

2. O SÉCULO XVIII:

a invenção do conceito de homem

Se durante o Renascimento esboçou-se, com a exploração geográfica de continentes desconhecidos, a primeira interrogação sobre a existência múltipla do homem, essa interrogação fechou-se muito rapidamente no século seguinte, no qual a evidência do *cogito*, fundador da ordem do pensamento clássico, exclui da razão o louco, a criança, o selvagem, enquanto figuras da anormalidade.

Será preciso esperar o século XVIII para que se constitua o *projeto* de fundar uma *ciência do homem*, isto é, de um saber não mais exclusivamente especulativo, e sim *positivo* sobre o homem. Enquanto encontramos no século XVI elementos que permitem compreender a pré-história da antropologia, enquanto o século XVII (cujos discursos não nos são mais diretamente acessíveis hoje) interrompe nitidamente essa evolução, apenas no século XVIII é que entramos verdadeiramente, como mostrou Michel Foucault (1966), na modernidade. Apenas nessa época, e não antes, é que se pode apreender as condições históricas, culturais e epistemológicas de possibilidade daquilo que vai se tornar a antropologia.

“Antes do final do século XVIII”, escreve Foucault, “o homem não existia. Como também o poder da vida, a fecundidade do trabalho ou a densidade histórica da linguagem. É uma criatura muito recente que o demiurgo do saber fabricou com suas próprias mãos, há menos de duzentos anos (...) Uma coisa em todo caso é certa, o homem não é o mais antigo problema, nem o mais constante que tenha sido colocado ao saber humano. O homem é uma invenção e a arqueologia de nosso pensamento mostra o quanto é recente. E”, acrescenta Foucault no final de *As Palavras e as Coisas*, “quão próximo talvez seja o seu fim”.

O projeto antropológico (e não a realização da antropologia como a entendemos hoje) supõe:

1) a construção de um certo número de conceitos, começando pelo próprio conceito de homem, não apenas enquanto sujeito, mas enquanto objeto do saber; abordagem totalmente inédita, já que consiste em introduzir dualidade característica das ciências exatas (o sujeito observante e o objeto observado) no coração do próprio homem;

2) a constituição de um saber que não seja apenas de reflexão, e sim de observação, isto é, de um novo modo de acesso ao homem, que passa a ser considerado em sua existência concreta, envolvida nas determinações de seu organismo, de suas relações de produção, de sua linguagem, de suas instituições, de seus comportamentos. Assim começa a constituição dessa *positividade* de um saber *empírico* (e não mais transcendental) sobre o homem enquanto ser vivo (biologia), que trabalha (economia), pensa (psicologia) e fala (lingüística). . . Montesquieu, em *O Espírito das Leis* (1748), ao mostrar a relação de interdependência que é a dos fenômenos sociais, abriu o caminho para Saint-Simon que foi o primeiro (no século seguinte) a falar em uma “ciência da sociedade”. Da mesma forma, antes dessa época, a linguagem, quando tomada em consideração, era objeto de filoso-

fia ou exegese. Tornou-se paulatinamente (com de Brosses, Rousseau) o objeto específico de um saber científico (ou, pelo menos, de vocação científica);

3) *uma problemática essencial: a da diferença*. Rompendo com a convicção de uma transparência imediata do *cogito*, coloca-se pela primeira vez no século XVIII a questão da *relação ao impensado*, bem como a dos possíveis processos de reapropriação dos nossos condicionamentos fisiológicos, das nossas relações de produção, dos nossos sistema de organização social. Assim, inicia-se uma ruptura com o pensamento do *mesmo*, e a constituição da idéia de que a linguagem nos precede, pois somos antes exteriores a ela. Ora, tais reflexões sobre os limites do saber, assim como sobre as relações de sentido e poder (que anunciam o fim da metafísica) eram inimagináveis antes. A sociedade do século XVIII vive uma crise da identidade do humanismo e da consciência européia. Parte de suas elites busca suas referências em um confronto com o distante.

Em 1724, ao publicar *Os Costumes dos Selvagens Americanos Comparados aos Costumes dos Primeiros Tempos*, Lafitau se dá por objetivo o de fundar uma "ciência dos costumes e hábitos", que, além da contingência dos fatos particulares, poderá servir de comparação entre várias formas de humanidade. Em 1801, Jean Itard escreve *Da Educação do Jovem Selvagem do Aveyron*. Ele se interroga sobre a comum humanidade à qual pertencem o homem da civilização em que nos transportamos e o homem da natureza, a criança-lobo.¹ Mas foi Rousseau quem traçou, em seu *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade*, o programa que se tornará o da etnologia clássica, no seu campo temático² tanto quanto na sua abordagem: a indução de que falaremos agora;

1. Cf. o filme de François Truffaut, *L'Enfant Sauvage* (1970), e o livro de Lucien Malson que lhe serviu de base.

2. Rousseau estabelece a lista das regiões devedoras de viagens "filosóficas": o mundo inteiro menos a Europa ocidental.

4) *um método de observação e análise: o método indutivo*. Os grupos sociais (que começam a ser comparados a organismos vivos) podem ser considerados como sistemas “naturais” que devem ser estudados empiricamente, a partir da observação de fatos, a fim de extrair princípios gerais, que hoje chamaríamos de leis.

Esse *naturalismo*, que consiste numa emancipação definitiva em relação ao pensamento teológico, impõe-se em especial na Inglaterra,³ com Adam Smith e, antes dele, David Hume, que escreve em 1739 seu *Tratado sobre a Natureza Humana*, cujo título completo é: “Tratado sobre a natureza Humana: tentativa de introdução de um método experimental de raciocínio para o estudo de assuntos de moral”. Os filósofos ingleses colocam as premissas de todas as pesquisas que procurarão fundar, no século XVIII, uma moral natural”, um “direito natural”, ou ainda uma “religião natural”.

* * *

Esse projeto de um conhecimento *positivo* do homem — isto é, de um estudo de sua existência empírica considerada por sua vez como objeto do saber — constitui um evento considerável na história da humanidade. Um evento que se deu no Ocidente no século XVIII, que, evidentemente, não ocorreu da noite para o dia, mas que terminou impondo-se já que se tornou definitivamente constitutivo da modernidade na qual, a partir dessa época, entramos. A fim de avaliar melhor a natureza dessa verdadeira revolução do pensamento — que instaura uma ruptura tanto com o “humanismo” do Renascimento como com o “racionalismo” do século clássico —, examinemos de mais perto o que mudou radicalmente desde o século XVI.

3. A precocidade e preeminência, no pensamento inglês, do empirismo em relação ao pensamento francês, caracterizado antes pelo racionalismo (e idealismo), podem a meu ver explicar em parte o crescimento rápido (no começo do século XX) da antropologia britânica e o atraso da antropologia francesa.

1) Trata-se em primeiro lugar da natureza dos objetos observados. Os relatos dos viajantes dos séculos XVI e XVII eram mais uma busca cosmográfica do que uma pesquisa etnográfica. Afora algumas incursões tímidas para área das “inclinações” e dos “costumes”,⁴ o objeto de observação, nessa época era mais o céu, a terra, a fauna e a flora, do que o homem em si, e, quando se tratava deste, era essencialmente o homem físico que era tomado em consideração. Ora, o século XVIII traça o primeiro esboço daquilo que se tornará uma antropologia social e cultural, constituindo-se inclusive, ao mesmo tempo, tomando como modelo a antropologia física, e instaurando uma ruptura do monopólio desta (especialmente na França).

2) Simultaneamente, o destaque se desloca pouco a pouco do objeto de estudo para a atividade epistemológica, que se torna cada vez mais organizada. Os viajantes dos séculos XVI e XVII coletavam “curiosidades”. Espíritos curiosos reuniam coleções que iam formar os famosos “gabinets de curiosidades”, ancestrais dos nossos museus contemporâneos. No século XVIII, a questão é: como coletar? E como dominar em seguida o que foi coletado? Com a História Geral das Viagens, do padre Prévost (1746), passa-se da coleta dos materiais para a colecção das coletas. Não basta mais observar, é preciso processar a observação. Não basta mais interpretar o que é observado, é preciso interpretar interpretações.⁵ E é desse desdobramento, isto é, desse discurso, que vai justamente brotar uma atividade de organização e elaboração. Em 1789, Chavane, o primeiro, dará a essa atividade um nome. Ele a chamará: a etnologia.

* * *

4. Cf. em especial *L'Histoire Naturelle et Morale des Indes*, de Acosta (1591), ou o questionário que Beauvilliers envia aos intendentés em 1697 para obter informações sobre o estado das mentalidades populares no reino.

5. Cf. sobre isso G. Leclerc, 1979.

Finalmente, é no século XVIII que se forma o par do viajante e do filósofo: o viajante: Bougainville, Maupertuis, La Condamine, Cook, La Pérouse... , realizando o que é chamado na época de "viagens filosóficas", precursoras das nossas missões científicas contemporâneas; o filósofo Buffon, Voltaire, Rousseau, Diderot (cf. em especial o seu *Suplemento à Viagem de Bougainville*) "esclarecendo" com suas reflexões as observações trazidas pelo viajante.

Mas esse par não tem realmente nada de idílico. Que pena, pensa Rousseau, que os viajantes não sejam filósofos! Bougainville retruca (em 1771 em sua *Viagem ao Redor do Mundo*): que pena que os filósofos não sejam viajantes!⁶ Para o primeiro, bem como para todos os filósofos naturalistas do século das luzes, se é essencial observar, é preciso ainda que a observação seja *esclarecida*. Uma prioridade é portanto conferida ao observador, sujeito que, para apreender corretamente seu objeto, deve possuir um certo número de qualidades. E é assim que se constitui, na passagem do século XVIII para o século XIX, a Sociedade dos Observadores do Homem (1799-1805), formada pelos então chamados "ideólogos", que são moralistas, filósofos, naturalistas, médicos que definem muito claramente o que deve ser o campo da nova área de saber (o homem nos seus aspectos

6. Rousseau: "Suponhamos um Montesquieu, um Buffon, um Diderot, um d'Alembert, um Condillac, ou homens de igual capacidade, viajando para instruir seus compatriotas, observando como sabem fazê-lo a Turquia, o Egito, a Barbária... Suponhamos que esses novos Hércules, de volta de suas andanças memoráveis, fizessem a seguir a história natural, moral e política do que teriam visto, veríamos nascer de seus escritos um mundo novo, e aprenderíamos assim a conhecer o nosso..."

Bougainville: "Sou viajante e marinheiro, isto é, um mentiroso e um imbecil aos olhos dessa classe de escritores preguiçosos e soberbos que, na sombra de seu gabánete, filosofam sem fim sobre o mundo e seus habitantes, e submetem imperiosamente a natureza a suas imaginações. Modos bastante singulares e inconcebíveis da parte de pessoas que, não tendo observado nada por si próprias, só escrevem e dogmatizam a partir de observações tomadas desses mesmos viajantes aos quais recusam a faculdade de ver e pensar"

físicos, psíquicos, sociais, culturais) e quais devem ser suas exigências epistemológicas.

As *Considerações sobre os Diversos Métodos a Seguir na Observação dos Povos Selvagens*, de De Gerando (1800) são, quanto a isso, exemplares. Primeira metodologia da viagem, destinada aos pesquisadores de uma missão nas "Terras Austrais", esse texto é uma crítica da observação selvagem do selvagem, que procura orientar o olhar do observador. O cientista naturalista deve ser ele próprio testemunha ocular do que observa, pois a nova ciência — qualificada de "ciência do homem" ou "ciência natural" — é uma "ciência de observação", devendo o observador participar da própria existência dos grupos sociais observados.⁷

Porém, o projeto de De Gerando não foi aplicado por aqueles a que se destinava diretamente, e não será, por muito tempo ainda, levado em conta.⁸ Se esse programa que consiste em ligar uma reflexão organizada a uma observação sistemática, não apenas do homem físico, mas também do homem social e cultural, não pôde ser realizado, é porque a época ainda não o permitia. O final do século XVIII teve um papel essencial na elaboração dos fundamentos de uma "ciência humana". Não podia ir mais longe, e não poderíamos creditá-lo àquilo que só será possível um século depois.

7. Estamos longe de Montaigne, que se contenta em acreditar nas palavras de "um homem simples e rude"; um huguenote que esteve no Brasil, a respeito dos índios entre os quais esteve.

8. Os cientistas da expedição conduzida por Bodin não eram de forma alguma etnógrafos, e sim médicos, zoólogos, mineralógos, e os objetos etnográficos que recolheram não foram sequer depositados no Museu de História Natural de Paris, e sim dispersados em coleções particulares. O próprio Gerando, "observador dos povos selvagens" em 1800, torna-se "visitante dos pobres" em 1824. O que mostra a prontidão de uma passagem possível entre o estudo dos indígenas e a ajuda aos indigentes, mas sobretudo, nessa época, uma certa ausência de distinção entre a antropologia principiante e a "filantropia".

Notemos finalmente que, publicado em 1800, o *mémoire* de Gerando só foi reeditado na França em 1883. E o primeiro museu etnográfico da França foi fundado apenas cinco anos antes (em Paris, no Trocadero), sendo depois substituído pelo atual Museu do Homem.

Mais especificamente, o obstáculo maior ao advento de uma antropologia científica, no sentido no qual a entendemos hoje, está ligado, ao meu ver, a dois motivos essenciais.

1) A distinção entre o *saber científico* e o *saber filosófico*, mesmo sendo abordada, não é de forma alguma realizada. Evidentemente, o conceito da unidade e universalidade do homem, que é pela primeira vez claramente afirmado, coloca as condições de produção de um novo saber sobre o homem. Mas não leva *ipso facto* à constituição de um saber positivo. No final do século XVIII, o homem interroga-se: sobre a natureza, mas não há *biologia* ainda (será preciso esperar Cuvier); sobre a produção e repartição das riquezas, mas ainda não se trata de *economia* (Ricardo); sobre seu discurso mas isso não basta para elaborar uma *filosofia* (Bopp), muito menos uma *lingüística*.⁹

O conceito de homem tal como é utilizado no "século das luzes" permanece ainda muito abstrato, isto é, rigorosamente filosófico. Estamos na impossibilidade de imaginar o que consideramos hoje como as próprias condições epistemológicas da pesquisa antropológica. De fato, para esta, o objeto de observação não é o "homem", e sim indivíduos que pertencem a uma época e a uma cultura, e o sujeito que observa não é de forma alguma o sujeito da antropologia filosófica, e sim um outro indivíduo que pertence ele próprio a uma época e a uma cultura.

9. A antropologia contemporânea me parece, pessoalmente, dividida entre uma homenagem a esses pais fundadores que são os filósofos do século XVIII (Lévi-Strauss, por exemplo, considera que o *Discours sur l'Origine de l'Inégalité de Rousseau* é "o primeiro tratado de etnologia geral") e um assassinio ritual consistindo na reatualização de uma ruptura com um projeto que permanece filosófico, enquanto que a ciência exige a constituição de um saber positivo e especializado. Mas neste segundo caso, a positividade, não mais do saber, e sim de saberes que, muito rapidamente (a partir do século XIX), se rompem e se parcelam, formando o que Foucault chama de "ontologias regionais" constituindo-se em torno dos territórios da vida (biologia), do trabalho (economia), da linguagem (lingüística), é evidentemente problemática para o antropólogo, que não pode resignar-se a trabalhar em uma área setorizada.

2) O discurso antropológico do século XVIII é inseparável do discurso histórico desse período, isto é, de sua concepção de uma *história natural*, liberada da teologia e animando a marcha das sociedades no caminho de um progresso universal. Restará um passo considerável a ser dado para que a antropologia se emancipe deste pensamento e conquiste finalmente sua autonomia. Paradoxalmente, esse passo será dado no século XIX (em especial com Morgan) a partir de uma abordagem igualmente e até, talvez, mais marcadamente historicista: o evolucionismo. É o que veremos a seguir.