

3. O TEMPO DOS PIONEIROS:

os pesquisadores-eruditos do século XIX

O século XVI descobre e explora espaços até então desconhecidos e tem um discurso selvagem sobre os habitantes que povoam esses espaços. Após um parêntese no século XVII, esse discurso se organiza no século XVIII: ele é "iluminado" à luz dos filósofos, e a viagem se torna "viagem filosófica". Mas a primeira — a grande — tentativa de unificação, isto é, de instauração de redes entre esses espaços, e de reconstituição de temporalidades é incontestavelmente obra do século XIX. Esse século XIX, hoje tão desacreditado, realiza o que antes eram apenas empreendimentos programáticos. Dessa vez, é a época durante a qual se constitui verdadeiramente a antropologia enquanto disciplina autônoma: a ciência das *sociedades primitivas* em todas as suas dimensões (biológica, técnica, econômica, política, religiosa, lingüística, psicológica...) enquanto que, notamo-lo, em se tratando da nossa sociedade, essas perspectivas estão se tornando individualmente disciplinas particulares cada vez mais especializadas.

Com a revolução industrial inglesa e a revolução política francesa, percebe-se que a sociedade mudou e nunca

mais voltará a ser o que era. A Europa se vê confrontada a uma conjuntura inédita. Seus modos de vida, suas relações sociais sofrem uma mutação sem precedente. Um mundo está terminando, e um outro está nascendo. Se o final do século XVIII começava a sentir essas transformações, ele reagia ao enigma colocado pela existência de sociedades que tinham permanecido fora dos progressos da civilização, trazendo uma dupla resposta abandonada pela do século que nos interessa agora:

— resposta que *confia* nas vantagens da civilização e considera totalmente estranhas a ela própria todas essas formas de existência que estão situadas fora da história e da cultura (de Pauw, Hegel);

— mas sobretudo resposta preocupada, que se expressa na nostalgia do antigo que ainda subsiste noutra lugar: o estado de felicidade do homem num ambiente protetor situa-se do lado do “estado de natureza”, enquanto que a infelicidade está do lado da civilização (Rousseau).

Ora, no século XIX, o contexto geopolítico é totalmente novo: é o período da *conquista colonial*, que desembocará em especial na assinatura, em 1885, do Tratado de Berlim, que rege a partilha da África entre as potências européias e põe um fim às soberanias africanas.

É no movimento dessa conquista que se constitui a antropologia moderna, o antropólogo acompanhando de perto, como veremos, os passos do colono. Nessa época, a África, a Índia, a Austrália, a Nova Zelândia passam a ser povoadas de um número considerável de emigrantes europeus; não se trata mais de alguns missionários apenas, e sim de administradores. Uma rede de informações se instala. São os questionários enviados por pesquisadores das metrópoles (em especial da Grã-Bretanha) para os quatro cantos do mundo,¹ e cujas respostas constituem os materiais

1. Morgan escreveu, assim, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1879), em seguida Frazer (a partir de suas *Questions sur les Manières, les Coutumes, la Religions, les Superstitions des Peuples*

de reflexão das primeiras grandes obras de antropologia que se sucederão em ritmo regular durante toda a segunda metade do século. Em 1861, Maine publica *Ancient Law*; em 1861, Bachofen, *Das Mutterrecht*; em 1864, Fustel de Coulanges, *La Cité Antique*; em 1865, MacLennan, *O Casamento Primitivo*; em 1871, Tylor, *A Cultura Primitiva*; em 1877, Morgan, *A Sociedade Antiga*; em 1890, Frazer, os primeiros volumes do *Ramo de Ouro*.

Todas essas obras, que têm uma ambição considerável — seu objetivo não é nada menos que o estabelecimento de um verdadeiro *corpus* etnográfico da humanidade — caracterizam-se por uma mudança radical de perspectiva em relação à época das “luzes”: o indígena das sociedades extra-européias não é mais o selvagem do século XVIII, tornou-se o primitivo, isto é, o ancestral do civilizado, destinado a reencontrá-lo. A colonização atuará nesse sentido. Assim a antropologia, conhecimento do primitivo, fica indissociavelmente ligada ao conhecimento da *nossa origem*, isto é, das formas simples de organização social e de mentalidade que evoluíram para as formas mais complexas das nossas sociedades.

Procuremos ver mais de perto em que consiste o pensamento teórico dessa antropologia que se qualifica de *evolucionista*. Existe uma espécie humana idêntica, mas que se desenvolve (tanto em suas formas tecno-econômicas como nos seus aspectos sociais e culturais) em ritmos desiguais, de acordo com as populações, passando pelas mesmas etapas, para alcançar o nível final que é o da “civilização”. A partir disso, convém procurar determinar cientificamente a seqüência dos estágios dessas transformações.

O evolucionismo encontrará sua formulação mais siste-

Non-civilisés ou Semi-civilisés) *Le Rameau d'Or* (1981-1984). Uma correspondência intensa circula entre os pesquisadores e os novos residentes europeus que lhes mandam uma grande quantidade de informações e lêem em seguida seus livros.

mática e mais elaborada na obra de Morgan² e particularmente em *Ancient Society*, que se tornará o documento de referência adotado pela imensa maioria dos antropólogos do final do século XIX, bem como na lei de Haeckel. Enquanto para de Pauw ou Hegel as populações “não civilizadas” são populações que, além de se situarem enquanto espécies fora da História, não têm história em sua existência individual (não são crianças que se tornaram adultos atrasados, e sim crianças que permanecerão inexoravelmente crianças), Haeckel afirma rigorosamente o contrário: a ontogênese reproduz a filogênese; ou seja, o indivíduo atravessa as mesmas fases que a história das espécies. Disso decorre a identificação — absolutamente incontestada tanto pela primeira geração de marxistas quanto pelo fundador da psicanálise — dos povos primitivos aos vestígios da *infância da humanidade*.³

O que é também muito característico dessa antropologia do século XIX, que pretende ser científica, é a considerável atenção dada: 1) a essas populações que aparecem como sendo as mais “arcaicas” do mundo: os aborígenes australianos, 2) ao estudo do “parentesco”, 3) e ao da religião. Parentesco e religião são, nessa época, as duas grandes áreas da antropologia, ou, mais especificamente, as duas vias de acesso privilegiadas ao conhecimento das sociedades não ocidentais; elas permanecem ainda, notamo-lo, os dois núcleos resistentes da pesquisa dos antropólogos contemporâneos.

2. Este último distingue três estágios de evolução da humanidade — selvageria, barbárie, civilização — cada um dividido em três períodos, em função notadamente do critério tecnológico.

3. Se o evolucionismo antropológico tende a aparecer hoje como a transposição ao nível das ciências humanas do evolucionismo biológico (*A Origem das Espécies*, de Darwin, 1859) que teria servido de justificação ao primeiro, notemos que o primeiro é bem anterior ao segundo. Vico elabora sua teoria das três idades (que anuncia Condorcet, Comte, Morgan, Frazer) no século XVIII, e Spencer, fundador da forma mais radical de evolucionismo sociológico, publica suas próprias teorias antes de ter lido *A Origem das Espécies*.

1) A Austrália ocupa um lugar de primeira importância na própria constituição da nossa disciplina (cf. Elkin, 1967), pois é lá que se pode apreender o que foi a origem absoluta das nossas próprias instituições.⁴

⇒ 2) No estudo dos sistemas de *parentesco*, os pesquisadores dessa época procuram principalmente evidenciar a anterioridade histórica dos sistemas de filiação matrilinear sobre os sistemas patrilineares. Por deslize do pensamento, imagina-se um matriarcado primitivo, idéia que exerceu tal influência que ainda hoje alguns continuam inspirando-se nela (cf. em especial Evelyn Reed, *Feminismo e Antropologia*, (trad. franc. 1979), um dos textos de referência do movimento feminista nos Estados Unidos).

3) A área dos *mitos*, da *magia* e da *religião* deterá mais nossa atenção, pois perece-nos reveladora ao mesmo tempo da abordagem e do espírito do evolucionismo. Notemos em primeiro lugar que a maioria dos antropólogos desse período, absolutamente confiantes na racionalidade científica triunfante, são não apenas agnósticos mas também deliberadamente anti-religiosos. Morgan, por exemplo, não hesita em escrever que "todas as religiões primitivas são grotescas e de alguma forma ininteligíveis", e Tylor deve parte de

4. Desde a época de Morgan, a Austrália continuou sendo objeto de muitos escritos, várias gerações de pesquisadores expressando literalmente sua estupefação diante da distorção entre a *simplicidade da cultura material* desses povos, os mais "primitivos" e mais "atrasados" do mundo, vivendo na idade da pedra *sem metalurgia, sem cerâmica, sem tecelagem, sem criação de animais...* e a *extrema complexidade de seus sistemas de parentesco* baseados sobre relações minuciosas entre aquilo que é localizado na natureza (animal, vegetal) e aquilo que atua na cultura: o "totemismo".

Quando Durkheim escreve *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse* (1912) baseia-se essencialmente sobre os dados colhidos na Austrália por Spencer e Gillen. Quando Roheim (trad. franc. 1967) decide refutar a hipótese colocada por Malinowski da inexistência do complexo de Édipo entre os primitivos, escolhe a Austrália como terreno de pesquisa. Poderíamos assim multiplicar os exemplos a respeito desse continente que exerceu (junto com os índios) um papel tão decisivo. Um papel decisivo inclusive, a meu ver, menos para compreender a origem da humanidade do que a da reflexão antropológica.

sua vocação a uma reação visceral contra o espiritualismo de seu meio. Mas é certamente o *Ramo de Ouro*, de Frazer (trad. fr. 1981-1984),⁵ que realiza a melhor síntese de todas as pesquisas do século XIX sobre as “crenças” e “superstições”.

Nessa obra gigantesca, publicada em doze volumes de 1890 a 1915 e que é uma das obras mais célebres de toda a literatura antropológica,⁶ Frazer retrata o processo universal que conduz, por etapas sucessivas, da magia à religião, e depois, da religião à ciência. “A magia”, escreve Frazer, “representa uma fase anterior, mais grosseira, da história do espírito humano, pela qual todas as raças da humanidade passaram, ou estão passando, para dirigir-se para a religião e a ciência”. Essas crenças dos povos primitivos permitem compreender a origem das “sobrevivências” (termo forjado por Tylor) que continuam existindo nas sociedades civilizadas. Como Hegel, Frazer considera que a magia consiste num controle ilusório da natureza, que se constitui num obstáculo à razão. Mas, enquanto para Hegel, a primeira é um impasse total, Frazer a considera como religião em potencial, a qual dará lugar por sua vez à ciência que realizará (e está até começando a realizar) o que tinha sido imaginado no tempo da magia.

* * *

O pensamento evolucionista aparece, da forma como podemos vê-lo hoje, como sendo ao mesmo tempo dos mais simples e dos mais suspeitos, e as objeções de que foi objeto podem organizar-se em torno de duas séries de críticas:

5. Frazer era, inclusive, mais reservado sobre o fenômeno religioso do que os dois autores anteriores, já que vê nesse um fenômeno recente, fruto de uma evolução lenta e dizendo respeito a “espíritos superiores”.

6. *Le Rameau d'Or* é uma obra de referência como existem poucas em um século. É quanto a isso comparável à *Origem das Espécies*, de Darwin. Exerceu uma influência considerável tanto sobre a filosofia de Bergson e a escola francesa de sociologia (Durkheim, Hubert, Mauss...) quanto

1) mede-se a importância do "atraso" das outras sociedades destinadas, ou melhor, compelidas a alcançar o pelo-tão da frente, em relação aos únicos critérios do Ocidente do século XIX, o progresso técnico e econômico da nossa sociedade sendo considerado como a prova brilhante da evolução histórica da qual procura-se simultaneamente acelerar o processo e reconstituir os estágios. Ou seja, o "arcaísmo" ou a "primitividade" são menos fases da História do que a vertente simétrica e inversa da modernidade do Ocidente; o qual define o acesso entusiasmante à civilização em função dos valores da época: produção econômica, religião mono-teísta, propriedade privada, família monogâmica, moral vitoriana,

2) o pesquisador, efetuando de um lado a definição de seu objeto de pesquisa através do campo empírico das sociedades ainda não ocidentalizadas, e, de outro, identificando-se às vantagens da civilização à qual pertence, o evolucionismo aparece logo como a *justificação teórica de uma prática: o colonialismo*. Livingstone, missionário que, enquanto branco, isto é, civilizado, não dissocia os benefícios da técnica e os da religião, pode exclaimar: "Viemos entre eles enquanto membros de uma raça superior e servidores de um governo que deseja elevar as partes mais degradadas da família humana".

A antropologia evolucionista, cujas ambições nos parecem hoje desmedidas, não hesita em esboçar em grandes traços afrescos imponentes, através dos quais afirma com arrogância julgamentos de valores sem contestação possível. A convicção da marcha triunfante do progresso é tal que, juntando e interpretando fatos provenientes do mundo intei-

sobre o pensamento antropológico de Freud que, em *Totem e Tabu*, retira grande parte de seus materiais etnográficos dessa obra que todo homem culto da época vitoriana tinha obrigação de conhecer. Quanto a seu autor, alcançou durante sua vida uma glória não apenas britânica, mas internacional, que muito poucos etnólogos — fora Malinowski, Margaret Mead e Lévi-Strauss — conheceram.

ro (à luz justamente dessa hipótese central), julga-se que será possível extrair as leis universais do desenvolvimento da humanidade. Assim, encontramos-nos frente a reconstituições conjunturais que têm, pelo volume dos fatos relatados, a aparência de um *corpus* científico, mas assemelham-se muito, na realidade, à filosofia do século anterior; a qual não tinha porém a preocupação de fundamentar sua reflexão na documentação enorme que será pela primeira vez reunida pelos homens do século XIX.

Essa preocupação de um saber cumulativo visa na realidade a demonstrar a veracidade de uma tese mais do que a verificar uma hipótese, os exemplos etnográficos sendo freqüentemente mobilizados apenas para *ilustrar* o processo grandioso que conduz as sociedades primitivas a se tornarem sociedades civilizadas. Assim, esmagados sob o peso dos materiais, os evolucionistas consideram os fenômenos recolhidos (o totemismo, a exogamia, a magia, o culto aos antepassados, a filiação matrilinear. . .) como costumes que servem para exemplificar cada estágio. E quando faltam documentos, alguns (Frazer) fazem por intuição a reconstituição dos elos ausentes; procedimento absolutamente oposto, como veremos mais adiante, ao da etnografia contemporânea, que procura, através da introdução de fatos minúsculos recolhidos em uma única sociedade, analisar a significação e a função de *relações sociais*.

Isso colocado, como é fácil — e até irrisório — desacreditar hoje *todo* o trabalho que foi realizado pelos pesquisadores — eruditos da época evolucionista.⁷ Não custa muito

7. Da mesma forma que é fácil reduzir *toda* essa época ao evolucionismo (a respeito do qual convém notar que foi muito mais afirmado na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos do que nos outros países). Bastian por exemplo insiste sobre a especificidade de cada cultura irredutível ao seu lugar na história do desenvolvimento da humanidade. Ratzel abre o caminho para o que será chamado de difusionismo. Tylor desconfia dos modelos de interpretação simples e unívocos do social e anuncia claramente a substituição da noção de função à causa. No entanto, a teoria da evolução é nessa época amplamente dominante, pelo menos até o final do século no qual começa a mostrar (com Frazer) os primeiros sinais de esgotamento.

denunciar o etnocentrismo que eles demonstraram em relação aos “povos atrasados”, evidenciando assim também, um singular espírito a-histórico — e etnocentrista — em relação a eles, sendo que é provavelmente que, sem essa teoria, empenhada em mostrar as etapas do movimento da humanidade (teoria que deve ser ela própria considerada como uma etapa do pensamento sociológico), a antropologia no sentido no qual a praticamos hoje nunca teria nascido.

Claro, nessa época o antropólogo raramente recolhe ele próprio os materiais que estuda e, quando realiza um trabalho de coleta direta,⁸ é antes no decorrer de expedição visando trazer informações, do que de estadias tendo por objetivo o de impregnar-se das categorias mentais dos outros. O que importa nessa época não é de forma alguma a problemática de etnografia enquanto prática *intensiva* de conhecimento de uma determinada cultura, é a tentativa de compreensão, a mais *extensa* possível no tempo e no espaço, de todas as culturas, em especial das “mais longínquas” e das “mais desconhecidas”, como diz Tylor.

Não poderíamos finalmente criticar esses pesquisadores da segunda metade do século XIX por não terem sido especialistas no sentido atual da palavra (especialistas de uma pequena parte de uma área geográfica ou de uma microdisciplina de um eixo temático). Eles se recusavam a atuar dessa forma, julgando que observadores conscienciosos, guiados a distância por cientistas preocupados em criticar fontes, eram capazes de recolher todos os materiais necessários, e sobretudo considerando implicitamente que a antropologia tinha *tarefas mais urgentes a realizar* do que um estudo particular em tal ou tal sociedade. De fato, eles não

8. As pesquisas de primeira mão estão longe de serem ausentes nessa época na qual todos os antropólogos não são apenas pesquisadores indo de seu gabinete de trabalho à biblioteca. Em 1851, Morgan publica as observações colhidas no decorrer de uma viagem realizada por ele próprio entre os Iroqueses. Alguns anos mais tarde, Bastian realiza uma pesquisa no Congo, e Tylor no México.

tinham nenhuma formação antropológica (Maine, MacLennan, Bachofen, Morgan são juristas; Bastian é médico; Ratzel, geógrafo), mas como poderíamos criticá-los por isso, já que eles foram precisamente os fundadores de uma disciplina que não existia antes deles?

Em suma, o que me parece eminentemente característico desse período é a intensidade do trabalho que realizou, bem como sua imensa curiosidade. Durante o século XIX, assistimos à criação das sociedades científicas de etnologia, das primeiras cadeiras universitárias, e, sobretudo, dos museus como o que foi fundado no palácio do Trocadero em 1879 e que se tornará o atual Museu do Homem. É até difícil imaginar hoje em dia a abrangência dos conhecimentos dos principais representantes do evolucionismo. Tylor possuía um conhecimento perfeito tanto da pré-história, da lingüística, quanto do que chamaríamos hoje de "antropologia social e cultural" do seu tempo. Ele dedicava os mesmos esforços ao estudo das áreas da tecnologia, do parentesco ou da religião. Frazer, em contato epistolar permanente com centenas de observadores morando nos quatro cantos do mundo, trabalhou doze horas por dia durante sessenta anos, dentro de uma biblioteca de 30 mil volumes. A obra que ele próprio produziu estende-se, como diz Leach (1980), em quase dois metros de estantes.

Através dessa atividade extrema, esses homens do século passado colocavam o problema maior da antropologia: explicar a *universalidade e a diversidade* das técnicas, das instituições, dos comportamentos e das crenças, *comparar* as práticas sociais de populações infinitamente distantes uma das outras tanto no espaço como no tempo. Seu mérito é de ter extraído (mesmo se o fizerem com dogmatismo, mesmo se suas convicções foram mais passionais do que racionais) essa hipótese mestra sem a qual não haveria antropologia, mas apenas etnologias regionais: a unidade da espécie humana, ou, como escreve Morgan, da "família humana". Pode-se sorrir hoje diante dessa visão grandiosa do mundo,

baseada na noção de uma humanidade integrada, dentro da qual concorrem em graus diferentes, mas para chegar a um mesmo nível final, as diversas populações do globo. Mas são eles que mostraram pela primeira vez que as disparidades culturais entre os grupos humanos não eram de forma alguma a consequência de predisposições congênicas, mas apenas o resultado de situações técnicas e econômicas. Assim, uma das características principais do evolucionismo — será que isso foi suficientemente destacado? — é o seu anti-racismo.

Até Morgan (eu teria vontade de dizer sobretudo Morgan) não tem a rigidez doutrinal que lhe é retroativamente atribuída. Com ele, o objeto da antropologia passa a ser a análise dos processos de evolução que são os das ligações entre as relações sociais, jurídicas, políticas... a ligação entre esses diferentes aspectos do campo social sendo em si característica de um determinado período da história humana. A novidade radical da *sociedade arcaica* é dupla.

1) Essa obra toma como objeto de estudo fenômenos que até então não diziam respeito à História, a qual, para Hegel, só podia ser escrita. Qualificando essas sociedades de “arcaicas”, Morgan as reintegra pela primeira vez na humanidade inteira; e ao acento sendo colocado sobre o desenvolvimento material, o conhecimento da história começa a ser posto sobre bases totalmente diferentes das do idealismo filosófico.

2) Os elementos da análise comparativa não são mais, a partir de Morgan, costumes considerados bizarros, e sim redes de interação formando “sistemas”, termo que o antropólogo americano utiliza para as relações de parentesco.⁹

Não há, como mostrou Kuhn (1983), conhecimento científico possível sem que se constitua uma *teoria* servindo de “paradigma”, isto é, de modelo organizador do saber, e a teoria da evolução teve incontestavelmente, no caso, um

9. Por essas duas razões, compreende-se qual será a influência de Morgan sobre o marxismo, e particularmente sobre Engels (1954).

papel decisivo. Foi ela que deu seu impulso a antropologia. O paradoxo (aparente, pois o conhecimento científico se dá sempre mais por descontinuidades teóricas do que por acumulação), é que a antropologia só se tornará científica(no sentido que entendemos) introduzindo uma ruptura em relação a esse modo de pensamento que lhe havia no entanto aberto o caminho. É o que examinaremos agora.