

A “NOÇÃO DE PESSOA” E SUA RELAÇÃO COM A CULTURA: UM ESTUDO COMPARATIVO DOS SISTEMAS POLÍTICOS NUER/KACHIN¹

Marina Arianne Dulcini Demarzo²

Resumo: Utilizando duas importantes etnografias da Antropologia como pano de fundo, este ensaio busca compreender os mecanismos de construção e coesão social a partir da percepção de cada indivíduo nelas inseridos, buscando em que medida essa percepção atua como mantenedor, ou como agente de mudança de suas próprias estruturas, esgueirando às generalizações conceituais, mas objetivando a generalidade dos diversos modos do homem construir-se a si mesmo e ao mundo ao seu redor, ao dialogar de forma distinta com este mundo desde o mais unitário de qualquer estrutura sociocultural: o próprio indivíduo. A partir dos trabalhos efetuados por Evans-Pritchard, resultado de seu estudo entre o Nuer, e Edmund Leach, pela elaboração etnográfica entre os Kachins, e buscando conceitos antropológicos de Dumont, Mauss e Lévi-Strauss, e também da Psicanálise, com Donald Winnicott, o principal intento deste delineamento teórico é pensar como a pessoa formatada pela sociedade em cada indivíduo dá maior ou menor abertura para que ela se aproxime do indivíduo biológico e esteja em contato mais profundo com suas vontades, e como pode se tornar agente de mudança quando esta vontade se coloca, ou como mantém a estrutura, quando sua lógica opera principalmente a partir do pensamento predominantemente social, não individual. No recorte que aqui se apresenta, buscamos como este mecanismo se processa para as diferentes concepções de estrutura política que Nuer e Kachins nos apresentam.

Palavras-chave: Nuer, Kachin, “noção de pessoa”, indivíduo, política.

¹ Trabalho final para a disciplina de Antropologia Política oferecida pela Unicamp no 2º semestre de 2011 e ministrada pelo professor Bernardo Curvelano Freire (PED B).

² Aluna regular do curso de Ciências Sociais – ênfase em Antropologia, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, IFCH - UNICAMP; e-mail: marinademarzo@uol.com.br.

Apresentação

Este ensaio surgiu a partir de uma disciplina de graduação na qual tivemos a oportunidade de estudar de forma mais aprofundada estas duas obras tradicionais da Antropologia, a saber: *Os Nuer*, de Evans-Pritchard, e *Os sistemas Políticos da Alta Birmânia*, de Leach³.

A partir dessa propícia incursão, foi possível observar a possibilidade de pensar a relação entre a forma como os indivíduos de cada sociedade manejam suas relações sociopolíticas pautando-as no seu próprio entendimento de cada uma delas, ou seja, pensando como Nuer ou Kachin constroem formatações diversas de como podemos pensar as estruturas sociais e políticas, não generalizando uma possível conceituação, mas pensando como cada um define e trabalha suas próprias lógicas.

Aprofundando a intenção aqui apresentada, pretende-se observar os mecanismos últimos – ou primeiros (já que tudo se inicia e termina ciclicamente nas pessoas imersas em cada grupo social) – das diferentes maneiras de um indivíduo, ou ainda, da totalidade dos indivíduos de uma sociedade, se colocar perante sua Cultura, e o seu consequente reflexo para a estabilidade ou não de sua estrutura social.

Pensando como a maleabilidade da cultura está atrelada diretamente ao quanto o indivíduo se percebe integralmente fora dela, o intento é escapar de um perfil abrangente puramente holístico ou puramente individualista da análise das sociedades, mas sim contrapor que cada sociedade se sobressai a uma maneira ou outra, a partir de como ela permite, ou não, que o indivíduo se delinieie integralmente, e se perceba integralmente, a revelia de sua própria sociedade.

E além, em como essa percepção de si mesmo lhe permite agir sobre ela, não sendo apenas das sociedades modernas essa característica que as destaque das sociedades ditas tradicionais, mas pensando que o que importa não é a Modernidade⁴

³ “Os Nuer”, que teve sua primeira publicação em 1940, e “Sistemas Políticos da Alta Birmânia, que teve sua primeira publicação em 1954.

⁴ Trabalhar com uma definição de Modernidade é deveras árduo quando percebemos que a relevância do tema já produziu vasto material conceitual. Vários pensadores já se debruçaram sobre o imprescindível tema para compreendermos nossa sociedade e realidade. Aqui tomemos o que nos

em si, mas a formação do indivíduo, na “noção de pessoa” que cada sociedade constrói em seus membros, e na qual a Modernidade (e toda a lógica Ocidental da qual ela surge) pode ser pensada como sua máxima expressão.

Nas leituras feitas a partir destas etnografias então se esboça a percepção distinta que os autores têm das sociedades que cada um empreende compreender e interpretar, resultando inclusive em uma aproximação maior ou menor com as teorias antropológicas tradicionais, por ter, cada um com sua cultura estudada, experiências diferentes, em que uma respalda a compreensão antropológica como está estabelecida e a outra que demanda uma nova visão. Esta perspectiva traz como consequência para os autores um posicionamento diverso sobre a própria Antropologia, em como ela deve ser feita e pensada, e também, na própria aceção de Política, para cada Cultura.

Um “bom tanto” de Antropologia

É nesse sentido que Edmund Leach traz em seus trabalhos uma preocupação clara dos caminhos percorridos pela Antropologia na ânsia da objetividade. As observações, e as buscas de significação e interpretação, se moldam a partir deste contexto racional, delineando seu conhecimento a partir da linguagem científica apropriada: estrutura, sistema, unidade, lógica, modelo, continuidade, comparação.

Na sua experiência etnográfica entre os Kachins, ele apreende as nuances entre a teoria e a prática, entre o que se mostra como laços culturais e estruturas sociais – que fazem jus aos modelos que o antropólogo busca, e a vida cotidiana social, que negocia, reinventa, ressignifica, e quebra a continuidade esperada à unidade social. E, embora ele compreenda a necessidade da Antropologia, como disciplina, de organizar

parece ser pontos de convergência entre a maioria dos autores, pensando que a Modernidade é fruto da racionalização e instrumentalização de pensamentos, modos e relações; que sua continuidade se molda na descontinuidade e na mudança; que a ciência, a tecnologia, a urbanização, a formação de estados nacionais são fatores contíguos a sua lógica e definição. Muitos também advertem para o próximo passo histórico, a Pós- Modernidade, que, para fins didáticos, englobamos aqui sob a mesma denominação, embora seja claro que hoje vivemos em uma condição que nos diferencia do início do século, e mais ainda do começo dessa época moderna. Mas a percepção aqui se mostra como intensidades diferentes de uma mesma lógica de vida, que tende à liquidez (Bauman) das relações, ou ainda que vai da diferenciação do indivíduo quantitativo para o qualitativo (Simmel), sendo essas consequências do fortalecimento do indivíduo integral que se coloca desde o início como meta principal dessa tal Modernidade.

sistematicamente seus resultados, ele vê essa racionalização como uma abstração, e não como descrição dos fatos, exatamente por perceber que no dia a dia as pessoas não professam fielmente seus próprios valores, e um sistema cultural é como um modelo ideal (tal qual Weber), não os acontecimentos cotidianos em si.

Assim, as estruturas sociais, e as culturas que se constituem a partir delas, não se mostram estáticas, como tradicionalmente antropólogos poderiam supor, mas sim em movimento, a partir, segundo ele, do que move geralmente as motivações e as questões humanas: o poder político. Em suas palavras, “os indivíduos que se defrontam com uma escolha de ação irão geralmente usar tal escolha para adquirir poder” (LEACH, 1995, p.73), mostrando que o jogo social é uma mescla constante de ponderação entre o sistema de valores ao qual está imerso e o quanto o indivíduo consegue remodelá-lo para tornar possível a adaptação da sua vontade e interesse individual.

Quando em seu livro supracitado ele aborda as linhagens segmentárias, deixa claro que, diferentemente da maioria dos sistemas de linhagens já estudados até então, os Kachins *gumsa* os tem como estratificadores sociais, e não segmentos opostos e equivalentes (mais próximos aos Kachin *gumlao*). Ou seja, as linhagens são separadas por status sociais, e não por afinidades ou rivalidades. Em suas palavras:

O que torna os Kachins particularmente interessantes de um ponto de vista antropológico é que eles têm uma sociedade que é ao mesmo tempo segmentária e estratificada em classes. Na maioria dos tipos de sistemas de linhagens que foram descritos até agora com algum detalhe, o processo de segmentação de linhagem leva antes a uma “oposição equilibrada” que a um status social, superior e inferior. (o.p., p.212)

Entre os Kachins *gumsa*, as relações de linhagens e parentesco obedecem a uma ordem que não é apenas de diferenciação de quem é ou não seu parente próximo ou ainda seu possível aliado ou inimigo, mas estabelece também uma relação

hierárquica⁵, e tal *status* social é um dos motivos que impele seus indivíduos a galgarem essa relação verticalizada, e contornar e moldar sua própria Cultura para esse fim.

Mas Leach deixa claro que a lógica cristalizada da estratificação das linhagens (em que um indivíduo nascido sob uma delas é a ela preso) é uma ficção, e por todo o percurso de seu livro tenta demonstrar a diferença que pode haver entre a teoria e a prática cotidiana, e que a relação estratificada na realidade é um constante jogo de dádivas e dívidas, e que ganhar ou perder esse status depende em como se manter em cima, por um lado, sempre no esforço máximo de manter sua posição perante os demais pela sua generosidade (como reciprocidade pelas dádivas que recebe por sua posição), e por outro, na tentativa da busca de uma linhagem por alguma conexão aristocrática longínqua, ou ainda, tentando ter sua linhagem reconhecida como sacerdotes (*bawmung*) e não como chefes (ou seja, da aristocracia).

Retornando à ortodoxia sobre a qual Leach contesta, temos Evans-Pritchard e seu trabalho etnográfico entre o povo Nuer. O autor compreende a Antropologia como um intento dividido em três partes fundamentais: a *etnografia*, na vivência e aprendizado do modo de vida do povo estudado, se introduzindo em sua língua e pensando segundo seus valores para reviver sua experiência e traduzi-la em termos de sua própria cultura; após essa tradução, cabe a ele *buscar as estruturas subjacentes* e que fundamentam e ordenam esta sociedade; e por fim, *comparar estes padrões* com os de outras sociedades na busca de estruturas funcionais básicas e causas possíveis de variações. Mas aqui já Evans-Pritchard tenta fugir das Ciências Naturais, e pensa a Antropologia Social como a ciência que busca estudar sistemas simbólicos e morais, buscando por padrões e coerência, mas não leis universais e objetivas⁶.

Sobre sua etnografia entre os Nuer, a demonstração feita é a da concretização dos passos teóricos que ele e sua linha acadêmica traçaram – a corrente inglesa estrutural-funcionalista. Ele discorre longamente sobre a Ecologia (o ambiente

⁵ A relação *mayu-dama*, nesse sentido, se diferencia das outras relações de casamento estudadas anteriormente exatamente por ser estabelecida dentro de estratificações sociais diferentes, não se efetuando em uma relação igualitária e linear entre dois grupos exógenos, mas levando a termo a troca de mulheres como uma dívida eterna a ser paga pelo grupo hierarquicamente inferior, no caso, o do marido. Assim, a família da noiva, denominada *mayu* da família do noivo (considerada *dama* nessa relação), sempre estará em uma posição acima da família do noivo, do qual é sempre credora e sempre espera o retorno por outros meios da mercadoria maior que foi dela oferecida: a própria noiva.

⁶ Evans-Pritchard, 1972, p. 64-65.

em que vivem e sua relação com ele), a formatação de tempo e espaço que eles concebem, com estruturas sociais tão intrínsecas que lhes permite viver sem a presença de um poder centralizado, tendo suas vidas regidas por suas linhagens.

Aqui o entendimento do sistema político Nuer não passa por jogos de poder, mas pelo modo de organização da própria vida social. Um Nuer não está preocupado com as honrarias ou status social que pertencer a uma linhagem de chefes poderia trazer. Segundo o próprio autor, a maioria das linhagens de chefes não pertence aos clãs dominantes⁷, o que sugere que todo o sistema Nuer prevê a manutenção da estabilidade horizontal entre as linhagens, que se pautam nessa mesma lógica para se unir ou não a uma ou outra tribo, clã, etc., Nuer. Podemos inferir a Política como a mantenedora da ordem e do equilíbrio, e não a responsável por alterá-la, como entre os Kachin.

Mas o entendimento de ambas as sociedades, assim como de outras, poderia vir a partir da percepção dos indivíduos de si mesmos e sua consistência e consonância (ou não) com o social, e não a partir de modelos teóricos de estrutura permanente ou moldável, já que a medida da mudança reside antes na cabeça dos indivíduos que carregam uma cultura.

É importante ser observado que quanto mais próximo o “eu” está do todo, menor é a tendência deste ego de modificar e ressignificar seu meio, ao passo que, quanto mais meu entendimento de mim se desprende das minhas funções e papéis sociais, maior é minha autonomia em lidar com eles a meu favor e vontade individual, já que a própria vontade deixa de ser coletiva e se dispersa.

E pensar em kachins e chans, ou em nueres⁸, a partir dessa perspectiva, não é pensar em estruturas sociais que se mantêm no tempo e espaço ou que se ressignificam por eles, tentando generalizar uma ou outra forma de lógica cultural e social como teoria antropológica, mas sim compreender como um indivíduo se percebe como pessoa social, e *qual o seu grau de vínculo com essa percepção*.

⁷ Idem, 1978, p. 184.

⁸ Aqui, para fins de diferenciação, designo pelo termo “Nuers” eles enquanto sociedade, e “nueres”, em minúsculo e com “es”, enquanto a totalidade de indivíduos desta sociedade.

A maleabilidade estaria no quanto o indivíduo e a pessoa⁹ são ou não indissociáveis, e por outro lado, quanto a noção de pessoa está mais aproximada ou não do entendimento individual (como na sociedade ocidental moderna¹⁰), ou seja, a visibilidade da mudança social não estaria em como o antropólogo a interpreta, visando a estabilidade de sua teoria ou a constatação da teoria da mudança, mas essa diferenciação viria das diferentes maneiras que cada povo lida com sua Cultura.

Nesse sentido, o modelo de sociedade de Leach – como aquele modelo que se encaixa para satisfazer a construção de determinado Sistema Cultural, que explica e abrange aquela sociedade, mas que não pode ser trazido para o dia-a-dia delas – se afasta ou se aproxima dessa sociedade real, seja ela qual for, quanto maior ou menor for a diferença entre como o indivíduo se enxerga como ser integral mesmo fora do seu contexto social ou como ser intrinsecamente pertencente a ela.

No intento de somar e abranger a intenção deste ensaio, integramos à conversa outro antropólogo renomado, Claude Lévi-Strauss, para buscar seus conceitos de *bricolage* (e seu desdobramento sobre metáfora e metonímia, que será mais a frente explicitado), e a diferenciação que ele faz do *pensamento selvagem* do científico¹¹, na busca de compreender a produção lógica do pensamento humano (ou *l'esprit humain*), como algo universal a todos os homens, sendo essa mesma estrutura a que oferece base para a construção da Cultura de cada sociedade.

Quando ele aborda a diferença da construção do pensamento selvagem e científico, no livro “O Pensamento Selvagem”, traz a noção de *bricolage*, citada acima, para nos elucidar como se formula o Pensamento Selvagem, compreendendo seu conceito como a construção de um conhecimento a partir da manipulação e modificação de algo já pré-existente, remodelando, reorganizando, dando uma nova perspectiva a

⁹ Por um lado o indivíduo enquanto ser biológico, e além, enquanto indivíduo que se percebe e é constituído integralmente mesmo descontextualizado de sua cultura, enquanto por outro a pessoa, como na definição de Mauss, com papéis sociais internalizados e delineadores da personalidade.

¹⁰ Compreendendo que nossa sociedade, como nenhuma outra, aproxima a pessoa social do próprio indivíduo biológico.

¹¹ Ambos aqui são considerados pelo autor como métodos científicos, no esforço despendido de se compreender e classificar o mundo que o cerca. Nas palavras de Levi-Strauss, a respeito da *bricolage*: “subsiste entre nós uma forma de atividade que, no plano técnico, permite muito bem conceber o que, no plano da especulação, pôde ter sido uma ciência, que preferimos chamar ‘primeira’ ao invés de primitiva (...)” (LEVI-STRAUSS, 1976(b), p. 37). Para a execução deste ensaio, utilizo o termo “científico” para designar o pensamento moderno de ciência, embora aqui fique claro que para Levi-Strauss ambos os pensamentos sejam de mesma natureza e produzidos pela lógica humana.

algo constituído previamente. Essa forma de elaboração deste conhecimento acontece ao se observar com a perspectiva indissociável do todo, tendo impreterivelmente ligação com a complexidade do mundo, que classifica, conhece e reconhece a partir da comparação e da percepção de equivalências na Natureza.

Em contrapartida, o Pensamento Científico é o tipo de lógica que divide, particiona, observa o particular, e aprofunda seu conhecimento de cada objeto de estudo, individualmente. Esta forma de se apreender os processos que são observados capacita o homem a entender quais mecanismos estão subentendidos ao que é visível, por focar e isolar o objeto a ser compreendido.

Enquanto o *bricolage*, no Pensamento Selvagem, faz uso do que já existe pra formar um novo conceito, rearranjando as peças que previamente existem pra formar algo “novo”, a ciência busca por novas explicações a partir de algo que ela pretende compreender mais profundamente.

Recorro a este material conceitual para tentar clarear as opções de uma produção diferenciada de visões de mundo, ao focar o recorte na compreensão de como as maneiras em que se dão essas construções podem estar vinculadas com a constituição do sujeito dentro de cada sociedade, da noção de pessoa que cada grupo formata em seus indivíduos, na medida em que um tipo de pensamento, qualquer que seja, abrange toda lógica social, da qual a própria noção de “eu”, da percepção de si mesmo, está inclusa.

Por este viés podemos delinear que, se um conhecimento construído e partilhado se produz e é reproduzido impreterivelmente perpassando pelas pessoas de cada grupo social, o indivíduo que se compreende à parte de sua sociedade se torna mais capaz de modificar, para o bem ou para o mal, o seu mundo, enquanto que, quando intimamente e impreterivelmente ligado a ela, essa modificação se mostra mais lenta e menos perceptível, dando uma maior impressão de equilíbrio e permitindo maior estabilidade no espaço-tempo¹².

Retornando aos conceitos do autor francês, em sua forte inspiração na linguística (principalmente Saussure), Lévi-Strauss utiliza as figuras de linguagem

¹² Como nós os concebemos.

Metáfora e *Metonímia*, para elucidar como se processa, respectivamente, o Pensamento Selvagem e o Pensamento Científico.

A Metáfora, como processo linguístico, é um artifício da língua que permite dar qualidades de um objeto a outro; a aproximação do Pensamento Selvagem a este recurso é feito na medida em que este, tal como a metáfora, aproxima elementos diferentes a partir de suas qualidades semelhantes. Como se uma mesma essência fosse possível de ser vista e percebida por esta semelhança e, na visão do todo, tais conexões conseguissem mostrar seu sentido.

Já a Metonímia tem como propriedade e definição clássica de “tomar a parte pelo todo”. Com isso o autor tenta trazer à luz o principal objetivo do Pensamento Científico. Não conceber e compreender um objeto a partir da complexidade em que ele se encontra, mas ele por ele mesmo. *Não na sua horizontalidade, mas na verticalidade das suas propriedades*¹³. O homem que pensa cientificamente procura não compreender pelo que é sensível, mas na sua capacidade de abstração do objeto que vai para além do que ele pode observar a olho nu. A partir desta composição (ou seria decomposição?) do seu conhecimento, a Ciência tem como meta ter a capacidade lógica de explicar o mundo racionalmente a partir do recorte que ela estuda, dando definições abstratas e conceituais a este objeto focado. É tomar a parte objetivando a explicação do todo pelo aprofundamento do conhecimento da parte em questão.

Quando pensamos na lógica de Tempo e Espaço dos Nuer, sua relação com essas duas variantes não é abstrata e racionalizada, exatamente por ter com elas uma relação metafórica, em que é indissociável a sua vida social, natural e temporal. Elas são medidas e conceituadas não por elas em si, como termos conceituáveis por si mesmos e passíveis de um entendimento mais aprofundado ou “científico”, mas apenas em conjuntura com as demais variáveis que lhes cercam. O tempo é medido não pela sua existência, mas pela noção de acontecimentos cíclicos de suas vidas; assim também eles percebem o espaço, na medida em que longe ou perto não cabe à distância em quilômetros (ou qualquer medida que por eles seria utilizada), como por exemplo de uma ou outra tribo à deles, mas sim pela distância ou não de vínculos de parentesco ou

¹³ Horizontalidade pela compreensão do mundo em sua totalidade, sem o repartir em “disciplinas”, dividir em “áreas”; ele é um conhecimento que caminha horizontalmente, por não ter quebras, e se encadeia em toda a complexidade do conhecimento totalizante. O outro verticaliza o pensamento: na medida em que particiona, e foca, olha profundamente cada parte fracionada, “verticalizando” seu conhecimento, ou seja, aprofundando, mas em contrapartida, perdendo essa visão integralizada.

aliança. Dias, meses, anos, perto e longe, todo seu ciclo ecológico está intimamente ligado à sua lógica sociocultural de forma interdependente, e por isso mesmo, não passível de ser enxergada individualmente sem perder totalmente seu significado.

E tal produção e reprodução do mundo, metafórica ou metonimicamente, podem ser entendidas como *reflexo* da percepção do indivíduo perante este mundo, a partir de como ele é constituído culturalmente. Por isso, se a sua percepção (do ser humano imerso a determinada sociedade) é estritamente vinculada à ideia de contiguidade, a compreensão passará por ela, e se manterá equivalente a ela. Já se a construção de si é isolada, e se o indivíduo se percebe isoladamente, da mesma forma ele verá e classificará o que está ao seu redor. O homem se torna apto a perceber com profundidade as regras da Natureza, e também de sua Cultura, ao se perceber isoladamente e independente delas, permitindo-lhe modificá-las e moldá-las a seu favor, tanto a Natureza como sua relação com sua Cultura.

O intuito deste ensaio aqui se faz presente. Se ambas as maneiras de conhecimento são produzidas pelo ser humano, como elas influenciam no próprio processo sociocultural? Indo na direção de Marcel Mauss, a tentativa aqui é apontar a importância da diversidade possível de formatação da “noção de pessoa” em cada grupo social, para que ela possa ser pensada (ou, no nosso caso, racionalizada pela nossa formação científica de pensamento) no sentido de compreender como um pode influenciar o outro, compreendendo que tudo está interligado a um tipo de produção de pensamento, “selvagem” ou “científico”, que destrincha os modos de pensar o mundo e por consequência, a si mesmo (ou modos de pensar a si mesmo, e por consequência, o mundo).

Uma pitada de Psicanálise na Antropologia

Trazendo agora a esta conversa o psicanalista inglês Donald Winnicott, um dos nomes mais importantes da Psicanálise: para o autor é quando *sou* que posso *agir* objetivamente¹⁴ no mundo, trazendo a Criatividade como instrumento principal do

¹⁴O autor compreende a Criatividade como instrumento principal do homem de interagir e se integrar no mundo como forma saudável de vida, primeiro na experiência mágica da criação de ferramentas para a realização e atendimento de suas necessidades, quando bebê, imerso em si mesmo e desapercibido

homem¹⁵ de interagir e se integrar no mundo como forma saudável de vida. Dessa maneira, é quando o homem se torna consciente de si que se torna um agente modificador do que está ao seu redor. Essa forma de construção do “eu” como indivíduo agregado a uma sociedade, *mas dela independente*, pode ser pensada como a responsável dialeticamente pela forma de se pensar “cientificamente”, assim como pela possibilidade dada ao homem de lidar com sua sociedade e sua Cultura para que ela beneficie seus intentos pessoais, que são menos consonantes com sua Cultura quanto mais este se percebe fora dela.

A ação no mundo que Winnicott descreve, como reflexo de uma constituição saudável de si, nada mais é que a expressão da produção do “eu” individualizado produzido por nossa forma moderna de vivência social, que apenas se concretiza de forma suficiente quando este “eu” se capacita para agir sobre o mundo e se constitui a partir deste mundo, pelos fatores externos que lhe são imputados, mas na direção de produzir ferramentas psíquicas que o habilitem a se ver fora dele para lhe permitir agir sobre ele.

Pois que, na medida em que o indivíduo se despoja das personagens sociais, das máscaras, como formatadores da *persona*¹⁶, e torna-se um indivíduo que lhe cabe ainda cobrir obrigações sociais, mas sem que essas integrem necessariamente sua própria personalidade e composição de si, seus laços sociais se afrouxam, e ele se aprofunda em si mesmo. Nessa verticalização do entendimento de si podemos extrapolar e abranger a verticalização do próprio Conhecimento, como consequência dessa vontade de mudar o mundo ao seu redor (o natural e o cultural) para o seu benefício individual, já que, ao ver o mundo sem que pertença intrinsecamente a ele, maiores são as vontades de que

do exterior que o ambiente facilitador (a mãe, ou quem cumpra suficientemente bem este papel) lhe proporciona. Depois, na percepção objetiva da realidade, no compartilhamento dela com outros indivíduos, na qual o homem e a mulher saudáveis aparecem como sujeitos que se identificam com a sociedade *sem que percam seus impulsos pessoais e individuais*, na percepção de si como alguém que é, que existe, e que, por ser, se torna capaz de agir no mundo, de fazer.

¹⁵ Pode-se pensar esse homem como o homem ocidental, “psicologizado”, se tivermos a perspectiva de que a Psicologia é uma possibilidade humana de organização mental, individualizada, e que se expressa em sua forma mais explícita na “Sociedade Ocidental”, na qual o autor está imerso. Mas é importante ressaltar que, embora seu estudo se faça com o “homem ocidental” como foco, o grau de “psicologização” de um indivíduo (como ser possuidor de uma personalidade intrínseca e desvinculada da sociedade) pode ter seu ápice na sociedade ocidental moderna, mas as teorias psicanalíticas podem ser levadas em consideração na construção teórica da lógica de outros povos, somando seu conhecimento ao conhecimento antropológico.

¹⁶ Tal como utiliza o termo Marcel Mauss (1974, p.385-389)

este mundo de adéque a si, e não mais há a necessidade impreterível de se adequar ao mundo.

Dessa percepção psicanalítica mergulhamos no entendimento de Louis Dumont, ao esmiuçar o Individualismo e seu relevante entendimento deste traço como predominante da Modernidade, e os veios pelos quais surgiu. Nesse intento ele busca a Índia e sua aparente dualidade coletivo x indivíduo, e nos traz como eles conciliam a rígida postura cultural, de castas, com a escolha possível de renunciar ao mundo, e como este que renuncia “é responsável por todas as inovações religiosas que a Índia conheceu” (DUMONT, 1992, p. 35).

Mas, enquanto Dumont vê que há diferença entre este homem que escolhe viver fora de seu mundo, e nós modernos, exatamente por diferenciar essa escolha de sair de seu mundo social (enquanto nós permaneceríamos imersos nele), ambos são posicionamentos de distanciamento da construção de si que se descola dos valores sociais, e nossa sociedade, neste sentido, seria apenas uma expressão máxima da vivência individual (e quiçá da desconstrução paulatina de um próprio entendimento coeso de sociedade, por consequência). E a intenção da ação sobre o meio se revelaria de mesma natureza, e se materializaria, entre nós, na construção de conhecimentos e na nossa própria vivência.

Introduzindo essa perspectiva na compreensão tanto dos Nuer, de Evans-Pritchard, quanto dos Kachins, de Leach, para a compreensão do âmbito político em cada uma delas, pode-se agora, antes de levar em consideração a validade de uma ou outra interpretação ou teoria antropológica, compreender os processos de entendimento individual em cada uma dessas sociedades, e como elas se refletem na Sociedade, e mais especificamente, na Política.

Como opera essa mistura

A Antropologia, ao longo de sua própria existência, trouxe o entendimento da Política desenraizada da necessidade de uma instituição que a reja, e mostra, em etnografias como as de Evans-Pritchard, que as relações políticas podem ser

organizadas estruturalmente, como nos sistemas de linhagens segmentares¹⁷ dos Nuer, sem a necessidade do Estado, como o conhecemos, além de esclarecer que sociedades sem Estado não necessariamente são ausentes de estruturas políticas que as mantenham equilibradas, ou ainda que permitam a instabilidade organizada, como dos Kachins¹⁸.

Quando Leach ingressa com seu aparato empírico e teórico, tenta desmistificar as sociedades como um sistema equilibrado, demonstrando que a Política, mais que uma *estrutura* reguladora (não uma *instituição* reguladora), ou melhor, que estabelece intrinsecamente que as relações entre um determinado povo não necessitam de uma pessoa ou instituição que centralize este processo, é um constante jogo de relações, tanto de conflito como de integração. O Poder Político (como entre os Kachins) é aí que se faz presente enfaticamente, pois é ele mesmo o objetivo, fundamentando sua existência nas relações assimétricas.

Lygia Sigaud, ao apresentar o livro de Leach, explana sobre a necessidade que o autor vê em inserir no contexto etnográfico um fato para além do ambiente físico (ou ecológico) e do Sistema Político, observando que é preciso levar em consideração o “elemento humano: cujas ambições não podem ser ignoradas (...). Leach atribui à *ação dos homens* um papel central e incorpora a dimensão da incerteza (...)” (LEACH, 1995, p.38 – grifos meus); é pela ação dos homens (e aqui nos remetemos a Winnicott e a Dumont) que se possibilita o processo de mudança social, a ponto de que a própria estrutura seja modificada.

Já entre os Nuer, a estrutura é moldada para que o equilíbrio permaneça. Por exemplo, o chefe tem um status que é contrabalanceado pela falta de importância de sua linhagem, o que inclusive o capacita a ser o mediador entre essas linhagens dominantes (exatamente por delas não fazer parte). A Política, entre povos como eles, não tem um caráter de *ação política*, que demanda autoridade judicial ou executiva; ela organiza e

¹⁷ As linhagens segmentares são assim consideradas por saírem de um ancestral comum e se dispersarem em sub-linhagens que especificam cada linhagem Nuer e se distribuem em inúmeras tribos, que por sua vez reúnem um número de aldeias. Um Clã é formado por várias linhagens que tem em comum um ancestral longínquo. Cada sub-linhagem não tem com outra equivalente qualquer status superior ou inferior, mas sempre de mesma importância, e as relações de aproximação ou não com uma ou outra sempre seguirá essa lógica de equivalência e de parentesco. Assim, uma guerra entre tribos transformarão estas em rivais nesse momento, mas, se elas estiverem sob uma mesma linhagem maior, se unirão para combater uma outra linhagem maior de mesmo nível. Esta relação se estabelece até o seu máximo, na totalidade dos Nuer, contra os Dinkas, seus históricos vizinhos e inimigos.

¹⁸ KUCHINIR; CARNEIRO, 1999, p. 237

dá coesão à própria estrutura social. A ação política é antes uma iniciativa dos jogos de poder, quando das necessidades e vontades de uma estrutura instável que a demande, como mecanismo para que ela não desmorone em suas inconsistências.

Nessa diferença entre pensamentos, cabe abstraí-las para almejar um ponto em comum. Daí pode-se pensar, onde se equivalem nueres e kachins? Levando em consideração que Evans-Pritchard não se “cegou” em benefício de uma *Teoria do Equilíbrio*, ou tão pouco Leach buscou hiperbolicamente os conflitos e modelagens dos indivíduos de seus valores em prol de uma *Teoria da Mudança*, pode-se prescindir que ambos entraram em contato com culturas que formatam diferentemente seus indivíduos para sua sociedade, a partir do pensamento de que toda relação social perpassa pelos indivíduos que estão nela inseridos.

Retornando à Lévi-Strauss e seu conceito de *l'esprit humain*, os homens, como espécie, estão predispostos a uma infinita gama de variáveis para sua formação cosmológica¹⁹, a partir da limitação e possibilidades biológicas do seu cérebro e “espírito” – ou a mente (ainda que essa denominação não alcance seu propósito), permite moldar a partir de sua estrutura naturalmente humana²⁰.

Não se pode esperar que uma teoria ou outra esteja mais ou menos correta para que a Teoria Antropológica caminhe. Se a conformidade não está apenas em como uma sociedade permanece em equilíbrio, nem apenas no pensamento de que sociedades caminham para a mudança de suas estruturas, é preciso pensar o que as molda para uma ou outra direção.

Quando este ensaio que se julga antropológico invoca um psicanalista, é no intuito de trazer o entendimento de que a *ação* no mundo anda contiguamente com a compreensão e constituição de si *no* mundo, mas *fora* dele, e que esta percepção não se restringe aos indivíduos da Sociedade Ocidental Moderna. Entre os Nuer, ao menos pelo acesso que temos de sua descrição, a constituição de toda sua cultura é interconectada: as concepções de tempo, espaço e ecologia se conectam ao seu sistema

¹⁹ No sentido de “visão de mundo”.

²⁰ E que atua, segundo Lévi-Strauss, por pares de oposição. Embora não seja esta a preocupação do ensaio, o autor francês busca nos mitos que estuda as oposições duais que demonstrariam a natureza do pensamento humano, a partir da extração do que há de comum em todos eles. Aqui uso apenas a ideia de que o homem é, como espécie, o mesmo em todas as culturas, e que se moldam a partir dessa mesma “matéria”.

sociocultural, sendo que só por eles, e entrelaçados a eles, é construído seu sentido e significado, como já aqui antes observado, e também, na própria coerência dessa lógica, essa ligação perpassa por seus indivíduos, como seres intrinsecamente relacionados com sua sociedade. É a ação do pensamento metafórico ao qual Lévi-Strauss faz referência.

Por isso mesmo entre eles não se fala em *ação política*, pois a Política não está na vontade de seus indivíduos, entre os Nuer, e sim na manutenção da sua estrutura social. O Sistema Político se coloca para *manter*, não para *mudar*. A mudança se localiza na ação, que tem sentido (e é o que permite sua existência) entre os Kachins, quando na constituição de um *eu* com vontade individual, e passa a conformar o mundo ao seu redor a partir das suas intenções pessoais.

Lévi-Strauss, ao explicar sobre a História, diz:

A historicidade ou, pra ser mais exato, a riqueza em acontecimentos de uma cultura ou de um processo cultural, são função, não de suas propriedades intrínsecas, mas da situação em que nos encontramos em relação a elas, do número e da diversidade de nossos interesses, que nelas empenhamos (LÉVI-STRAUSS, 1976(a), p.345).

A História assim, pode ser pensada como o resultado dos comportamentos individuais perante sua própria sociedade, a partir do entrosamento ou não de nossos interesses pessoais com os valores da cultura que a rege. A Sociedade Ocidental, nesse sentido, é observada como a expressão máxima do caminho que percorrem unidos a mudança histórica das estruturas sociais e a individuação das pessoas, que na medida em que se constroem e se integram como seres completos a despeito da sociedade, *tomam suas rédeas*, e a modificam.

A grande, e natural (ou talvez, cultural?), preocupação que a Antropologia têm tido, crescentemente desde seu início, em dar voz e personalidade aos indivíduos de cada sociedade estudada pode ser vista não como uma necessidade absoluta desses indivíduos, mas como um reflexo do nosso próprio entendimento de pessoa, que necessita *ser* por si mesma, independente de seu contexto, para que seu real valor seja reconhecido. A importância que damos ao recorte espaço-temporal, ou ainda, ao sujeito de nosso estudo (e não objeto – também uma preocupação nossa), das etnografias que

um pesquisador empreita construir é também fruto de nossa psicologização²¹, como ser humano que só tem sentido enquanto valorizado individualmente.

Já finalizando esta empreitada, é preciso esclarecer que é impossível medir “graus” de quanto um indivíduo se compreende ou não fora de sua sociedade, nem tão pouco esta seria uma escala de desenvolvimento progressivo, como alguns poderiam ainda supor, ou ainda supor que aqui isso se supõe. O fato é que existem diferentes modos de se compreender (compreender a si mesmo) dentro de seu grupo, e esta forma de concepção permitiria caminhar para um ou outro caminho, de Estabilidade ou de Mudança. Transformando, em sua essência, o que nós denominamos por um mesmo nome, tomado aqui, o Sistema Político. Aos Nuers, sua *estrutura* política serve à manutenção do seu grupo; aos Kachins, sua política é um *agente* de manutenção da sociedade, mas não como estabilidade, e sim como mudança.

²¹ Nos termos que explano na nota 15 deste ensaio.

Bibliografia

BAUMAN, Zygmunt. *Vida Líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

DUMONT, L. *Ensaio sobre o Individualismo. Uma Perspectiva Antropológica Sobre a Ideologia Moderna*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1992.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Antropologia Social*. Ana Maria Bessa (trad). Lisboa: Edições 70, 1972.

_____. *Os Nuer: Uma Descrição do Modo de subsistência e das Instituições Políticas de um Povo Nilota*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

KUPER, Adam. *Antropólogos e Antropologia*. Álvaro Cabral (trad.). Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1978.

KUSCHNIR, Karina; CARNEIRO, Leandro Piquet. *As Dimensões Subjetivas da Política: Cultura Política e Antropologia da Política*. Estudos Históricos, 1999, vol. 24. Artigo on-line disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2100/1239>. Último acesso em 03 de dezembro de 2011.

LEACH, Edmund. *A Diversidade da Antropologia*. Maria Costa Fontes (trad). Lisboa: Edições 70, 1982.

_____. *Repensando a Antropologia*. José Luis dos Santos (trad.). São Paulo: Perspectiva, 1984.

_____. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*. Geraldo Gerson de Souza, Antônio de Pádua Danesi e Gilson Cesar Cardoso de Souza (trads.). São Paulo: Edusp, 1995.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Capítulo XVIII – Raça e História*. In: *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976(a)

_____. *O Pensamento selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976(b).

_____. *Os Pensadores: Claude Levi-Strauss, Seleção de Textos*. Victor Civita (editor). São Paulo: Abril Cultural, 1976(c).

MAUSS, Marcel. *Uma Categoria do Espírito Humano: a Noção de Pessoa, a Noção do Eu*. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.

SIMMEL, Georg. *A Metrópole e a Vida Mental*. In: *O Fenômeno Urbano*. Otávio Guilherme Velho (organizador). Rio de Janeiro: Zahar, 1973. pp. 11-25.

PERRONE-MOISES, Beatriz. *Conflitos Recentes, Estruturas Persistentes: Notícias do Sudão*. Revista de Antropologia. [online]. 2001, vol.44, n.2, pp. 127-146. Arquivo on-line disponível em: www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012001000200004&lng=pt&nrm=iso. Último acesso em 01 de dezembro de 2011.

WINNICOTT, Donald W. ***O Ambiente e os Processos de Maturação: Estudos sobre a Teoria do Desenvolvimento Emocional***. Irineu C. S. Ortiz (trad.). Porto alegre: Artes Médicas, 1983.

_____. ***Vivendo de Modo Criativo***. In: Tudo começa em casa. Paulo Sandler (trad.). São Paulo: Martins Fontes, 2005.