órgãos especiais destinados à luta contra seus competidores, podemos concluir, com efeito, que a promiscuidade geral dos sexos em estado de natureza é um fato muito pouco provável"... Mas se voltando atrás suficientemente no tempo julgarmos os costumes sociais humanos conforme a essência do homem atual, a conclusão que se nos aparece como a mais provável é a de que os homens viveram primitivamente em pequenas sociedades tendo cada um só uma mulher, e, se possuía às vezes um alto grau de poder, várias mulheres, as quais defendia contra todos os demais machos... No grupo destes animais se comprova sempre, efetivamente, a presença de um único macho adulto. Quando o gorila jovem chega a um certo estágio de seu crescimento, a luta com os demais pelo domínio absoluto do grupo e depois de matá-los ou expulsá-los se constitui como chefe supremo" (1, p. 487). Seria oportuno desde já, chamar a atenção sobre a impropriedade da palavra ciúme neste texto. Ela revela não de um plano da biologia, mas necessariamente implica em um conceito de cultura. Freud deduz deste estado primitivo que "os irmãos expulsos se reuniram um dia, mataram o pai e devoraram seu cadáver, pondo desta maneira fim à existência da horda paterna. Unidos empreenderam e executaram algo que individualmente lhes seria impossível executar" (1, p. 496).

Seguindo o princípio de Haeckel, autor cuja influência foi grande sobre toda a ciência da época, de que no nível biológico a ontogênese repete a filogênese, o mesmo se daria no campo da história; o psiquismo individual repetiria, porém em um plano puramente simbólico o acontecimento gerador de toda a cultura, cuja realidade no entanto transcenderia o plano deste mesmo psíquico, estruturando u ma das principais formações do inconsciente. Mais adiante examinaremos uma hipótese de um dos discípulos de Freud no sentido de adiantar o caráter igualmente psíquico "irreal", do acontecimento primevo. Mas aquele sempre se ateuve à efetiva concretização da revolta contra o pai e de sua morte como princípio originário da cultura.

Este esquema do mito científico do "Totem e Tabu" ilustra bem as influências que as correntes da época exerceram sobre a teoria: o evolucionismo darwinista, o lamarckismo (este sempre aparecendo como uma exigência por parte dos psicanalistas) que garantia a passagem da experiência traumática através das gerações, e o positivismo: "a fase animística corresponderia ao narcisismo tanto cronologicamente quanto a seu conteúdo; a fase religiosa corresponderia ao estágio da escolha objetal da qual a característica mais marcante é a ligação da criança com seus pais, enquanto a fase científica teria uma exata contrapartida no estágio em que o indivíduo alcançaria a maturidade, renunciando ao princípio do prazer, ajustando-se à realidade e voltando-se para o mundo exterior para buscar o objeto de satisfação de seus desejos" (I, p. 467). A analogia com a lei dos três estados é patente.

Embora a obra esteja longe de dar um tratamento de dutivo à hipótese de base, podemos enunciar os corolários que decorrem da idéia central. O primeiro seria uma explicação psicanalítica do totemismo: "se o animal totêmico é o

pai, resultava que os dois mandamentos capitais do totemismo, isto é, as prescrições tabu que constituem seu nóculo, ou seja, a proibição de cometer ou realizar o coito com uma mulher pertencente ao mesmo totem, coincidirá em conteúdo com os dois crimes de Édipo, que matou a seu pai e casou com sua mãe, e com os desejos primitivos de criança cujo renascimento e insuficiente repressão formam talvez o cerne de todas as neuroses" (1, p. 491). O complexo edipiano é a mediação que reenvia ao acontecimento originário e nadamais seria que a sua introjeção com o conseqüente índice de "não real", como já dissemos.

Esta introjeção está apoiada por um outro dado antropológico retirado da obra de Robertson Smith: o repasto totêmico. Seguindo a mesma linha de raciocínio, Freud dá como acontecimento real a ingestão do pai primordial - aquilo que no futuro será vivido psiquicamente. O repasto totêmico, tal como descreve R. Smith nada mais seria, seguindo as linhas da explicação psicanalítica, do que se constituirá como um retôrno do reprimido, o ato substitutivo de algo que se deu sob a modalidade de fato. "A psicanálise nos revelou que o animal totêmico na realidade é uma substituição do pai, fato no qual se harmoniza a contradição de que, estando proibida a sua morte em época normal, se celebra com uma festa seu sacrifício e que depois de matá-lo se lamenta e se chore a sua morte. A atitude ambivalente, que ainda hoje caracteriza o complexo paterno em nossas crianças e muitas vezes perdura na vida adulta, também se estenderia ao animal totêmico considerado como substituto do pai" (1, p. 496).

O sentimento de culpa, oriundo do ato assassino de gênese também seria a própria marca da civilização, o que caracterizaria a cultura em seu modo mais marcante: "A sociedade repousa então sobre a responsabilidade comum do cri

me coletivo, a religião sobre a consciência da culpabilidade e o remorso e a moral sobre as necessidades da nossa sociedade sobre a expiação exigida pela consciência da culpabilidade" (1, p. 499). O totemismo seria então apenas uma forma não desenvolvida da religião. Tanto um quanto outro seriam como o sêlo que marcaria o "contrato social" dos irmãos após o parricídio. Em seus estágios mais avançados a religião retomaria a imagem fantasmática do pai primitivo assassinado em sua forma mais purificada: o monoteísmo (2, p. 239).

A explicação freudiana do fato religioso é psicológica, o inverso teórico da explicação durkheimiana, sociológica. Para este último autor o fenômeno religioso é expressivo da coesão social e apenas disso. Mas o que ressalta de forma mais evidente de exame mesmo rápido da teoria cultural de Freud em seus múltiplos aspectos - religioso, moral, estético etc. - é de que existe uma constelação que é a inteligência teórica de todos eles: o complexo edipiano. A tentativa de Freud, cioso de procurar as origens, é estabelecer um "fiat" que pense o complexo como ordem estrutural capaz de dar inteligibilidade não só aos fenômenos psicológicos, individuais, como também os fenômenos de massa, coletivos. Em termos da linguística moderna, a sincronia para Freud só poderia ser entendida em função da diacronia.

A etnologia psicanalítica é uma espécie de psicologia social, no sentido de que os fenômenos sociais só podem ser explicados por configurações que, em última análise, são estudados no inconsciente individual e nas relações que este mantém com o grupo mais imediato (na nossa sociedade a família). Entretanto, quando fala em "grupo", Freud sente necessidade de adotar uma hipótese do tipo "alma coletiva" : "Não poderia ficar oculto a ninguém que postulamos a existência de uma alma coletiva na qual se desenvolvem os mes -

mos processos que têm sede na alma individual" (1, p. 505). Este seria então o grande mérito e a grande dificuldade da antropologia psicanalítica futura, em suas formas mais consequentes. Grande mérito porque na explicação dos "fenômenos sociais totais" (M. Mauss) tem-se que levar em conta a dinâmica psíquica, individual; grande dificuldade porque o espectro do reducionismo ronda toda tentativa em pauta e conduz à facilidade psicologista de reduzir o coletivo ao individual, excluindo-se o conceito de inconsciente.

Freud a evitou, em parte, pois o mito científico da horda, é de início, "social"; o complexo edípiano é uma constelação microsociaL. Citaríamos Marcuse (3, p. 17): "Contrariamente aos revisionistas, penso que a teoria freudiana é, em seu próprio cerne, "sociológica", e que não existe nenhuma necessidade nem nova orientação cultural ou sociológica para pôr em relevo este cerne. O "biologismo" freudiano é, em profundidade, uma teoria social que constantemente foi tornada insípida pelas escolas neo-freudianas."

Mas ele não conseguiu evitar a crítica que surgiu quase espontaneamente, de que o "contrato social" instituído pelos parricidas dependia, por sua vez, de uma cultura que o constituísse: um círculo vicioso que reenviaria a explicação da origem da cultura ao infinito (Malinowski). Esta não deixaria, deste modo, de ser epifenomênica, como bem sublinha P. Rieff: "A análise freudiana permite uma avaliação arbitrária dos textos sociais nos quais operam os processos psicológicos. Os acontecimentos podem ser classificados em dois estratos: atrás da variedade ostensiva dos atos sociais (o conteúdo manifesto) subjazem os variados motivos psicológicos latentes mais profundos. O que é definitivo para o público e o social é o privado e o patológico. Todas as teorias socio-psicológicas são dependentes de uma tal tradução do público no privado. Hegel adiantou uma relação

exatamente oposta entre o psicólogo latente e o histórico ma
nifesto" (4, p. 212). Ora, uma antropologia que pense a pro
posição de Mauss tem que superar tais antinomias.

Uma outra dificuldade surge, pois quando adianta
que nos poucos anos da infância "temos que atravessar a i-
mensa distância evolutiva que vem desde a idade da pedra
até a participação na moderna civilização" (5, p. 501) logo
se levanta a pergunta sobre a infância nas sociedades primi
tivas as quais estariam ainda "fixadas" na aurora da humani
dade. O que seria esta "infância da infância", e como pode-
ria ser pensada? A dificuldade é evidente e nos lembra pro-
posição teórica semelhante de um psicólogo contemporâneo,
Piaget, quando constroi uma teoria em que o desenvolvimento
emocional vem desde a "autonomia" até a "heteronomia." Esta
"heteronomia" é mais ou menos identificada com o adulto
europeu, mas pode-se pensar algo semelhante em relação às
tribos ditas "primitivas"? E o desenvolvimento da criança
nestas sociedades seria o equivalente da nossa? Apesar do
próprio Levi-Bruhl ter negado seus princípios teóricos (6,
p. 114-16), a psicologia contemporânea ainda não esqueceu de
todo os mitos do século XIX.

Todos estes tropeços teóricos parecem condenar a
antropologia psicanalítica ao "museu de horrores" de que fa
la Bachelard. Mas tal não acontece: o inconsciente freudian-
no, conceito central da psicanálise fez com que os etnólo-
gos desviassem a atenção de uma observação descritiva, "ma-
nifesta" ou "imediata", e procurassem entender as manifesta
ções fenomênicas das culturas observadas segundo um enfoque
teórico em profundidade. Mais do que qualquer outro sistema
a psicanálise mostrou que não existe uma observação ingê-
nua; esta pressupõe sempre um olhar crítico, já armado de
esquemas de observação. Um exemplo, a ser estudado mais a-
baixo neste trabalho, é o de Malinowski, que embora avêss

em parte às teorias freudianas, vai às ilhas Tobriand procurar testar a universalidade da formação edipiana nos nativos.

A antropologia é hoje a dinâmica da busca de uma teoria geral da cultura e da sociedade, e a psicanálise para isto muito contribuiu, ainda que não se possa dizer que como escola tenha preponderância neste intuito. Quando estudarmos mais adiante a crítica de Levi-Strauss veremos que o conceito central de sua elaboração teórica é o inconsciente, muito embora este de caráter formal, não possa se equivaler ao homônimo freudiano. No entanto permanece a idéia de que por detrás dos fenômenos manifestos tenha-se que procurar uma "forma" latente (7, cap.6). Da mesma forma que neste último autor, inconsciente é o campo por excelência do estudo dos fenômenos simbólicos (8). Como estes são, conforme Mauss o demonstrou, o característico dos fenômenos sociais, nada mais lícito do que se esperar da doutrina freudiana o elo entre o ser simbólico individual e o social.

A crise geral que afetou o desenvolvimento da psicanálise, também marcou a antropologia psicanalítica. Depois de Freud o único teórico que desenvolveu contribuições originais a partir das premissas freudianas foi Geza Roheim principalmente com sua "teoria ontogenética da cultura" (9). Esta tese, que de início logo descartou inúmeras dificuldades levantadas pelo "Totem Tabu" não confere caráter real, objetivo ao parricídio. Desde os hipotéticos primórdios da humanidade, o complexo edipiano seria uma configuração psíquica. De imediato afasta-se uma perspectiva filogenético-evolucionista como é a da obra fundadora que analisamos. Trata-se então de estudar a interação do indivíduo com a cultura, tomando primeiro uma perspectiva ontogenética, com o pano de fundo da constatação por parte da biologia de sua "infância prolongada". Estuda-se de como as diversas vivên-

cias, sejam orais, anais, fállicas etc. interferem com a realidade social. A preocupação com o originário fica afetada: "A concepção ontogenética da cultura se distingue da interpretação filogenética proposta por Freud no Totem e Tabu, no sentido de que ela visa uma finalidade menos ambiciosa. Penso que devemos ser capazes de compreender a cultura em primeiro lugar na psicologia de seus atuais participantes, como neurose coletiva do grupo antes de poder ligá-lo ao processo de transformação psíquica que teve lugar na aurora da humanidade... A explicação de uma cultura como a de uma neurose, deve ser procurada em primeiro lugar em suas raízes ontogenéticas, antes de se invocar as sombras da filogênese." (10 p. 165).

Contrariamente ao culturalismo, conforme veremos, onde a psicanálise passa a se confundir com a psicologia do Ego, a antropologia psicanalítica de Roheim se mantém fiel ao conceito de inconsciente da psicanálise inicial.

BIBLIOGRAFIA DO CAPÍTULO I

- 1 - S. Freud: *Tótem y Tabu*. Obras completas, vol. II, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1948.
- 2 - P. Ricoeur: *De L'Interpretation. Essai sur Freud*. Ed. du Seuil, Paris, 1965.
- 3 - H. Marcuse: *Eros et Civilisation*. Ed. du Minuit, Paris, 1963.
- 4 - P. Rieff: *Freud: The Mind of the Moralist*. Ed. Methuen, Londres, 1960.
- 5 - S. Freud: *Moises y los Monoteísmo*. Obras Completas, vol. III, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1948.
- 6 - P. Marcier: *Histoire de L'anthropologie*. P.U.F., 1971.
- 7 - C. Levi-Strauss: *Tristes Tropiques*. Ed. Plon, Paris, 1955.
- 8 - C. Levi-Strauss: *Introdução a obra de M. Mauss in: Estruturalismo, Antologia de Textos Teóricos, organizada por E. Prado Coelho, Ed. Portugalia, Portugal.*
- 9 - G. Roheim: *Origine et Fonction de la Culture*. Ed. Gallimard, Paris, 1972.
- 10 - R. Dadoun: *G. Roheim*. Ed. Payot, Paris, 1972.

CAPÍTULO II

A ETNOPSICOLOGIA

A - MALINOWSKY E O COMPLEXO DE ÉDIPO

O objetivo deste capítulo é o seguinte: caracterizar o que é "cultura e personalidade" e ilustrar seus trabalhos com alguns exemplos mais famosos.

O primeiro passo é o mais difícil. Dentro do que comumente se chama culturalismo, definir os contornos da "cultura e personalidade" é tarefa que demanda uma certa dose de arbitrário: - o termo "escola" parece abusivo. Podemos dizer que ela fica na esteira deixada por Malinowski e seu funcionalismo. Contrariamente ao que ficou exposto no capítulo I, aqui não é a cultura uma função da libido e suas vicissitudes; estas sim seriam determinadas pela cultura. Este parece ser uma primeira abordagem, o traço mais marcante da "cultura e personalidade": um sociologismo. Consoante R. Benedict, seria errôneo explicar a cultura de uma sociedade pelos pretensos traços característicos da raça e dos indivíduos que a formam. Mas seria um outro erro que quer explicar uma cultura por tal ou qual instituição tirada do contexto e considerada como primordial. Deve-se, e é esta a tese principal do livro *Patterns of Culture* (1), levar em conta os elementos em função de um conjunto ou totalidade (pattern). É uma tese gestaltista. O que importa é a configuração cultural de uma sociedade. A civilização fornece os materiais brutos com os quais trabalham o indivíduo. Mas por outro lado, as configurações que enformam os indivíduos fazem destes, seguindo uma certa tipologia, agentes constituídos daquelas. É o que o livro descreve como alternância entre culturas dionisíacas e culturas apolíneas,

inspirando-se em Nietzsche.

Os trabalhos de R. Benedict talvez não se situem no centro do espírito do movimento em questão, porque falta a eles atenção, diríamos obsessiva, com a psicanálise, característica de um autor como Kardiner. (2). Existe uma preocupação psicológica a qual faz a autora trabalhar algo que poderíamos chamar "personologismo coletivo" e que lembra as numerosas tipologias encontradas nas teorias da personalidade e seus essencialismos. "Assim como uma psicologia da personalidade, se esta quer cumprir sua tarefa até ao final, se esforça em captar além de toda tipologia o que tem de singular e característico a pessoa, este a priori que dá a cada um de suas ações e a cada uma de suas obras um aspecto particular, a sócio-psicologia de Ruth Benedict busca chegar ao que bem pode chamar-se o a priori existencial da cultura" (3, p. 88).

Esta preocupação com a psicanálise está presente em Malinowski, não somente em função da influência recebida de Freud, a qual será depois renegada, mas também que vai inspirar uma de suas pesquisas etnográficas mais discutidas: a existência ou inexistência do complexo de Édipo. Com a obra de Linton e Kardiner é que a escola ganha seus contornos mais nítidos, onde a psicanálise passa a ter um status central, onde a teoria ganha peso.

Como atribuição positiva, a "cultura e personalidade" teve mérito, através da psicanálise, de chamar atenção sobre a importância da infância no estudo dos povos ditos primitivos. Excetuando Kardiner nela não se encontra um "sistema" no sentido estrito. "Utiliza-se mais a psicanálise para enriquecer a antropologia do que se tenta construir uma nova psicanálise e uma nova antropologia para reconciliá-las, combinando-se por outro lado mais ou menos

fundamentalmente uma e outra" (4, p.149).

De um ponto de vista do reducionismo, a tarefa é colocar o estudo sobre a égide da sociologia, e a psicanálise terá que se adaptar ao preço de distorção teóricas graves a este projeto. Este problema não existia no freudismo do Totem e Tabu, porque a cultura então nada mais era do que uma extensão e um conjunto dos mecanismos libidinais face ao princípio da realidade. Ora, no caso dos autores em discussão, o princípio da realidade perde seus contornos porque declara-se que existem diversos. Seriam relativos a cada cultura, o que significa que o conceito em pauta deixa de ser um reverso do princípio de prazer e seja mais ou menos subrepticamente substituído por algo que opera num outro nível, independente. Haveria, um princípio da realidade para os bororos e outro para os brasileiros. O que é procurado seria uma solução que conservasse o conceito exportando-o para o sociológico, dentro do qual fosse operacionalizável. Acontece que este procedimento faz com que surjam distorções de toda ordem, um empirismo eclético, uma complementariedade enganosa.*

A mais frequente é tomar o dado fenomenologicamente, e esquecer-se do nível latente, inconsciente. É esta a crítica (5) que comumente se faz a Malinowski e seu livro *La Sexualité et sa Repression dans les Sociétés Primitives*. Nesta obra Malinowski pretende explicitamente definir sua posição em relação à psicanálise e principalmente ao Totem e Tabu, seguindo a proposta de Seligman, seu mestre, através de trabalhos de campo realizados entre os Trobriand da Melanésia.

Malinowski possui, bem entendido, uma teoria própria acerca dos fenômenos que observará entre estes "primitivos". Ela está consubstanciada em seu livro mais tardio

"Uma Teoria Científica da Cultura" (7) - ele a chama de funcionalismo. Não há necessidade de se deter com mais vagar na teoria malinowskiana, pois é comumente aceito que se por um lado o autor em questão é considerado um etnógrafo de gênio, responsável em grandes linhas pela fixação da prática etnográfica, por outro existe quase unanimidade em considerá-lo um teórico de baixo nível, a não ser quando combate o evolucionismo e o historicismo, seus antecessores.

O conceito mais geral do funcionalismo é de base pragmátista (W. James) e recorre para sua explicação última das conduta humanas de argumentos de que crenças e representações em última instância visam a satisfazer as necessidades biológicas do homem. É um reducionismo explícito. "Ao mesmo tempo, não há atividade humana, planejada em conjunto ou individual, que possamos considerar como puramente fisiológica, ou seja "natural" ou não disciplinada. Mesmo atividades como respirar, o trabalho das secreções internas, a digestão e a circulação, acontecem dentro do ambiente artificial de condições culturalmente determinadas. Os processos fisiológicos dentro do corpo humano são afetados pela circulação, pela rotina e pela gradação dos processos nutritivos, pelas condições de segurança ou perigo, de satisfação ou ansiedade, de medo ou esperança. Por sua vez, processos tais como respiração, excreção, digestão, e as glândulas de secreção interna, afetam a cultura mais ou menos diretamente, e dão surgimento a sistemas culturais referentes à alma humana, à feitiçaria ou a sistemas metafísicos. Há uma constante interação entre o organismo e o meio secundário em que ele existe, ou seja, a cultura. Em suma, os seres humanos vivem por normas, costumes, tradições e regras, que são o resultado de uma interação entre processos orgânicos e manipulação e recomposição de seu ambiente pelo homem." (7, pg. 71). A obra de Levi Strauss

é uma denúncia de tal universalidade das funções.

Do lado deste funcionalismo, sabemos que Malinowski leu Freud, mas rejeitou suas idéias, embora tenha mantido sempre uma certa relação equívoca com o movimento psicanalítico. A pesquisa em torno do complexo de Édipo vem disto. Assim é que para ele, as relações pais-filhos repousam essencialmente sobre a afetividade e a emotividade. Em linhas gerais, dirá que a psicanálise é condenável em virtude de um antropocentrismo inerente ao problema edipiano, o que esperou comprovar com a pesquisa etnográfica. Sua obra mostra uma preocupação que será aquela dominante na escola "cultura e personalidade": as ligações da cultura com o indivíduo, sociologia com psicologia, de que a psicologia do primitivo só poderá ser compreendido através de um método psicanalítico algo modificado. "Minha convicção quanto à fertilidade da psicanálise é devida ao fato de que os psicanalistas estão empenhados em procurar impulsos orgânicos como determinantes da cultura" (7, pp. 31).

Mas se o nível teórico, como pode se observar pelos exemplos acima citados, é fraco, (logo adiante da última citação, Malinowski elogia o behaviorismo como outra teoria que completaria a etnologia, num ecletismo inconsequente), a pesquisa etnográfica, o estilo literário (The Argonaut of the Western Pacific) são o forte do etnólogo em questão. É o que pode ser comprovado por uma análise do livro já citado, La Sexualité et sa Répression dans les Sociétés Primitives. Nesta obra Malinowski procura responder ao seguinte problema: "as paixões, os conflitos e as relações que se manifestam no seio da família seriam como a constituição desta, ou são invariáveis para toda a humanidade? Se o fossem, o que por outro lado é incontestável, o complexo nuclear, o complexo familiar não pode ser o mesmo em todas as raças e em todos os povos que compõem a humanidade; ela deve variar com a constituição da família. Tem -

bem a principal tarefa que se apresenta consiste em se estudar os limites desta variação, a fechar este limite numa fórmula apropriada, e passar em revista os principais tipos de constituição familiar e extrair a soma do complexo nuclear que corresponde a cada um desses tipos" (6, pg.16) . A primeira parte do livro (6, pg.13-75) constitui uma tentativa de, a partir dos fatos observados diretamente entre os primitivos, discutir as relações de dependência entre o complexo nuclear e a constituição da família, seja de direito paterno ou de direito materno.

Para se estudar então a influência da constituição familiar sobre o complexo em dada sociedade, o autor recorre ao método comparativo; coloca lado a lado duas culturas diferentes, a de regime patrilinear, que é a nossa, como as sociedades civilizadas modernas, e a de regime matrilinear situada nas ilhas Tobriand do nordeste da Nova Guiné. No regime matrilinear a mãe é o centro de tudo, o ponto de partida da constituição familiar, e tanto a sucessão como a herança se transmitem em linha materna. A criança de ambos os sexos pertence à família, ao clã e à comunidade da mãe. O menino herda a dignidade e a posição social de seu tio, irmão de sua mãe, e as crianças de ambos os sexos recebem como herança não os bens pertencentes a seu pai, mas os de seu tio pelo lado materno.

Todos os habitantes desta ilha contratam casamento depois de um período de jogos sexuais na infância, seguidos de uma grande liberdade na adolescência. Havendo um vínculo mais permanente entre os amantes, estes se instalam numa casa de celibatários, com mais dois ou três casais nas mesmas condições, e partilham do sexo. O casamento é monogâmico com exceção dos chefes, sendo considerado uma ligação permanente, bem como a posse sexual exclusiva e levando uma existência comum. Quanto à figura do pai, os indígenas desconhecem a paternidade fisiológica. "... Segundo

as idéias indígenas, que ignoram a paternidade fisiológica, o pai é completamente estranho ao nascimento das crianças. Estas seriam introduzidas nos flancos da mãe sob forma de espírito muito tênues, geralmente por intermédio do espírito de um parente materno já falecido". (6).

Toda espécie de autoridade sobre a criança é exercida pelo tio, o qual também é responsável pelo aprendizado. É ele quem sustenta a irmã e todos os componentes da casa. Apesar disto mora afastado, respeita o severo tabú da tribo que proíbe toda relação amigável entre irmãos. A irmã reconhece a autoridade do irmão, com exceção da escolha de seu parceiro, que é feita através de seu pai. O tipo de casamento é patrilocal, a mulher indo morar com a família do marido ou simplesmente com o marido. Muitas vezes a mulher não é da localidade daquele, o filho sendo considerado como estrangeiro no local.

Pela descrição dada por Malinowski, a diferença entre os dois tipos de sociedade está na autoridade legada pelo pai. Ele chama a atenção também que mesmo na nossa sociedade é claro que o filho de ricos burgueses vive uma estrutura familiar inteiramente diferente daquela vivida pelo proletário. A partir daquilo que foi feito pela psicanálise em relação às crianças de nossa sociedade, as características do desenvolvimento das crianças de Tobriand podem ser descritas nos seguintes termos:

Primeiro período: a criança depende do tio materno, bem como sua mãe, para sua segurança, subsistência e todos os cuidados. Compreende a fase do nascimento até o desmame. Nos povos "primitivos" corresponde ao tempo que vai até o segundo ou terceiro ano de vida, geralmente.

Segundo Período: corresponde à fase de independência da criança para se locomover, falar e brincar, mas não independência total. Este período dura de três a quatro anos,

findando pois quando a criança ter cerca de seis anos.

Terceiro Período: iniciação de direitos e deveres que a vida em comunidade impõe. Vai até à puberdade.

Quarto Período: adolescência: Da puberdade fisiológica até a plena maturidade social. Em certas comunidades "primitivas" este período corresponde aos principais ritos de iniciação e é no decurso dele que os indivíduos começam a cumprir com suas obrigações impostas pelas leis sociais. Existe homologia entre as comunidades ditas "primitivas" e aquelas civilizadas quando se dá aí a completa emancipação, a realização de um casamento e a fundação de uma nova família. Sublinha-se as diferenças, mas o desenvolvimento psico-sexual é descrito em termos de costumes e instituições. Seria o mesmo que retrair os períodos de escolaridade na nossa sociedade e não o desenvolvimento propriamente dito.

Esta parte inicial do livro contém outras observações interessantes, porém o que mais importa e que é capital para o julgamento que Malinowski dá acerca do "universalismo" do complexo edipiano é o papel da paternidade. Resalta uma nítida diferença entre a paternidade nas sociedades matrilineares e a paternidade nas sociedades do nosso tipo. Na sociedade matrilinear existe relação mais íntima entre o filho e pai pois entre eles o relacionamento é puramente social, o socius lhes impondo laços baseados na afetividade. O pai dispensa toda a atenção ao filho, sendo uma espécie de ama seca conscienciosa, enquanto que na sociedade patrilinear ele tem uma função menos representativa pois é muito mais solicitado e diversificado. Onde a diversidade das estruturas edipianas, diversidade esta que em primeira instância vem do papel do tio.

Ora, por correta que seja esta observação, o partidário da psicanálise dirá que Malinowski se atem ao nível manifesto, não ao nível latente. É claro que se se pro

põe a investigar um conceito psicanalítico, este só tem sentido dentro do contexto teórico que o produziu, o que não acontece aqui. Repete-se então um certo erro, corrente na psicologia experimental, que consiste em verificar conceitos freudianos retirando-se de seu contexto, como se constituíssem um em si. A falta transparece de forma mais sensível quando, na segunda parte do livro, o autor discute os sonhos dos nativos (6, pg. 83 e seguintes).

A conclusão tirada é a seguinte: o complexo nuclear é relativo modificando-se com a estrutura da cultura. O principal objeto formador do superego não é o pai biológico mas o tio materno, dada a sua posição em face a vivência da criança. De imediato, a relatividade do complexo nuclear é ocasião para Malinowski propor toda uma nova psicanálise, "culturalista". Esta psicanálise "retificada" é que orientará todas as pesquisas da "cultura e personalidade". É verdade que a crítica por ele endereçada às explicações originárias do complexo em Totem e Tabu é irretorquível: Malinowski objeta que a revolta contra o pai e o acesso dos filhos a suas esposas pressupõe o estado de cultura que justamente estes atos seriam responsáveis pela instauração. Freud, como já vimos no capítulo anterior peca pela circularidade.

Acerca desta conclusão é necessário citar observações de Roger Bastide (4, pg. 103): "a afirmação de Malinowski, da relatividade dos complexos nucleares, é o ponto de partida de uma nova psicanálise, não freudiana, mas culturalista, é sedutora para a antropologia; nos pareceu durante muito tempo correta, no entanto só valeria para uma psicanálise "genética", ao invés de uma psicanálise "estrutural", ou que fizesse do complexo de Édipo um conjunto de atitudes, não uma organização do inconsciente e de seus fantasmas" (4, pg. 103). E mais adiante uma outra observação que para os horizontes deste trabalho vem como afirmação capi-

tal: "se a crítica de Malinowski não aparece mais, depois das pesquisas mais recentes efetuadas nas sociedades do tipo matrilinear, tão decisiva como ela poderia aparecer a uma primeira abordagem, de qualquer maneira fica alguma coisa. Nos parece que ela contribuiu para a passagem de uma psicanálise, ousado dizer "substancialista", que dá lugar principalmente aos "personagens", a uma psicanálise estruturalista, que privilegia as "relações". O erro de Malinowski seria o de se ater aos personagens, o pai, o tio, a mãe, a irmã, quando o que importa são os verbos que estruturam as relações: "esposar", "matar" - e também, em segundo lugar, o espaço ou o campo, assim como o itinerário temporal, nos quais se movem os personagens quaisquer que sejam. Para retomar as expressões que Lacan ou Laplanche e Pontalis usam, o complexo de Édipo é antes de tudo a instância do interdito que barra o acesso à satisfação natural e liga inseparavelmente o desejo e a lei. Pode existir então civilizações onde o papel do pai não tem nenhuma função repressiva - mas o que existe sempre é a estrutura singular: a criança o objeto do desejo + representante da lei" (4, pg. 104-5) (Nota 1).

Transparece assim a natureza da posição crítica acima esboçada: uma crítica externa onde se rejeita uma explicação filogenética que está na raiz do modelo original edípico freudiano em proveito de uma explicação ontogenética e culturalista, mas de um tipo diferente da proposta por G. Róheim. Em Malinowski como em Kardiner e em M. Mead funda-se uma instância "superior" a qual complementar e fundamentará o nível psíquico, de tal forma que haja um encaixe dos moldes desejados. Os fenômenos humanos são aqui vistos à maneira "behaviorista" (ou seja em termos de costumes e instituições), o campo do inconsciente é relegado ou afastado: um psicologismo. "Malinowski prossegue afirmando que a etnologia ou a antropologia deve estudar o eu

mais secreto. Infelizmente, estas últimas palavras não anunciam nunca uma "psicologia da suspeita" (P. Ricoeur), um caminho dirigido às profundidades do psiquismo como se poderia crer, mas uma fenomenologia do sentimento e do instinto que se revelará pouco fecunda e mesmo contribuirá, nos escritos teóricos ulteriores, a cair numa cegueira dogmática, que para alguns é a marca distintiva do nosso autor" (5, pg. 71). Evitamos citar aqui C. Levi-Strauss, pois a antropologia estrutural é uma crítica em ato de todo o funcionalismo (8).

O culturalismo psicanalítico passa pelos mesmos problemas. Eric Fromm, K. Horney, enfim o neo-freudismo expulsam o inconsciente da psicanálise. O que resta é uma ideologia boa para consultores sentimentais.

B - M. MEAD E A SEXUALIDADE PRIMITIVA

Em que M. Mead se assemelha com os autores acima estudados? O culturalismo é um primeiro traço de aproximação quando a confrontamos com R. Benedict. Esta como já vimos, tem uma "teoria" acerca da tipologia da sociedade, a qual seria explicada configuracionalmente. M. Mead vai prestar atenção às diferenças, de uma maneira mais fina que sua inspiradora, pois deixa de se interessar pela classificação enquanto operação, para tentar fundar uma diferenciação e uma comparação capaz de servirem de meio de extração de uma verdade etnológica. Por que a descrição - de estilo agradável e sugestivo, traço comum nas duas autoras - é um fim em si, a etnografia aqui tende a coincidir com a etnologia; o que faz de suas obras exemplares de empirismo antropológico. Este empirismo não é assumido quando é enfocada um determinado aspecto da cultura; existe toda uma visão não explicitada que comanda a sua constituição.

Assim é que não se discute, por exemplo em "Sexo

e Temperamento em Três Sociedades Primitivas" que examinaremos aqui, que tipo de enfoque comanda o estudo daquêles pontos nos quais uma indagação psicológica é mais premente, como no trato da infância, um dos tipos que mais desperta o interesse da autora. O estilo então é marcado pela psicanálise. Mas uma psicanálise "funcionalista": o culturalismo precisa de um encaixe para que o problema cultura - indivíduo seja pensado, e este é monotonamente igual em todos os autores da "cultura e personalidade", se caracterizando por uma psicanálise "modificada", de fundo condutista.

Se em Malinowski o centro da indagação se situava no indivíduo, porque nele se descobria a sede das necessidades biológicas, a etnologia americana sempre esteve muito presa no social para que pudesse aceitar tal ponto de vista. Uma pretensa maior riqueza de uma psicanálise que acumulasse do ponto de vista do indivíduo uma psicologia das necessidades, e do ponto de vista do social um pragmatismo das condutas, servirá de traço de união eclético e sem contornos definidos de que se utiliza a antropologia psicologizante para efetuar seu trabalho. Para isto muito concorreu o caráter um tanto "bárbaro", barroco e imperialista do Totem e Tabu. Por outro lado, para estas autoras, a cultura entendida fora da origem dos atos que a constitui não teria sentido. Em Kardiner estas exigências vão se precisar com mais nitidez.

O tema principal do Sexo e Temperamento em Três Sociedades Primitivas é o da influência da cultura nos papéis e atitudes do sexo. Na introdução, M. Mead diz que esta é a sua obra menos compreendida. A alegação é de que parte desta incompreensão deve-se ao problema central do livro, o qual versa não sobre a diferença absoluta entre os sexos, mas sobre a variável cultural do problema. No final do livro se define seus contornos quando é estabelecida a compa

ração entre as três culturas objetos de estudo: "nem as Arapesh nem os Mundugumer tiram proveito do contraste entre os sexos; o ideal Arapesh é o homem dócil e suscetível, casado com uma mulher dócil e suscetível; o ideal Mundugumer é um homem violento e agressivo, casado com uma mulher violenta e agressiva. Nos Tchambuli deparamos com uma verdadeira inversão das atitudes sexuais de nossa própria cultura, sendo a mulher o parceiro dirigente, dominador e impessoal e o homem a pessoa menos respeitável e emocionalmente dependente.

Estas três situações sugerem portanto uma conclusão muito definida. Se aquelas atitudes temperamentais que tradicionalmente reputamos femininas, tais como passividade, suscetibilidade e disposição de acalentar crianças podem tão facilmente ser erigidas como padrão masculino numa tribo e na outra ser proscrito para a maioria das mulheres, não nos resta mais a menor base para considerar tais comportamentos como ligados ao sexo. Esta conclusão torna-se ainda mais forte quando observamos a verdadeira inversão entre os Tchambuli da posição de dominância dos dois sexos, a despeito da existência das instituições patrilineares formais" (1, p. 268).

Esta citação dá o tom do livro. Nota-se que este comparativismo remete de uma forma ou de outra à cultura de origem da autora. Trata-se de, a partir da contribuição etnológica, procurar compreender a crise sexual da juventude americana, e o acento é dado aos papéis e atitudes ligados ao sexo. Donde um certo etnocentrismo. A sociedade americana posterior irá efetuar uma crítica no concreto sobre estas dificuldades subvertendo as relações sexuais. O que se pode logo de imediato verificar é que o comportamento sexual é vista sociologicamente, baixo conceitos como papel e atitude - as fantasias e vivências relacionadas com o desejo, tema especificamente psicanalítico, não são aborda

dos. De qualquer maneira, o sexo é visto à maneira behavio
rista, condutista, (muitas passagens do livro mostram is -
to). Porque tal como em Malinowski, até mesmo os sonhos
são vistos apenas como condutas explícitas, o manifesto é
que é a diretriz das provas. Então, para M. Mead - mas isto
também pode ser estendido a autores de parentesco intelectual próximo - : "... a causa das neuroses não advem de que
a sexualidade seja reprimida, mas ela tem sua fonte na si-
tuaçãõ social, na oposiçãõ e contradiçãõ sociolõgica de um
grupo, de linhagem preliminar e onde por conseguinte o ho-
mem deveria ter autoridade e onde o paideuma exige do ma-
cho justamente uma atitude contrária, de passividade em re-
laçãõ à mulher. As doenças mentais seriam então consequên-
cia do choque entre duas pulsões sociais antagônicas, e
não do choque do sexual contra a censura social", diz R.
Bastide a respeito da autora (2, p. 178).

A hipótese acima seria aceitável se não houvesse
também uma preocupação psicanalítica que atravessa a obra,
costurando a ligação entre o temperamento e a cultura. Lo-
go é fácil detetar a incongruência da explicação pela cau-
sabilidade social e a determinada pela causalidade pulsio -
nal: todo o trecho em que se descreve a magia entre os Ara-
pesh está dominada pela equação fezes=hostilidade=agressão.
De um modo geral, existe acepção comum na psicanálise, de
que a ausência de traumas na fase oral, o bom aleitamento,
é responsável por uma visão do mundo risonha e isenta de
angústias, características dos Arapesh. Estes veem "toda a
vida como uma aventura no desenvolvimento das coisas" e
que "o desenvolvimento de todo homem e mulher é observar as
regras, de maneira que, as crianças e os alimentos de que
dependem as crianças, cresçam. Os homens se dedicam a esta
aventura protetora tão completamente quanto as mulheres.
Pode-se dizer que o papel dos homens como o das mulheres é
maternal". As categorias freudianas são colocadas paralela

mente aos conceitos sociológicos ou descritivos.

Seria impossível resumir as ricas descrições do livro. Vamos marcar algumas partes relativas aos Arapesh. "A guerra é praticamente desconhecida, o sentimento Arapesh a respeito de um assassino e a de um homem que mata numa batalha não são essencialmente diferentes. Não existe o culto da valentia militar. Os dotes "femininos" são livremente desenvolvidos no homem. No que concerne as crianças o aleitamento é prolongado e muito liberal. Os cargos que envolvem autoridade e mando são mal vistos, e é somente como inevitáveis que são assumidos". Dentro da terminologia freudiana, um paraíso oral. Mas este rousseunismo deixa o leitor um tanto cético: "é evidente que Mead tem um conceito ideal e platônico da cultura, tal como esta deveria ser. Embora alguns membros da sociedade evidentemente não compreendam sua cultura consequentemente confundindo as coisas, M. Mead pode descobrir sua forma verdadeira através das deformações da vida real. Este platonismo é paradoxal numa etnógrafa que possui uma vista tão aguçada para as realidades imediatas." (3, p. 119). Este platonismo, como homogeneização remete a um etnocentrismo, que se define exatamente por não ver as diferenças.

Se a primeira parte do livro mostra uma cultura oral, a segunda tematizará uma cultura anal estabelecendo um contraste violento. Os Mundugumor são guerreiros, suas atividades se centram principalmente no preparo e aperfeiçoamento das virtudes militares. A hostilidade é o traço sempre presente em todas as atividades deste povo: "o menino Mundugumor nasce num mundo hostil, num mundo onde a maioria dos membros de seu próprio sexo serão seus inimigos, onde seus melhores instrumentos para o êxito devem ser sua capacidade para a violência, para ver e vingar insultos, para julgar muito ligeiramente sua própria segurança e ainda mais ligeiramente a vida dos outros. Desde o nascimento

o cenário está pronto para suscitar-lhe este tipo de comportamento. Quando a mulher Mundugumor conta a seu esposo que está grávida, ele não fica satisfeito. Isto o converte num homem marcado" (I, p.189).

Se a pedagogia Arapesh é literária, o trato dispensado às crianças de uma tribo Mundugumor é bastante cruel, se levarmos em conta nossos padrões: "as mulheres Mundugumor aleitam suas crianças em pé, segurando-as com uma das mãos em posição que força o braço da mãe e prende o braço da criança. Nada há dum prazer sensual e divertido que sente a mãe Arapesh ao alimentar o filho. Tampouco tem a criança permissão de prolongar sua comida por qualquer carinho brincalhão em seu próprio corpo ou no da mãe. É firmemente mantido o desempenho da tarefa principal de absorver alimento bastante para que cesse de chorar e consinta ser recolocada na cesta (esta é um trançado muito apertado e grosseiro, que as mulheres levam na testa). No momento em que param de mamar nem que seja por um instante, são devolvidas às suas prisões. Por isso as crianças formam uma bem definida e propositada atitude de luta, segurando firmemente no bico do seio e sugando o leite tão rápida e vigorosamente quanto seja possível." (I, p.189).

Aqui transparece mais uma vez nitidamente a visão freudiana da importância dos primeiros anos na formação da personalidade.

O principal valor deste trabalho advem da crítica exercida sobre a crença "cientificidade" de que o somático tem papel de fundamental ou mesmo única importância. A obra mostra que a conduta naturalmente "masculina" nadamais é que uma projeção na natureza de certos comportamentos codificados e fixados para o macho na nossa cultura. Mostra que o início da puberdade é regulado por um relógio cultural, não coincidindo com o "normal" do polo etnocêntrico.

Evidentemente que estes dados fisiológicos nunca são infinitamente plásticos, mas dado o preconceito cartesiano, radicalmente dualista, estas observações atuam saudavelmente no sentido de modificar uma visão mecanicista do corpo humano. O sexual não é apenas o fisiológico; a sexualidade é um problema cultural ou etnológico, ou melhor: é o conjunto destes aspectos como síntese produtiva, síntese esta que pode variar infinitamente.

Ora, isto leva implicitamente em seu seio uma crítica à psicanálise clássica, quando esta congela os dois sexos dentro de quadros dos mais rígidos. Para Freud, a libido é essencialmente masculina o problema maior sendo a castração na mulher: "com a desapareição do medo à castração se desvanece o motivo principal que havia impulsionado a criança a superar o complexo edipiano. A menina permanece nele indefinidamente e somente mais tarde e incompletamente o supera. Nestas circunstâncias, a formação do superego tem que forçosamente se desviar; não pode alcançar a robustez e a independência que lhe confere seu valor cultural. Os feministas nos ouvem em desaprovação quando lhes mostramos as resultantes deste fator para o caráter feminino médio" (4, p.248). E mais adiante: "experimentamos a impressão de que o libido foi objeto de maior coerção quando aparece posta a serviço da função feminina, e também de que neste caso - falando teleologicamente-a natureza leva menos cuidadosamente em conta suas exigências do que no caso da masculinidade" (4, p.849). Freud acaba por concluir fundando biologicamente a sexualidade: a agressão é virtude masculina. Mais uma vez o absolutismo cultural do criador da psicanálise esbarra com o relativismo mostrado pela etnografia. Surge então a idéia de tratar a própria psicanálise etnograficamente, criticando seu miolo teórico através de uma análise institucional. Não seria então o caso de se ver aí uma possibilidade toda nova de focar a teo-

ria psicanalítica? (5)

Este duplo relativismo é que nos leva a examinar o conceito do inconsciente como ponto fundamental da articulação entre o psíquico e o social. Sem ele as sínteses ecléticas do culturalismo não passam de tentativas ideológicas.

Em outro ponto a crítica culturalista do Sexo e Temperamento é um possível apoio para pensar a idéia do "instinto de morte". É sabido que este é uma introdução tardia na teoria, apontando-se como motivações para a reformulação do corpo teórico: a compulsão de repetição em certas neuroses traumáticas, a impossibilidade de explicar e sustentar certas interpretações e até mesmo a ocorrência da guerra de 1914. Também seria um tipo de crítica externa. Um tipo de crítica interna epistemologicamente centrada seria, por exemplo, aquela armada através dos esquemas energeticista que fundamentam a teoria das pulsões (6).

Com a análise desta obra fica ilustrada uma importaante etapa do pensamento antropológico americano. Seu corpo, embora teoricamente dê lugar a reparos quando epistemologicamente enfocado, apresenta-se como leitura rica e uma verdadeira introdução de nível elementar aos trabalhos etno-psicológicos.

C - KARDINER E A CIRCULARIDADE

"Podemos tentar resolver o dilema teórico da sociologia freudiana da seguinte maneira: demarcar nitidamente o sociológico do filogenético" (1, p.407) - a programática de Kardiner está toda ela resumida nesta citação, e se confunde com as intenções dos autores que estudamos até esta altura. Em que sentido seria este apenas

uma repetição da temática já exposta? Num mesmo horizonte de indagação articula-se uma construção teórica mais cerrada e estruturada: Kardiner é propriamente um teórico. Psicanalista, não irá ao terreno, procura dar uma interpretação dos traços descritos por Linton através de sua vivência etnográfica entre os Marquesanos, Tanaias, Alorenses e outros povos "primitivos". E o que marcará esta intenção arquitetônica não será apenas um sociologismo ou um psicologismo pura e simples, mas a colocação de um conceito - a personalidade de base - que pretende superar as parcialidades reducionistas. "No fundo, o que Kardiner nos convida a usar é, aplicado a este problema, esta dialética do singular e do universal que tanta significação tem na obra de Hegel" (2, p.174). Vemos então nascer uma tentativa que pretende cortar o nó, dentro da inspiração culturalista americana, do problema das relações entre a cultura e a personalidade, e de como este conceito, de personalidade de base, é expressivo de uma totalidade, no sentido hegeliano: sugere uma parcialidade mas reenvia a uma totalização. Assim, o relativo teoreticismo de Kardiner é incomparavelmente mais rico e sofisticado do que os autores anteriores, porém seu discurso será enunciado nos limites de um mesmo terreno.

A personalidade básica ocupará então um lugar intermédio da individualidade e do conjunto social. Não se confunde com o caráter individual, mas será a chave que promoverá a inteligibilidade deste. Funcionará com abstração, obtida através dos conceitos psicanalíticos, quando aplicado ontogeneticamente a uma leitura da vida social de uma população. Dadas as premissas - de correlação entre o individual e o coletivo - fica evidente que a personalidade de base será também fruto de investigações de particularidades particulares. Onde o uso que é feito de técnicas psicológicas como o teste de Rorschach e o TAT quando se

trata de fixar o conceito em questão. Quando se trabalhar o assunto de uma dada cultura, por exemplo estendendo-o aos mitos, como região particular, uso será feito da personalidade de base já elaborada. Fica patente então que ela é construída indutivamente, empiricamente, através do acúmulo das observações realizadas, balizadas pelo freudismo. O conceito explicativo é fruto de uma gênese empírica.

Como podemos especificar e tentar definir a estrutura da personalidade de base? "O conceito de estrutura básica da personalidade não é limitado nem exato, meramente indica que, dentre certos parâmetros prescritos pelas instituições o indivíduo é obrigado a reagir de uma maneira ou de outra, e o resultante sob forma de caráter individual é sempre referido ao solo institucional que é o polo estruturante de várias individualidades" (1, p. 412). A perfeita compreensão desta primeira definição implica numa discussão prévia acerca das instituições tais como são consideradas por Kardiner. Ele as dividirá entre instituições primárias e instituições secundárias. Novamente, não sendo a personalidade de base um puro conceito abstrato, como é obtido indutivamente, faz sempre referência a certas configurações concretas. Assim pode designar um certo desenho que se traduz como estilo de vida, uma certa agressividade ou passividade dos membros da cultura, sua desconfiança etc.; enfim, para o autor a noção de instituição é entendida como conjunto de comportamentos.

A intenção é semelhante à de Sartre na *Critique de la Raison Dialectique* (3): Refazer através da personalidade de base as mediações que vão do indivíduo até a cultura e vice-versa, considerando a personalidade de base como um método, "um meio de pensar a cultura e de pensá-la como um todo" (2, p. 115), isto é, delinear os traços que fazem com que todos os comanches sejam comanches, todos os franceses franceses etc. De fato a definição só pode ser compreendida

à luz da conceituação de instituição. As instituições primárias são aquelas que tangem ao aspecto da cultura que planteiam problemas de adaptação fundamental e que são inevitáveis, as secundárias sendo aquelas que expressam a reação do indivíduo sobre as instituições primárias. A circularidade entre instituições é que possibilita a emergência da personalidade de base, a qual como já vimos é expressiva desta totalidade: o indivíduo é atuante e atuado, agente e agenciado, formador e formado pela cultura. Não existe descontinuidade entre os dois polos considerados: a psicologia pode estudar a cultura, a sociologia cultural pode balizar o indivíduo, a personalidade de base é secundária em relação às instituições primárias e primária em relação às secundárias.

Disposta esta relação entre instituições, definida a personalidade de base, marcada a intenção integrativa da psicologia e da sociologia, como a psicanálise de Kardiner atuará nesta rede? Pode-se dizer, de início, que tal disposição conceitual é estranha à doutrina freudiana. A citação que inaugura este capítulo se dá explicitamente como marca da tentativa de introduzir uma clivagem no "monismo" pulsional do freudismo tal como ele se apresenta no Totem e Tabu. Nesta obra este "monismo" se defronta com um segundo princípio - o da realidade - inicialmente extra-psíquico. Kardiner vai se valer do argumento de que este "monismo" evolucionista jamais permitirá pensar a real diversidade das sociedades, pois a constelação edípica apareceria para Freud como a mesma em todas as partes em função da ilusão provocada por este mesmo monismo. Vimos anteriormente que o complexo edípico visto como estrutura poderia responder a esta objeção: a forma permanece a mesma, e esta seria o elemento importante; apenas os "verbos" seriam versões particulares.

Mas se é certo que o estudo de Kardiner é de teor francamente psicanalítico, com ele irá acontecer o mesmo já visto nos autores anteriores: a psicanálise aparecerá numa nova versão, revisada para as necessidades em questão. Não se trata de avançar um argumento mascarado em favor de "denúncia" de uma suposta heresia feita em relação à doutrina original. O clamar contra a revisão da letra do freudismo evidentemente nada tem de científico. Seria dogmatismo de seita combater toda e qualquer modificação das idéias originais da psicanálise sob pretexto que o texto original contém os conceitos em estado de "pureza", imaculados. As tentativas de "releitura" a nosso ver, entretêm esta ilusão - a ciência não progride retroativamente e seriam tão absurdas "voltas" a Newton na Física ou a Mendel na Biologia. O que se critica é que os autores integrantes desta linha viram a psicanálise de uma forma a desconhecer e rejeitar tudo que ela tem de original e de diferente: no caso de Kardiner a libido e o inconsciente. Joga-se fora a criança com a água do banho. Uma "revisão" pode ser proveitosa, e ser corretamente denominada de progresso se este fosse o caso. Não se trata disto aqui.

No autor do *Indivíduo e sua Sociedade* aparece um efeito de ilusão frequentemente denunciado em teorizações afins, aqui funcionando do seguinte modo: só podemos ter acesso ao real, só os termos da realidade são objeto verdadeiro da ciência. A decorrência deste pressuposto ideológico é de que construtos tais como "libido" devem ser expulsos do campo científico, pois seriam não observáveis característicos da metafísica. Somente o comportamento enquanto tal seria operacionalizável. A sexualidade é observável, não a libido, as condutas que envolvem autoridade também o são, não o que veio a se denominar superego - tais são afirmações que Kardiner volta a repetir em numerosas passagens. O biologismo e o pragmatismo da adaptação e da inte-

gração reinam em todo o livro. "Jamais vem ao espírito de Kardiner que seus "constructs" possam velar a experiência ao invés de eliminá-la, que ao invés de se engendrar na observação eles sustentem uma teoria que em princípio barra a vista de outra coisa além daquilo que funciona no registro da adaptação e da integração" (4, p.22). Esta confusão entre o plano teórico e o empírico pode ser vista através da seguinte citação: "poderia parecer de nossa própria exposição que a maior ênfase recai na influência das instituições sobre as crianças, então as disciplinas básicas são cruciais na formação da estrutura da personalidade básica. Esta ênfase é mais aparente do que real. Se o caráter da mente humana é integrativo segue-se que as constelações mais precoces são básicas, e se provarem eficientes formarão o solo de todas as subsequentes integrações, porque formarão parte da apreensão que o indivíduo faz da realidade" (1, p. 407). Diga-se de passagem que entre a infância e a vida adulta não existe uma continuidade desta ordem. Freud, quando estuda a sexualidade infantil, mostrou que esta tem características diversas do adulto; as passagens das diferentes fases podendo ser consideradas como descontinuidade, especialmente o período edipiano.

Ora, Kardiner só pode pensar segundo a fórmula: pul são + sistema de ação, mas este último elemento é que contém critérios observáveis. "As constelações particulares causadas pela necessidade do indivíduo de se adaptar a estas instituições tornam-se parte de suas técnicas de adaptação efetivas e eventualmente parte de seu sentido de realidade" (1, p.249). O que significa que é efetivamente este "sentido de realidade" que comanda a investigação, ele que fornece o material básico. A "realidade" é a ciência.

Este empirismo vai se mostrar em todos os campos. Assim a sexualidade infantil em um tipo de investigação tal

como a proposta é necessariamente esquecida. A sexualidade infantil só pode ser trabalhada dentro de um contexto específico, de onde emergiu, talvez nunca transponível fora do campo onde fora elaborada. "A psicanálise de Kardiner revela um esforço para corrigir a psicologia da profundidade no sentido de uma psicologia da conduta, definindo esta pela relação com o mundo exterior, e portanto pelo que é observável de fora, sem renegar no entanto a idéia de um dinamismo e de uma dialética do sujeito total" (2, p.122). Como é possível pensar a sexualidade infantil partindo dessas premissas? Entre o sugar o dedo e as fantasias canibalísticas a diferença é grande. O que se sustenta enfim é que existe uma incompatibilidade entre uma abordagem objetivista e um modo de ver a realidade rico de construtos teóricos inobserváveis que é o da psicanálise.

Quais são as consequências desta tomada de posição? Inicialmente o ego é redefinido como elemento mais importante do psiquismo, pois o acento é deslocado do inconsciente para a praxis, e a personalidade de base só pode ser pensada neste contexto. Segundo, e o que é ainda mais visível, a teoria das pulsões torna-se uma excrecência. M. Dufrenne mostra como o autor do *Psychological Frontiers of Society* parte do estudo das neuroses de guerra, os quais reenviariam a um contexto "objetivo". Seria um estudo que transcenderia os limites epistemológicos que se traça aqui indicar o porque de toda a psicanálise americana orientar-se neste vetor. Só uma sociologia e uma análise institucional estaria apta para isto.

Antes de retomarmos o fio teórico veremos como estas proposições atuam em estado prático, a partir de um resumo de parte do livro *The Individual and His Society* consagrada aos Marquesanos, feito com o auxílio do livro de Dufrenne sobre personalidade básica.

Esta cultura se caracteriza imediatamente porque as disciplinas impostas às crianças não tem nenhuma severidade: não existe sistema punitivo e as disciplinas sexuais são inexistentes. Tal é o dado primário. A mãe se preocupa muito pouco com a criança, cuja guarda confia frequentemente aos mais velhos não alimentando-a ao seio de tal forma que recorre mais espontaneamente ao pai do que à mãe. Mas se por parte desta existe indiferença, por parte do pai existe indulgência. Sua autoridade não se faz sentir nunca; o regime familiar é tal que a imagem do pai resulta de certo modo confusa; a escassez de mulheres, com efeito, provocou a poliandria. Embora o fato da paternidade não constituir um mistério, como indicam as técnicas anti-concepcionais, embora as mulheres conheçam sempre o pai da criança, a paternidade tem pouca importância, como o provam as facilidades para a adoção. Na realidade a criança cresce no meio de vários pais, nenhum dos quais reivindica prerrogativas, nem exerce uma autoridade severa: não existe "inflação anormal da imagem parental". Daí certas características da personalidade básica: a criança pode desenvolver-se sem que pesem sobre ela demasiadas restrições, não deve contar muito com os poderes do adulto, mas tampouco se sente demasiado dependente dele; seu sistema de segurança (técnicas de luta contra a ansiedade na terminologia de Kardiner) está fundado sobre a sua própria eficiência. Tudo isto dá lugar à notável precocidade que tanto assombrou Linton. A precocidade sexual não seria senão um aspecto entre muitos outros. Disto também derivam certas facetas dos sistemas e das práticas do sagrado: um universo sem rigor nem fervor, "uma certa facilidade nas relações com a divindade", não se fala de obediência ou de mortificações para comprazer os deuses: se não dão o que se pede é porque são ineficazes e a solução consiste em dirigir-se a outros. Talvez nos perguntemos como subsiste

a necessidade de deuses se a criança aprende precocemente a liberdade e a confiança em si mesmo. Em primeiro lugar a liberdade, que na criança se funda sobre o exercício de seus próprios recursos não é sempre suficiente; às vezes se sente mais segura obtendo a proteção parental ao preço de uma estrita obediência. As representações religiosas não são portanto inúteis para completar sistemas de segurança do indivíduo contando apenas com os seus recursos.

Existe, na personalidade de base das ilhas Marquesas uma ansiedade latente ainda inexplicada. Manifesta-se aos olhos do psicólogo mediante certos sentimentos como o de ser comido pelas *vehini-hai* (ogressas sedutoras, medo que por sua vez cede lugar ao canibalismo), em função da crença nos *fanaua* (espíritos dos homens mortos que se transformam em protetores das mulheres), e em função da crença em certas lendas. Acêrca deste ponto será necessário remontar das instituições que expressam a ansiedade às instituições que constituem sua fonte (de tal modo que o estudo vá do primário ao secundário e inversamente). Como? Se as instituições religiosas manifestam uma forma particular de ansiedade na qual se mistura concomitantemente representações orais e a imagem da mulher, podemos deduzir que os motivos de ansiedade estão ligados por um lado ao alimento e por outro à mãe. A característica mais notável do território é uma ameaça de seca e fome alternada com períodos de abundância. Por outro lado, leve-se em conta o fato excepcional de que as mulheres sejam menos numerosas do que os homens na proporção de 1 a 2. A análise poderia também ter tomado estes fatos como ponto de partida. Na realidade Kardiner assim o fez antes de mudar de direção, ou seja, descrever como característica cultural própria dos Marquesanos a ausência quase total para nós bastante surpreendente, de disciplinas básicas. É aqui onde se articula a diferença entre instituições primárias e secundárias. (ver quadro anexo). A ameaça de penúria

e as precauções que suscitam bastam para justificar a ansiedade alimentar como um tipo de ansiedade irreduzível aos caracteres do instinto sexual e em particular ao complexo de castração. Nota-se, por outro lado, que se trata menos da fome do que do medo de ter fome: a necessidade não cria por si mesmo instituições e carece de sentido. É necessário que repercuta na personalidade básica. Esta ansiedade, de certa forma anormal, aqui toma formas singulares por causa da atenção que se presta aos alimentos, a sensibilidade ao perigo da fome contrastando com a euforia da saciedade. O medo de não comer e o medo de ser comido vão par a par: a fome ataca ao eu e o ameaça com um processo de desintegração. Contra o que se recorre usando-se dois remédios: por uma parte o embalsamento e por outra o canibalismo. Esta última instituição é uma réplica ao medo de ser comido, formado por sua vez pelo medo de não comer ou da angústia de ser frustrado. Mas esta inversão não se compreende senão recorrendo à experiência infantil, na qual o comer é um ato de amor: engulo você porque quero você.

Tudo isto indica a importância na personalidade básica marquesana daquilo que Kardiner chama "um tipo de pensamento fundado baixo o domínio oral", o qual podemos opor o pensamento fundado baixo o domínio manual, o qual prevalece no pensamento técnico e científico; este tipo se elabora durante o período da infância em que a boca é o principal instrumento de adaptação e ganha importância quando existe uma ansiedade alimentar, portanto quando as formas de pensamento inspiradas por esta ansiedade são propostas para reagir a outras situações.

Segundo - mas também existem nas marquesas formas de pensamento governadas por esquemas sexuais (e também científicos). A outra fonte de ansiedade fundamental reside na escassez das mulheres. A mãe alimenta pouco a crian-

ça: o significado materno do sexo é sacrificado em proveito de seu significado sexual, o qual é sentido muito fortemente; os cuidados indispensáveis que dedica à criança são apressados e sem ternura e a ausência de disciplina se deve antes de tudo ao *laissez faire*. Inclusive se o eu goza em certo sentido esta situação, o desejo natural de proteção fica frustrado: uma surda hostilidade se desperta contra a mãe a qual não inspira confiança (em vez de ir contra o pai, detentor da autoridade como em nossa civilização), e a gentileza dos pais não pode compensar esta deficiência pois parece que existe algo na necessidade de proteção que somente pode ser satisfeito pela mãe. Tampouco o adulto pode confiar na mulher pois esta se encontra "numa situação que permite tyrannizar os homens", é ela quem escolhe e provoca os homens, quem a iniciativa na atividade sexual e quem leva o coito a saciar a sua própria sensualidade sem levar em conta o companheiro, como se o homem fosse devorado pela mulher que se alimenta de seu pênis o que faz as lendas dizerem que o homem não pode desarmar a ogresa senão mediante o orgasmo. Vemos aqui o vínculo da frustração sexual ao mesmo tempo que o da ansiedade alimentar com o canibalismo. Mas convém também notar, e Kardiner insiste aí para sublinhar a pluralidade das culturas, que esta frustração não conduz, como em nossa sociedade, à neurose ou impotência.

O esquema anexo retirado do livro de M. Dufrenne ajuda a situar os diversos traços entre as instituições primárias e secundárias e a estrutura da personalidade básica. A perfeita compreensão deste exige uma leitura mais minuciosa do ensaio sobre os marquesanos.

Uma rápida leitura do texto nos força a voltar quase de imediato à clássica crítica endereçada a Malinowski: por que em outras culturas a fome (fato biológico) assume significado cultural tão diverso? Explicar o casamento pelo

sexo é tão pouco compreensível quanto a explicação do canibalismo por necessidades biológicas; por outro lado Kardiner parece estar concordando com a afirmação de que biológico e social ocupam dois níveis diferentes (5, p. 38), conclusão que esbarra contra a lógica da afirmação precedente, que correlaciona fome e canibalismo. De qualquer maneira soa estranho de como a ansiedade sobre a alimentação, e a origem geográfica e biológica pode ser simplesmente um dado institucional primário, quando para a psicanálise os conflitos orais se instalam na primeira infância em função apenas de um jogo pulsional e da relação com a mãe.

Sartre (3, p. 53) aponta as ambiguidades que encerra a posição do Individual and his Society, censurando a terminologia freudiana quando posta em contraste com a real riqueza das relações estabelecidas, nas análises fundadas no aspecto social representado pela ausência de mulheres: "o casamento é uma forma de prestação total. A mulher não é somente uma companheira de leito, é uma trabalhadora, uma força produtiva" (3, p. 54) diz Sartre citando Levi-Strauss.

Se as críticas geralmente endereçadas a Kardiner consistem em mostrar a dificuldade e/ou possibilidade de se determinar precisamente o que é instituição primária, o que é instituição secundária, a intenção totalizadora presente no autor acima citado mostra um ponto ainda mais importante: "as teorias de Kardiner são contestáveis, algumas de suas pesquisas tem um interesse incontestável, particularmente a feita nas ilhas Marquesas. Ela significa que a sociologia, em seu estudo sobre grupos definidos fornece, contra seu empirismo de base, conhecimentos suscetíveis de desenvolver o método dialético obrigando-o a levar a totalização até a integração dos fatos estudados" (3, p. 53). "Mas se podemos determinar as instituições primárias e seguir o movimento através do qual o indivíduo se faz ultrapassando-os, que ne-

cessidade temos de colocar no nosso caminho esta noção? A personalidade de base oscila entre a universalidade abstrata a posteriori e a substância concreta como totalidade feita" (3, p. 53). Desta maneira, para Sartre, a personalidade de base é algo de inútil, uma falsa mediação que evita a verdadeira problema, o qual a Critique de la Raison Dialectique expõe como só sendo possível de ser resolvido disseolvendo-o no grande rio da história.

D - COMENTÁRIO EPISTEMOLÓGICO

Acabado o exame deste ramo da antropologia que o presente trabalho visa a criticar, o final deste segundo capítulo pretende esclarecer uma vez mais, sob outro ângulo e de um ponto de vista epistemológico o significado real do que foi exposto em termos de teoria da ciência.

Assim é que o exame deste ramo da antropologia que percorreu-se mostra uma constante tentativa de tomar a psicanálise "condutivisticamente", ou seja, fazer com que os princípios fundamentais da psicanálise sejam concentrados, não mais como de origem no aparelho psíquico, mas como comportamentos observados na cultura.

Ora, dentro da perspectiva que pensa a psicanálise como ciência do inconsciente, e esta seria seu objeto próprio - as tentativas de remodelação quase sempre constituiriam um retrocesso teórico. No campo pensado por esta perspectiva, o inconsciente cria um recorte menor dentro de um recorte mais vasto - o histórico, do qual a etnologia seria um ramo. Um problema complementar seria indicar as áreas de vizinhança e de delimitação dos dois "países", para citar novamente a metáfora de Althusser.

A queda teórica seria explicável, em um nível mais

raso, como uma tentativa de se utilizar uma psicologia mais "abrangente", sem levar em conta as exigências próprias de uma teoria bem construída. Daí um funcionalismo empirista que se vale daquela apenas como cobertor da investigação etnográfica, acoplado com a já citada psicologia, pois é princípio de estudo da "cultura e personalidade" o levar-se como indispensável a psicologia como capítulo integrante da antropologia.

A complementariedade suposta entre a necessidade de se "completar" a etnologia (e por extensão a sociologia) com psicologia, ou inversamente: agregar maior riqueza a psicanálise ao introduzir de fora o culturalismo (E. Fromm, K. Horney etc.), vira um pseudo problema quando se encaram os níveis de investigações como chaves de resolução. As questões teriam lugar em um estudo sobre a cultura (Levi - Strauss: O feiticeiro e sua magia, a Eficácia simbólica); a cultura teria seu lugar sem que fosse necessário reduzi-la a um mecanismo pulsional psíquico.

A interrelação poderia ser melhor vista quando ultrapassamos a visão da questão psicologia/sociologia como redução e/ou expressão.

Para Althusser (1,2), o esquema extremamente geral da prática teórica de uma ciência pode ser ilustrado da seguinte forma:

- Generalidade 1: matéria-prima teórica.
- Generalidade 2: instrumentos de produção teórica
- Generalidade 3: produto teórico.

"Esta primeira generalidade (G1) constitui a matéria-prima que a prática teórica da ciência transformará em "conceitos" específicos, o que quer dizer, em outra generalidade: (G3) "concreta", que constitui um conhecimento... "

"Agora, bem na dialética da prática a generalidade abstrata

do começo (G1), quer dizer a generalidade trabalhada, não é a mesma que a generalidade que trabalha (G2) e, como maior razão, que a generalidade específica (G3) produto deste trabalho: um conhecimento (o concreto teórico)"(2,p.159)

O que se enfatiza é a descontinuidade radical da prática intra e extra científica. Reenviamos então a Bachelard e ao conceito de "corte (e ruptura) epistemológico". O que se afirma é que a ciência não trabalha nunca sobre um já dado, um empírico puro do tipo "sense data" dos positivistas lógicos da fase inicial (4,p.45), mas sim sobre uma generalidade já estruturada que constitui a matéria prima teórica. Inútil acrescentar que este geral pode ter a forma de "fatto" a física galilaica se apoia em conceitos já existentes; a crítica e a elaboração teórica dos conceitos ideológicos é que fundam, descortinam o novo horizonte teórico. Dentro do esquema proposto, a produção científica consiste em passar de G1 para G3. A generalidade de segunda ordem é o terreno onde se assenta a "teoria" da ciência do momento histórico considerado, e no qual instalar-se-á a problemática sob forma de "obstáculos", impossibilidade de pensar novos fenômenos, dificuldades encontradas pela ciência ao afirmar seu objeto etc... O que leva a podermos deslocar a ordem das generalidades e colocar G3 como G1 de uma nova problemática.

Pensamos considerar G1 a "cultura e personalidade"; suas reduções: psicologismo, culturalismo, e o expressionismo de Kardiner; os instrumentos teóricos que se concretizam no modelo linguístico; G3 alguns aspectos da Antropologia estrutural que tematizam problemas vizinhos à Psicologia, particularmente o chamanismo.

Sabemos bem as críticas endereçadas à rigidez deste esquematismo. O "fosso" entre G1 (ideologia) e G3 (ciência) não é tão profundo a ponto de podermos relegar os

os trabalhos da "cultura e personalidade" ao "museu de horrores" (Bachelard) da ciência. Mas se tivermos em conta a intenção arquitetônica, a recorrência bachelardiana, o esquema serve para as finalidades em questão.

A armadura assim estabelecida permite um enfoque esclarecedor sobre o problema da causalidade nas ciências humanas. Citaremos novamente L. Althusser: "Muito esquematicamente, pode-se dizer que a filosofia clássica (o Teórico existente) dispunha fundamentalmente de dois sistemas de conceitos para pensar a eficácia. O sistema mecanicista de origem cartesiana, que reduzia a causalidade a uma eficácia transitiva e analítica: esta só podia convir, ao preço de extraordinárias distorções (como podemos ver na "psicologia" ou na "biologia" de Descartes) para pensar a eficácia de um todo sobre seus elementos. No entanto, dispunha-se de um segundo sistema, concebido precisamente para levar em conta a eficácia de um todo sobre seus elementos: o conceito leibnitziano de expressão. Este modelo é o que domina todo o pensamento de Hegel. Mas ele supõe em seu princípio, que o todo do qual se trata, seja redutível ao princípio único de interioridade, ou seja: a uma essência interior, dos quais os elementos não são mais do que formas de expressões fenomenais, o princípio interno da essência estando presente em cada ponto da totalidade, de tal modo que, a cada instante, se pode escrever a equação imediatamente adequada: tal elemento (econômico, político, jurídico, literário, religioso etc., em Hegel) - essência interior de todo. Encontramos então um modelo permitindo pensar a eficácia do todo sobre cada um de seus elementos, mas esta categoria essência interior, fenômeno interior, para ser agora e sempre aplicável a cada um dos fenômenos interessando à totalidade em questão, supunha uma certa natureza do todo, precisamente esta natureza de um todo "espiritual", onde cada elemento é expressivo da totalidade in-

teira, como "pars totalis". Em outros termos, tinha-se com Leibnitz e Hegel uma categoria de eficácia do todo sobre seus elementos ou suas partes, mas com a condição absoluta que aquele não fosse uma estrutura" (1, p.62).

Quando Althusser fala em "eficácia transitiva" pensamos poder ilustrá-la tanto pelo modelo "psicologizante" (Freud) quanto o proposto, em linhas gerais, pelos estudos de M. Mead os quais dão mais peso ao "social", e que consistiriam, desta forma, em seu inverso especular. A "essência interior do "todo" seria exemplificada pelo conceito de "personalidade de base" de A. Kardiner, "expressivo da totalidade inteira como pars totalis".

Quanto à causalidade estrutural, esta se coloca em um outro plano discursivo; e já nem mesmo poderemos falar em "causalidade" no sentido clássico: "A análise estrutural engendra um novo espírito metódico: uma revolução profunda sobre a questão do sentido. Contrastando com a relação unívoca dos simbolizantes e dos simbolizados (conteúdo de sentido com conteúdo de sentido) das análises românticas, a análise estruturalista substitui a pluralidade das relações da estrutura (pura, formal, vazia de sentido) a seus modelos, dos quais cada um é pleno de um sentido singular e diferente. Donde uma nova força classificatória e tipológica. Ao invés de engendrar famílias agrupadas em torno de um arquétipo através de semelhanças de sentidos, engendra-se famílias de modelos com conteúdo significativo distinto que tem em comum um analogon estrutural de forma; e este último é o invariante operacional que os organiza, abstração feita de todo conteúdo. De forma que, uma vez isolada a estrutura como tal (elementos e relações abstratas), é possível reencontrar-se todos os modelos imagináveis que ela engendra. Em outros termos: é possível construir um existente cultural preenchendo de sentido uma forma. O sentido não é mais aquilo que já está dado e do qual

deve-se compreender a obscura linguagem; é, contrariamente, aquilo que emprestamos à estrutura para constituir um modelo".

NOTAS

Nota I - Reina confusão sobre a exata denotação dos termos "antropologia cultural" e "antropologia social", etnologia etc., os quais foram fixados de acordo com as escolas e tradições características de cada grande centro cultural. De modo que parece ser melhor reservar o vocábulo "etnologia" para um emprego mais especializado, referindo-se então a um aspecto ou a um desenvolvimento específico da antropologia. "O conceito de cultura, antes mesmo de ser objeto de um exame minucioso e de esforços de definição sistemática, é logo posto em relevo pelos antropólogos..." "O termo de "antropologia cultural" será naturalmente usado no momento onde se desenha no estudo do homem uma especialização de tarefas, ligadas ao progresso e à elaboração de técnicas especializadas de pesquisa..." "Existe no entanto mais do que uma banal diferença de uso e de tradição, mais do que uma diferença de acento" (7, pg.5). Adiantamos que a escola dita de "cultura e personalidade" está de imediato mais ligada à antropologia cultural que à antropologia social. Esta última se preocupa menos ou nunca com os aspectos propriamente psicológicos em seu objeto de estudo.

BIBLIOGRAFIA RELATIVA AO CAPÍTULO IIPARTE A -

- 1 - R. Benedict: Echantillons de Civilizations, ed. NRF Gallimard, collection Les Essais, Paris.
- 2 - A. Kardiner: The Individual and His Society.
- 3 - M. Dufrenne: La Personalidad Básica., ed. Paidós, Buenos Aires, 1972.
- 4 - R. Bastide: Sociologie et Psychanalyse, ed. P.U.F., Paris, 1972.
- 5 - M. Panoff: B. Malinowski, ed. Payot, Paris, 1972.
- 6 - B. Malinowski: La Sexualité et sa Répression dans les Sociétés Primitives, ed. Payot, Paris, 1967.
- 7 - B. Malinowski: Uma Teoria Científica da Cultura, ed. Zahar Rio de Janeiro, 1962.
- 8 - C. Levi-Strauss: Antropologia Estrutural, ed. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1970.

PARTE B -

- 1 - M. Mead: Sexo e Temperamento em Tres Sociedades Primitivas, ed. Perspectiva, São Paulo, 1969.
- 2 - R. Bastide: Sociologie et Psychanalyse, P.U.F., Paris, 1972.
- 3 - V. Barnouw: Cultura y Personalidad, ed. Troquel, Buenos Aires, 1973.
- 4 - S. Freud: Nuevas Aportaciones al Psicoanálisis in Obra Completa II, ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1948.
- 5 - R. Castel: Le Psychanalisme, ed. Maspero, Paris, 1973.
- 6 - C. Paes de Barros: Thermodynamic and Evolutionary Concepts in the Formal Structure of Freud's Metapsychology, in The World Biennial of Psychiatry and Psychotherapy, ed. Basic Books, 1970.

PARTE C -

- 1 - A. Kardiner: *The Individual and his Society.*
- 2 - M. Dufrenne: *La Personalidad Basica.* Ed. Paidós, Buenos Aires, 1972.
- 3 - J. P. Sartre: *Critique de la Raison Dialectique,* ed. NRF Gallimard, 1960, Paris.
- 4 - C. Lefort: *Introduction à l'Individu dans sa Société ,* ed. NRF Gallimard, Paris, 1969.
- 5 - C. Levi-Strauss: *Antropologia Estrutural,* ed. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1970.

PARTE D -

- 1 - L. Althusser: *Lire le Capital,* vols. I e II, ed. Maspéro, Paris, 1970.
- 2 - L. Althusser: *La Revolucion Teorica de Marx,* ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1965.
- 3 - B. Bachelard: *La Formation de l'Esprit Scientifique,* ed. Jules Vrin, Paris, 1970.
- 4 - L. Vax: *L'Empirisme Logique,* ed. P.U.F., Paris, 1972.

CAPÍTULO III

LEVI-STRAUSS E O INCONSCIENTE; O FEITICEIRO E SUA MAGIA

A complexidade do pensamento de Levi-Strauss faz constituir nosso presente capítulo apenas pálida idéia da complexidade de sua obra. Como já adiantamos anteriormente, este autor tem importância no nosso propósito na medida em que tematiza o inconsciente. Como era nossa intenção refletir sobre a oscilação que se mostra na antropologia e na psicologia entre um uso por assim dizer "behaviorístico" da psicanálise, e um uso que a considera como ciência do inconsciente, força era nos referirmos a ela como portadora do descentramento operado em relação a consciência, ao "cogito" que marca o pensamento ocidental. Embora em sua obra Levi-Strauss não recorra ao vocabulário técnico da psicanálise, nunca deixou de sublinhar esta filiação, quando em sua biografia intelectual que constitui os "Tristes Tropiques" enumera a proveniência de seu pensar: "Em um nível diferente da realidade, o marxismo me parecia proceder da mesma maneira da geologia e da psicanálise entendida no sentido que lhe tinha dado seu fundador: todas tres mostram que compreender consiste em reduzir um tipo de realidade a um outro; que a realidade verdadeira nunca é a mais manifesta; e que a natureza do verdadeiro transparece no cuidado que ele tem em se esconder" (I, pg. 50).

Levi-Strauss no contexto de sua obra, refere-se ao "inconsciente", mas o conceito está construído de modo diverso do freudiano.

Para o estruturalismo antropológico, o modelo que o constrói está todo ele enraizado na linguística e em sua idéia de código. Assim, ele é possível porque é a

condição de possibilidade de qualquer código, a lei, ou melhor dito, o conjunto de leis que os faz possíveis, ou existentes de fato.

Para o autor de "La Pensee Sauvage", o código se constroi através dos sentidos e identifica-se ao conhecimento. Ele pode ser consciente ou inconsciente. Se os fenômenos que conhecemos possuem as características que lhes emprestamos, isto só é possível se correspondem ao funcionamento dos nossos sentidos, do processo através do qual o cérebro interpreta e ordena os estímulos que lhes são apresentados. O processo codificador é que faz com que se introduza uma diferenciação na natureza de modo a transformá-la em cultura. A cultura é descontinuidade em relação a um todo indiferenciado: a natureza bruta, o que se chama de estrutura (dos mitos, parentesco etc., etc.) é a sintaxe destes códigos. A linguagem, falando de modo mais particular, se articula usando uma natureza pré-simbólica o som produzido pela glote e demais órgãos da fonação, ainda in-significativos no estágio pré-verbal do desenvolvimento infantil. A condição para significar é a fixação dos fonemas. Os códigos podem ser conscientes, como código Morse. Mas a grande maioria se apresentam como inconscientes e o melhor exemplo é a linguagem. Nesta existe possibilidade de se emitir mensagens desconhecendo-se no entanto o código (a "langue" dos linguistas (2)), este constituido pelas leis do inconsciente. A ciência opera, em última análise, a inteligibilidade destas leis.

Um exemplo do ato codificador encontramos o livro de E. Leach sobre Levi-Strauss (3, p. 31). Quando se trata do código do trânsito, no sinal luminoso são usadas apenas duas cores: o verde e o vermelho, eventualmente o laranja. Estas são colocadas em oposição: o vermelho indicando uma proibição, o verde uma sanção. O laranja tem

menos importância no sistema, pois funciona como mediador. Se tomarmos a realidade física que se constitui como o espectro das ondas eletro-magnéticas, esta é percebida como possuindo sete tonalidades diferentes, cada uma com determinada qualidade psíquica: o calmo do azul, o vibrante do vermelho etc... Ora, a física demonstra que, em termos de onda o que existe é uma variação de comprimento, acima do qual o olho não tem propriedade fisiológica de percepção (as ondas ultra-violetas) bem como as situadas abaixo do espectro visível (o infra-vermelho). Se de um ponto de vista puramente fisicalista existe uma perfeita continuidade, do ponto de vista psíquico uma real descontinuidade fazendo com que o vermelho seja vermelho, o violeta, violeta, etc... As passagens entre os diferentes tons se faz de maneira súbita. Após esta primeira passagem, puramente perceptual, fundamento do espectro luminoso, outros códigos podem ser articulados. Em outras culturas a gama pode se resolver em apenas tres ou quatro tons. No caso do código do sinal luminoso apenas duas cores são suficientes: o vermelho e o verde (escolhidos arbitrariamente, poderiam ser outros, mas talvez o vermelho, indicando conotações com o perigo, tenha sido uma motivação natural).

Os linguistas demonstraram que a linguagem significa basicamente através do jogo destas oposições (Troubetskoi). No caso do código em questão, o cérebro pode significar por meio destas oposições visuais. Este código, como já dissemos, é consciente, porque convencional. No caso da linguagem as oposições se situam em um nível fonemático inconsciente, evidentemente não convencional, os quais a fonética e a fonologia se propõe esclarecer. O que possibilitou um sistema articulado como o exemplificado? Certos requisitos que podemos enumerar:

I- As ondas eletro-magnéticas existem na nature-

za sob a forma de um contínuo.

2- O cérebro humano interpreta este contínuo baixo a forma de fragmentos descontínuos.

3- Este mesmo cérebro procura uma representação apropriada, uma oposição binária do tipo +/- (sim/não).

- Retorno ao contínuo original e escolhe o laranja como sinal intermediário, porque pode perceber o laranja como sinal intermediário - um outro segmento descontínuo.

4- Desta forma, o produto cultural final - o sinal de trânsito - é um código de segunda ordem simplificado do fenômeno natural - o espectro solar - tal como o cérebro o percebe.

Na obra de Levi-Strauss, o texto central de sua colocação do inconsciente é a "Introdução à obra de M. Mauss" (4). É muito difícil resumir este artigo, tornando-se necessário uma leitura integral. Explica-se pela notável riqueza de idéias que mostra. Nele se demonstra como o conceito de inconsciente é capaz de superar as teses antropológicas que estudamos quando abordamos a escola da "Cultura e Personalidade": "O psiquismo individual não reflete o grupo; e muito menos o pré-forma. Para legitimar o valor e a importância dos estudos que prosseguem nesta direção, será suficiente reconhecer que ele o completa. Esta complementariedade entre o psiquismo individual e a estrutura social funda a fértil colaboração, suscitada por Mauss, que se realizou entre etnologia e psicanálise; mas esta colaboração só será válida se a primeira disciplina continuar a reivindicar, para a descrição e análise objetiva dos costumes e das instituições, um lugar que o aprofundamento de suas incidências subjetivas pode consolidar." (3, p.162). Se este "fenômeno social total" que

Levi-Strauss recupera de Mauss implica uma objetivação e uma subjetivação, o inconsciente seria o elemento de ligação entre os dois polos: "O inconsciente seria assim como o mediador entre eu e outrem" (4, p. 149).

É o que veremos mais adiante lendo "O Feiticeiro e sua Magia" (5, p. 183). Antes, alguns pontos a mais para fixar os problemas.

A rápida exposição da idéia de código teve como fito mostrar como se arma a idéia do inconsciente nos trabalhos de Levi-Strauss. Não a dispensamos porque pretendemos mostrar que a categoria em questão não é algo que tenha sido importado de fora, como se fora um agregado à teoria estruturalista, mas que ela é a condição mesma da colocação desta, como fundo de qualquer estrutura em consideração. O que ele chama de estrutura fica bem visível em seus trabalhos que tratam do parentesco, por exemplo na "Structures Elementaires de la Parenté" (6) onde se estuda o átomo elementar da família, produto do social como ser simbólico. No trabalho abaixo resumido podemos vislumbrar um deslocamento radical do problema do etnocentrismo, a colocação central do inconsciente como gerador da natureza simbólica do social, a superação do problema indivíduo-cultura. Nem o indivíduo nem a cultura são os elementos primários da explicação teórica, como o queriam as escolas até então estudadas. Mesmo quando estas falam em inconsciente é para imediatamente sufocá-lo. Veremos então no "Feiticeiro e sua Magia" que o xamã não pode ser identificado com um psicótico ou um neurótico e de que a eficácia das práticas médicas "primitivas" tira sua possibilidade do caráter simbólico do "socius". Para um indivíduo, paciente que necessite de tratamento a ser efetuado pelo xamã (ato ilícito, enfeitiçamento, doença) a eficácia do processo depende de três fatores: a crença que o

grupo tem no poder do feiticeiro; a crença que o indivíduo ou a vítima tem no poder do feiticeiro; a confiança que o próprio feiticeiro tem nas suas técnicas. Estes três itens são indissociáveis. Se um deles estiver ausente, os outros não atuarão por muito tempo; constituem portanto uma estrutura bem definida.

O primeiro caso narrado no artigo *O Feiticeiro e sua Magia*, é o de uma jovem de doze anos, da tribo dos Zuni do Novo México (5, pg. 133). Um rapaz da tribo segurou nas mãos da moça e esta foi presa de forte crise nervosa. Diante do ocorrido, o rapaz foi acusado de feitiçaria e obrigado a se defender perante um tribunal formado pelos sacerdotes da tribo. Como a feitiçaria entre os Zuni era punida com pena de morte, o rapaz negou enfaticamente que tivesse qualquer poder oculto. O tribunal, porém, não se convenceu com os argumentos apresentados. O jovem adotou então a posição oposta, i. e., passou a afirmar que realmente havia sido iniciado na feitiçaria e recebido de seus mestres duas poções mágicas, uma que tinha o poder de deixar as pessoas doidas e outra que tinha o poder de curá-las. Tudo isto foi feito através de uma narrativa ricamente elaborada. Face à mudança de posição do rapaz, o tribunal exigiu que ele fabricasse as drogas. O acusado foi conduzido à sua casa e, de posse de duas raízes e através de um complicado ritual, preparou as drogas. Tomou a primeira e em seguida simulou um transe, depois tomou a segunda e voltou ao estado normal. Feito isto, mandou que a menina tomasse o remédio e declarou-a curada. De posse desses fatos novos, o julgamento foi suspenso até o dia seguinte. No entanto, durante a noite o rapaz tentou fugir e foi aprisionado pela família da vítima que, a partir daí, passou a julgá-lo. Como a tentativa de fuga enfraquecera a veracidade da história contada na véspera,

jovem teve que inventar uma outra que fosse mais convincente. Contou, então, que todos os seus antepassados eram feiticeiros dotados de poderes extraordinários e que tinha herdado deles todos os seus poderes, inclusive o de abandonar a forma humana, graças a uma pluma mágica que ele guardava escondida. Os inquisidores ordenaram que ele mostrasse a pluma como prova. O acusado tentou de todas as formas possíveis se esquivar a cumprir esta exigência, pois, evidentemente, não possuía pluma alguma. Sem ter nenhuma saída melhor para o impasse criado, contou que a pluma estava escondida dentro do revestimento de uma das paredes de sua casa. Obrigaram-no, porém, a derrubar todas as paredes até que aparecesse a citada pluma. A cada parede derrubada, aumentava a angústia do rapaz que passou a se desculpar por falta de memória. Não sabia dizer exatamente aonde estava a pluma. O tribunal foi inflexível, e a pluma tinha que aparecer. Após exaustiva procura dentre os escombros das paredes, surgiu uma pluma que havia se misturado acidentalmente à argamassa quando a casa foi construída, e que foi avidamente apresentada ao tribunal como prova de que a narrativa era verdadeira. Os acusadores exigiram, então, que ele explicasse detalhadamente o mecanismo de funcionamento da pluma mágica. Foi obrigado depois a repetir a explicação em praça pública, terminando por se lamentar pela perda de seus poderes sobrenaturais, o que foi feito através de um longo discurso cheio de detalhes que enriqueciam a história inicial. Após tudo isso foi libertado e proclamado feiticeiro, pois havia provado a possibilidade de sua existência. Nada mais natural, portanto, que ele fosse escolhido.

O que esta história nos revela de importante, é que o aspecto essencial de todo o problema, não era o crime de feitiçaria, mas sobretudo a coerência da história por ele elaborada. O que estava sendo exigido, não era a prova de sua inocência mas sim que o acusado apresentasse um dig

curso que fosse logicamente coerente e que preenchesse a lacuna surgida com o fato inicial da crise nervosa da jovem zuni. De posse de um fato novo e inexplicável (a crise nervosa), o que a comunidade exigia era uma explicação e não uma punição. Tanto isso é verdadeiro, que o acusado não conseguindo êxito na negação, assumiu o pretense crime de feitiçaria e passou, através de uma história cada vez mais elaborada, a construir sua defesa. Torna-se evidente, portanto, que para uma sociedade é muito mais penoso um fato totalmente inexplicável do que um fato proibido. Melhor dizendo, um fato torna-se proibido porque não se insere num dos sistemas vigentes. É notável que exatamente o que deveria ser a prova do crime (a pluma) e portanto motivo de condenação, passou a ser motivo de absolvição. Algo de muito parecido ocorre em nossas sociedades quando a defesa de um acusado se torna impossível e o advogado alega insanidade por parte de seu cliente. Aceita a alegação, ocorre o crime passar para segundo plano de importância e a situação se reestrutura em função de um novo parâmetro: a razão ou desrazão do acusado. Provada sua desrazão, a sociedade está salva. Não foi ela (a razão) que cometeu o crime, mas a desrazão, na pessoa do acusado. Sua absolvição é certa.

Como salienta Lévi-Strauss, a finalidade do julgamento não é a de defender um sistema contra um outro, mas de escolha entre um sistema mágico e nenhum sistema, i.e., a desordem. O que é intolerável, é a lacuna ou o caos surgidos no conhecimento por um fato novo. O que se pede é que esta lacuna seja preenchida ou que o caos seja evitado. "É finalmente, por sua defesa engenhosa, tornando seu auditório progressivamente consciente do caráter vital oferecido pela verificação de seu sistema... O adolescente chegou a se transformar, de ameaça para a segurança física de seu grupo, em garantia de sua coerência mental.

...pois, antes que reprimir um crime, os juizes procuram, ... atestar a realidade do sistema que o tornou possível" (5,p.201).

A segunda história, retirada do mesmo artigo de Lévi-Strauss, ilustrará melhor ainda o ponto de vista que pretendemos defender. Trata-se de uma autobiografia escrita em língua Kwakiutl e cuja tradução foi feita por Franz Boas. Transcreveremos integralmente o relato de Lévi-Strauss por julgarmos que qualquer modificação imposta ao texto poderá sua autenticidade.

"Um certo Quesalid (tal é, ao menos, o nome que ele recebeu quando se tornou feiticeiro) não acreditava no poder dos feiticeiros, ou, mais exatamente, dos xamãs, visto que este termo convém melhor denotar seu tipo de atividade específica em certas regiões do mundo; impellido pela curiosidade de descobrir suas fraudes, e pelo desejo de desmascará-los, pôs-se a frequentá-los, até que um deles se ofereceu para introduzi-lo em seu corpo, onde seria iniciado e tornar-se-ia rapidamente um dos seus. Quesalid não se fez de rogado, e sua narrativa descreve, detalhadamente, quais foram suas primeiras lições: estranha mistura de pantomina, de prestidigitação e de conhecimentos empíricos, onde se encontram misturados a arte de fingir o desfalecimento, a simulação de crises nervosas, o aprendizado de cantos mágicos, a técnica para se fazer vomitar, noções bastante precisas de auscultação e obstetícia, o emprego de "sonhadores", ou seja, de espíões encarregados de escutar as conversações privadas e de relatar secretamente ao xamã os elementos de informação sobre a origem e os sintomas dos males sofridos por alguém, e, sobretudo, a ars magna de certa escola xamanística da costa noroeste do Pacífico, isto é, o uso de um pequeno tufo de penugem que o prático dissimula num canto de sua boca para expetora -

lo todo ensanguentado no momento oportuno, após haver mordido a língua ou ter feito brotar sangue de suas gengivas, e apresentá-lo solenemente ao doente e à assistência, como o corpo patológico expulso em consequência de suas suções e manipulações.

Confirmado em suas piores suspeitas, Guesalid ~~de~~ sejour prosseguir a sindicância; mas ele não era mais livre, seu estágio entre os xamãs começava a ser conhecido no exterior. E assim, um dia foi convocado pela família que com ele sonhara como seu salvador. Este primeiro tratamento (pelo qual, observa aliás, ele não se fez pagar, não mais que por aqueles que se seguiram, pois não tinha terminado os quatro anos de exercícios regulamentares) foi um sucesso estrondoso. Mas, se bem que conhecido, desde este momento, como um grande xamã, Guesalid não perde seu espírito crítico; interpreta seu éxito por razões psicológicas, 'porque o doente acreditava firmemente no sonho que tivera a meu respeito'. O que devia, segundo seus próprios termos, torná-lo 'hesitante e pensativo' foi uma aventura muito mais complexa, que o colocou em presença de inúmeras modalidades de 'falso-sobrenatural', e que o levou a concluir que algumas eram menos falsas do que outras: bem entendido, aquelas às quais seu interesse pessoal estava empenhado, ao mesmo tempo que o sistema que começava a se construir subrepticamente em seu espírito.

Visitando a tribo vizinha dos Koskimo, Guesalid assistiu a uma cura de seus ilustres colegas estrangeiros; e, com grande estupor, constatou uma diferença de técnica: ao invés de cuspir a doença sob forma de um verme sanguinolento constituído pelo tufo dissimulado na boca, os xamãs Koskimo se contentavam em expectorar em suas mãos um pouco de saliva, e ousavam pretender que ali estava 'a doença'. O que vale este método? A qual teo

ria corresponde? A fim de descobrir 'qual é a força desses xamãs, se ela é real, ou se eles apenas aspiram a ser xamãs' como os seus compatriotas, Guesalid solicitou e obteve experimentar seu método, o tratamento anterior tendo-se, aliás, revelado ineficaz; a doente declarou-se curada.

E eis aqui, pela primeira vez, nosso herói vacilante. Por poucas ilusões que tenha mantido até o presente acerca de sua técnica, ele encontrou uma ainda mais falsa, mais mistificadora, mais desonesta do que a sua. Pois ele, ao menos, dá qualquer coisa à sua clientela: ele lhe apresenta a doença sob uma forma visível e tangível, ao passo que os seus confrades estrangeiros não mostram absolutamente nada, e pretendem somente ter capturado o mal. E seu método obtém resultados, ao passo que o outro é vão. Assim, nosso herói se encontra às voltas com um problema que não é talvez sem equivalente no desenvolvimento da ciência moderna: dois sistemas, que se sabe serem igualmente inadequados, oferecerem entretanto, um em relação ao outro, um valor diferencial, e isto, ao mesmo tempo do ponto de vista lógico e do ponto de vista experimental. Em relação a qual sistema de referências se os julgarão? O dos fatos, onde eles se confundem, ou o seu próprio, onde tomam valores desiguais, teórica e praticamente?

Entrementes, os xamãs Koskimo, 'cobertos de vergonha' pelo descrédito no qual caíram junto aos seus compatriotas, estão também mergulhados na dúvida: seu colega produziu, sob forma de objeto material, a doença à qual tinham sempre atribuído uma natureza espiritual, e que não haviam, pois, jamais sonhado em tornar visível. Enviaram-lhe um emissário, para convidá-lo a participar com eles de uma conferência secreta, numa gruta. Guesalid se dirigiu para lá, e seus confrades estrangeiros lhe expuseram seu sistema: 'Cada enfermidade é um homem: furúnculos

e tumores, comichões e eczemas, empôlas e tosse, e definhamento, e escrófula; e também isto, constrição de bexiga e dores de estômago... Logo que temos sucesso em capturar a alma da doença, que é um homem, então morre a doença, que é um homem; seu corpo desaparece em nossos interiores'. Se esta teoria é exata, o que há para mostrar? E por qual razão, quando Quesalid opera, 'a doença adere a sua mão? Mas Quesalid se refugia atrás dos regulamentos profissionais que o interdizem de ensinar antes de ter completado quatro anos de exercício, e se recusa a falar. Persiste nesta atitude, quando os xamãs koskimo lhe enviam suas filhas pretensamente virgens para tentar seduzi-lo e arrancar-lhe seu segredo.

Neste interim, Quesalid retorna à sua aldeia de Fort Rupert para ser informado de que o mais ilustre xamã de um clã vizinho, inquieto com sua crescente reputação, lançou um desafio a todos os seus confrades, e convidou-os a se medirem com ele em torno de diversos doentes. Presente ao encontro, Quesalid assiste a diversas curas do xamã mais velho; não mais que os koskimo, este não mostra a doença; limita-se a incorporar um objeto invisível 'que ele pretende ser a doença', ora ao seu toucado de cortiça, ora ao seu chocalho ritual esculpido em forma de pássaro; e, 'pela força da doença que morde' os pilares da casa ou a mão do prático, esses objetos são então capazes de se manterem suspensos no ar. O roteiro habitual se desenrola. Solicitado a intervir nos casos julgados desesperadores por seu predecessor, Quesalid triunfa, com a técnica do verme ensanguentado.

Aqui se situa a parte verdadeiramente patética de nossa narrativa. Envergonhado e desesperado, ao mesmo tempo pelo descrédito em que caiu e pelo desmonramento de seu sistema terapêutico, o velho xamã envia sua filha, como emissário, a Quesalid, para solicitar -

lhe a concessão de uma entrevista. Encontra-o sentado ao pé de uma árvore, e o velho se exprime nestes termos: 'Não são coisas más que nós nos diremos, amigo, mas eu desejaria apenas que tu experimentes e que tu salves minha vida para mim, a fim de que eu não morra de vergonha, pois tornei-me motivo de chacota de nosso povo, por causa do que fizeste nesta última noite. Eu te suplico que tenhas piedade, e que me digas o que estava colado na palma de tua mão na outra noite. Era a verdadeira moléstia, ou era somente fabricada? Pois eu te suplico que tenhas piedade e que me digas como fizeste, a fim de que eu possa te imitar. Amigo, tenha piedade de mim'. Inicialmente silencioso, Quesalid começa reivindicando explicações acerca das proezas do penteado e do chocalho, e seu colega lhe mostra a ponta dissimulada no toucado, que permite furá-lo em ângulo reto contra um poste, e a maneira pela qual ele fixa a cabeça de seu chocalho entre suas falanges, para fazer crer que o pássaro se mantém suspenso pelo bico, em sua mão. Sem dúvida, ele próprio não faz senão mentir e trugar; ele simula o xamanismo por causa dos proveitos materiais que dele retira, e 'de sua cupidez pela riqueza dos doentes'; ele sabe bem que não se pode capturar as almas pois todos nós possuímos nossa alma, ele também emprega o sêbo e pretende que 'é a alma, essa coisa branca pousada em sua mão'. A filha junta então suas súplicas às do pai: 'Tenha piedade dele, para que ele possa continuar a viver'. Mas Quesalid permanece silencioso. Em consequência dessa trágica entrevista, o velho xamã teve que desaparecer, na mesma noite, com todos os seus, 'coração doente' e temido por toda a comunidade, pelas vinganças que poderia ser tentado a exercer. Sem inutilmente: viram-no retornar um ano depois. Como sua filha, ficou na doido. Três anos mais tarde, morreu.

E Quesalid prosseguiu sua carreira, rica de se -

gredos, desmascarando os impostores e cheio de desprezo pela profissão: 'Uma vez apenas, vi um xamã que tratava os doentes por sucção; e não pude jamais descobrir se ele era um verdadeiro xamã ou um simulador. Por esta razão apenas, eu creio que ele era um xamã: ele não permitia aqueles que havia curado que lhe pegassem. E em verdade, eu não o vi rir uma única vez'. A atitude do começo se modificou, pois sensivelmente: o negativismo radical do livre-pensador ce deu lugar a sentimentos mais matizados. Existem verdadeiros xamãs. E ele próprio? Ao fim da narrativa, não se sabe; mas é claro que exerce seu ofício com consciência, que é orgulhoso de seus sucessos e que defende calorosamente, contra todas as escolas rivais, a técnica da plumagem ensanguentada, da qual parece ter perdido de vista, completamente, a natureza falaciosa, e da qual zombara tanto no início" (5, pg.201).

Acreditamos que dificilmente se poderia identificar Quesalid ou o jovem da narrativa anterior a um psicótico ou a um neurótico. Pelo menos nos diz respeito às suas atividades xamanísticas. Seria útil enfatizarmos alguns pontos da narrativa. Em primeiro lugar, o feiticeiro tem plena consciência, pelo menos de início, da natureza falaciosa de sua atividade. Seu êxito será tanto maior, quanto mais engenhosa for sua técnica de iludir o próximo, técnica esta que manterá em segredo pois é sobre ela que assenta sua superioridade sobre os outros xamãs. Em segundo lugar, o exercício de suas atividades xamanísticas não é proporcionado por um dom divino, mas por um longo aprendizado (4 anos no caso de Quesalid) durante o qual são aprendidas técnicas de desfalecimentos, técnicas para se vomitar, noções de auscultação e de obstetrícia, de prestidigitação, até a contratação de espiões escolher as informações indispensáveis ao exercício da profissão. Parece-nos, portanto, que ele não somente deve ser consi-

derado lúcido, como sua maneira de agir encontra-se muito próxima da de muitos profissionais em nossas sociedades civilizadas.

É exatamente sobre a psicologia do feiticeiro que Lévi-Strauss se detém mais longamente. Uma análise adequada da feitiçaria, se assenta sobre o que ele denomina de "complexo xamanístico". Este é composto de três elementos indissociáveis, aos quais já fizemos referência, que são:

1- a experiência do próprio xamã, a confiança que tem em suas técnicas, e o conhecimento de processos psicossomáticos vividos por ele próprio ou pelos outros;

2- a experiência do doente, que é função tanto de natureza da própria doença como da confiança que deposita no xamã;

3- a experiência da coletividade que participa da cura tanto quanto o xamã e o doente, pois é ela que confere ao xamã o consenso coletivo indispensável a natureza de sua atividade. Sobre este ponto, Lévi-Strauss chega a afirmar que o feiticeiro cura porque é famoso, e não é famoso porque cura (5, p.208). Considera ainda que as experiências do doente representam a parte menos importante do complexo xamanístico, ou melhor, representariam, não fosse o fato de que uma vez curados, alguns doentes se transformam também em xamãs, "como se observa, ainda hoje em dia, na psicanálise" (5, p.208). De qualquer modo, é na atitude do grupo que devemos buscar a razão do maior ou menor sucesso dos feiticeiros. Não queremos dizer com isto, que nenhum mérito lhe cabe, pois a prestidigitação representa um importante papel no xamanismo, e sem a capacidade inventiva do xamã ela se torna fraca e ineficaz; além disso, o êxito da cura depende da capacidade do xamã para diagnosticar o mal. No entanto, como salienta Lévi-

Strauss, sabe-se que em sociedades de baixo coeficiente de segurança, como são as sociedades "primitivas", um número bastante elevado de doenças, é de natureza psicossomática; portanto, mesmo que o diagnóstico seja errado, o xamã pode curar por efeito sugestão.

Tendo-se em vista a importância da relação entre o xamã e o grupo, e o nosso interesse que é o das relações entre o normal e o patológico, tentaremos, buscando recursos no próprio Lévi-Strauss, uma análise que abarque os quatro termos.

Muitos autores são tentados a ver na conduta do feiticeiro, assim como na do louco, a realização de um simbolismo individual e autônomo, no entanto os comportamentos individuais nunca são simbólicos por si mesmos (4, pg.155,56). Só podemos falar de simbólico na medida em que fazemos referência ao social. Segundo Lévi-Strauss, não há coisas ou fatos sociais que depois se tornam simbolizáveis, é, já, da natureza do social o ser simbólico, i. e., o simbólico não surge do social mas, ele é constituinte do social. O simbolismo é, pois, uma condição a priori para se poder explicar o fenômeno social. No entanto, este simbolismo coletivo é inconsciente ou, pelo menos, é possível porque estruturas psíquicas inconscientes os fundamentam e os tornam possíveis (7). O inconsciente é o caráter comum e específico dos fatos sociais, diz Lévi-Strauss. Assim, "o inconsciente deixa de ser o infável refúgio das particularidades individuais, o depositário de uma história única, que faz de cada um de nós um ser insubstituível. Ele se reduz a um termo pelo qual nós designamos uma função: a função simbólica, especificamente humana, sem dúvida, mas que, em todos os homens, se exerce segundo as mesmas leis; que se reduz, de fato ao conjunto destas leis" (8, pg.234).

O inconsciente e, portanto, vazio de conteúdos, sua função específica é a de impor leis estruturais a elementos inarticulados.

O que se pretende afirmar com o que foi dito anteriormente, é que o que denominamos de inconsciente, nada mais é do que um conjunto de leis estruturais em função das quais o vocabulário consciente adquire uma significação. A realidade do inconsciente se esgota nessas leis. Este inconsciente, Lévi-Strauss identifica com a própria função simbólica que já apontamos como a condição de constituição do social. Dito de outra maneira: os fenômenos sociais são sistemas simbólicos e estes encontram seu fundamento no inconsciente. Daí a afirmação de que o inconsciente é o fundamento da inteligibilidade da significação dos fenômenos sociais. Saindo um pouco dos nossos objetivos, poderíamos dizer que o papel da etnologia seria o de realizar uma releitura de seu objeto a partir da função simbólica do inconsciente.

Não foi sem razão que Cassirer (9, p. 49) em sua Antropologia Filosófica, preferiu definir o homem como sendo um animal simbólico ao invés de defini-lo como um animal racional. Ele é racional porque é simbólico e i.e., a racionalidade não é condição a priori da simbolização mas esta sim é que torna possível ao homem ser racional. É porque ele constitui símbolos, que a racionalidade e a comunicação são possíveis.

Foi a partir da compreensão dos fenômenos sociais como sistemas simbólicos, que se pensou na utilização do modelo linguístico, mais particularmente do fonológico, para a compreensão dos fenômenos sociais. Sabemos que a linguística é, dentre as ciências sociais, a que primeiro (e talvez única) atingiu o grau de cientificidade que se exige para as ciências naturais. O método utilizado pe

la fonologia é resumido por Troubetzkoi em quatro procedimentos principais conforme nos transcreve Lévi-Strauss:

1- a fonologia passa do estudo dos fenômenos linguísticos conscientes ao estudo de sua infraestrutura inconsciente;

2- ela recusa a tratar os termos como entidades independentes, tomando, ao contrário, como base de sua análise as relações entre os termos;

3- introduz a noção de sistema - "A fonologia não se limita a declarar que os fonemas são sempre membros de um sistema, ela mostra sistemas fonológicos concretos e torna patente sua estrutura";

4- visa à descoberta de leis gerais, quer encontradas por indução, quer deduzidas logicamente.

Tomando como exemplo o estudo dos problemas de parentesco, Lévi-Strauss faz a seguinte comparação entre o trabalho do sociólogo e o da linguísta fonólogo: "como os fonemas, os termos de parentesco são elementos de significação; com eles, só adquirem esta significação sob a condição de se integrarem em sistemas; os 'sistemas de parentesco', como os 'sistemas fonológicos', são elaborados pelo espírito no estágio do pensamento inconsciente; enfim a recorrência, em regiões afastadas do mundo e em sociedades profundamente diferentes, de formas de parentesco, regras de casamento, atitudes identicamente prescritas entre certos tipos de parentes, etc., faz crer que, em ambos os casos, os fenômenos observáveis resultam do jogo de leis gerais, mas ocultas. O problema pode então se formular da seguinte maneira: numa outra ordem de realidade, os fenômenos de parentesco são fenômenos do mesmo tipo que os fenômenos linguísticos" (8, p.48).

É evidente, pois, que na perspectiva de Lévi - Strauss, a importância do papel desempenhado pela cons -

ciência fica consideravelmente reduzido, quando se trata da compreensão dos fenômenos sociais. O peso maior é dado ao inconsciente, ou melhor, é somente através de suas leis estruturais que poderemos compreender tanto os fenômenos sociais como consciência individual; "a consciência do indivíduo varia sobre um mesmo tema: as leis estruturais do seu inconsciente; a consciência não tem poder sobre suas próprias condições"(10).

BIBLIOGRAFIA RELATIVA AO CAPÍTULO III

- 1 - Claude Lévi-Strauss - Tristes Tropiques. Ed. Plon, Paris, 1955.
- 2 - F. de Saussure - Curso de Linguística Geral. Ed. Cultrix, São Paulo, 1970.
- 3 - E. Leach - Lévi-Strauss, Ed Seghers, Paris, 1970.
- 4 - C. Lévi-Strauss - Introdução à Obra de M. Mauss in Estruturalismo, antologia de textos teóricos, organizada por E. Prado Coelho. Portugália Editora, 1968.
- 5 - C. Lévi-Strauss - O feiticeiro e sua Magia in Antropologia Estrutural, do mesmo autor. Ed. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1970.
- 6 - C. Lévi-Strauss - Les Structures Elementaires de La Parenté - Mouton, La Haie, 1947
- 7 - C. Lévi-Strauss - La Sociologie Française, in "La Sociologie du XXème siècle. P.U.F., Paris, 1947.
- 8 - C. Lévi-Strauss - Antropologie Estrutural. Ed. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1970.
- 9 - E. Cassirer - Antropologia Filosófica. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1945.
- 10- Y. Simonis - Lévi-Strauss e a paixão do incesto. Ed. Moraes.

CONCLUSÃO

Através destas páginas, procuramos discutir, de um ponto de vista epistemológico, como as diversas correntes que configuram a psicanálise de hoje se apresentam, tomando como ponto de referência o Inconsciente. Para isto tivemos a idéia de procurar o fulcro da discussão não no discurso interno do freudismo, mas tomando apoio na problemática do Inconsciente como o encontramos na antropologia.

Vimos que a presença, quase obsessiva, dos conceitos psicanalíticos no interior da etnologia americana, podia constituir uma pista que atuasse como espelho para ler as significações que a discussão no campo iminente do freudismo se estabelece. No capítulo final o tema perde sua costura inicial, mas só aparentemente, pois o exame rápido da obra de Lévi-Strauss mostra como, embora não utilizando conceitos retirados diretamente da psicanálise, o problema do Inconsciente ressurge, abrindo um campo fechado pelo behaviorismo psicanalítico.

Assim, dá-se uma inflexão que reorienta a teoria etnológica para o campo do simbólico e do latente. Este tinha sido aberto pelo projeto inicial da "Interpretação dos sonhos" ou da "Psicopatologia da vida cotidiana".

As obras de Kardiner, por interessante que sejam, se as tomarmos do ponto de vista de uma psicologia social de grupo, mostram-se pálidas aplicações do aspecto mais incisivo da descoberta que Freud não deixou de sublinhar: "Tive dificuldade de crer em meus próprios olhos - ter como Schliemann, desenterrado uma outra Tróia, que todos consideravam mítica." (1, pg. 1)

Para um estudante de psicologia, este Inconsciente "antropológico" imediatamente faz com que se indague

que tipo de relação entretém ele com o freudismo. Na obra do criador da psicanálise esta relação é clara - vimos no capítulo II que o "Tótem e Tabu" no fundo não passa de uma complementação filogenética a ontogenia das forças psíquicas que explicam a repressão. O mesmo pulsional identifica o mecanismo psíquico e o social.

Mas no capítulo dedicado à "Cultura e Personalidade" este problema tende a se desvanecer, porque o inconsciente passa para um segundo plano em proveito de uma interpretação efetuada em termos de um comportamentismo. Em Kardiner as instituições primárias e secundárias não chegam a definir uma teoria unitária do psíquico e do social.

Com Lévi-Strauss vemos o inconsciente assumir o papel de uma função, a função simbólica, que abre caminho à definição do papel da linguagem, do parentesco e das estruturas sociais em geral. Esta função simbólica é uma atividade do espírito, a qual trabalha no sentido de impor forma a um conteúdo. Estas formas são fundamentalmente as mesmas para todos os espíritos, modernos ou antigos, "bárbaros" e "primitivos" - o que retoma o enunciado do "Pensamento Selvagem" (2, pg.174) citado na introdução: "a antropologia é antes de tudo uma psicologia".

Se para a psicanálise o inconsciente cabe ser pensado em última instância como pulsional - reenviando às ciências biológicas, o conceito homólogo em Lévi-Strauss é antes uma lógica que opera alternativamente, um binarismo codificador. O grande problema que se apresenta ao pensar moderno sobre a psicanálise é a disputa que dirá como pensar o não-dito: se como uma lógica, tal como na antropologia estruturalista ou retomando-se a característica inicial dada por Freud, ancorada nas teorias mecanicistas que ele tomou da fisiologia do fim do século XIX.

Não somente este aspectos foram abordados: com Malinowski vimos o difícil ponto da "verificação" do nó edipiano, a formação inconsciente capaz de edificar a cultura. Creemos que não existe possibilidade de discussão acerca deste problema a partir de uma visão imanente lançada no interior do discurso psicanalítico. Os trabalhos de Malinowski, quaisquer outros julgamentos que se possam fazer a respeito deles, tem o valor de pioneirismo e já fazem parte de uma etapa da história das ciências humanas. Com ele, um funcionalista, dá-se a primeira oportunidade de uma reinterpretação do mito edipiano em termos de estrutura, a qual culmina em nossa época com Lacan e seus seguidores.

Outro aspecto focado foi o problema do comparativismo cultural em M. Mead, levantando aspectos da significação do treino efetuado na infância pela cultura, através da família. Vimos que ausência de uma conceituação precisa faz com que a autora incorra em um etnocentrismo: as cultura civilizadas são tomadas como padrão de referência, e não o quadro teórico da teoria sexual em psicanálise.

Ao término deste trabalho, fácil se torna verificar imprecisões e incertezas que possam transparecer aqui e ali. Preferimos deixá-las como signo do inacabamento do recorte operado, ao invés de procurar reduzi-las via um processo que retirasse todas as rebarbas para apresentá-lo bem vestido e engomado, como uma tese de ciência "exata". A cientifização das ciências humanas é um projeto ideal, nos aproximamos dele mais ou menos; por outro lado podemos nos interrogar se uma abordagem mais diretamente empírica não seria o melhor caminho e o que melhor conviria à natureza destas práticas.

BIBLIOGRAFIA RELATIVA À CONCLUSÃO

- 1 - O. Mannoni - Freud. Ed. Seghers, Paris, 1973.
- 2 - C. Lévi-Strauss - La Pensée Sauvage. Ed. Plon, Paris , 1962.
- 3 - J. Lacan - Écrits. Ed. du Seuil, Paris, 19

Este trabalho teve por finalidade mostrar dentro do amplo tema tratando das relações do indivíduo com a cultura, a tese de que as ciências humanas passam necessariamente pela correta colocação do problema do inconsciente quando procuram refinar seus conceitos teóricos e epistemológicos.

Seu desenvolvimento se deu em tres níveis, correspondendo a cada capítulo:

1 - A sociologia de Freud é uma extensão de seus conceitos psicodinâmicos; o complexo de Édipo, formação inconsciente, é alargado para toda a cultura. São formuladas críticas.

2 - Os antropólogos da escola da "Cultura e Personalidade" pretendem fazer uma síntese indivíduo/cultura, sociologia/psicologia, usando para isto uma sociologia funcionalista e fazendo uma adaptação da psicanálise para as necessidades do problema, deslocando-a de uma ciência do inconsciente para uma psicologia da adaptação, semibehaviorista. São estudados criticamente Malinowsky, M. Mead, A. Kardiner. Este capítulo mostra que existe um paralelo entre psicologia e antropologia no sentido de que as duas disciplinas oscilam entre um polo behaviorista e um outro polo que objetiva o inconsciente. A antropologia é aí considerada como a ciência mais bem elaborada.

São discutidos, em termos epistemológicos, a significação desta alternativa, como empirismo/racionalismo científico (Bachelard, Althusser).

3 - Mostra-se então como o inconsciente reaparece na antropologia com a obra de Lévi-Strauss, e de como ele difere do homólogo freudiano. Indica-se como as antropologias e psicologias funcionalistas e/ou behavioristas podem ser superadas com a construção do conceito "inconsciente".

Estes passos são ilustrados com material etno - gráfico retirado dos autores estudados: M. Mead, A. Kardiner e C. Lévi-Strauss.

A intenção foi a de mostrar aos estudantes de psicologia, a importância da antropologia como ciência vizinha e como crítica do antropocentrismo, ainda existente na psicologia.

TESE APRESENTADA AOS SRS.

Paulo Roberto de Souza

Paulo Roberto de Souza

Antônio José de Souza

Visto e permitido a impressão

Rio de Janeiro, 11/03/76

Antônio José de Souza

Coordenador dos Programas de Pós-Graduação do Centro de Teologia e Ciências

Humanas

