

CLAUDE LÉVI-STRAUSS // ANTROPOLOGIA ESTRUTURAL DOIS

SUMÁRIO

Perspectivas

- I. O campo da antropologia
- II. Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem
- III. O que a etnologia deve a Durkheim
- IV. A obra do Bureau of American Ethnology e suas lições
- V. Religiões comparadas dos povos sem escrita

Organização social

- VI. Sentido e uso da noção de modelo
- VII. Reflexões sobre o átomo de parentesco

Mitologia e ritual

- VIII. A estrutura e a forma
- IX. A gesta de Asdiwal
- X. Quatro mitos winnebago
- XI. O sexo dos astros
- XII. Os cogumelos na cultura
- XIII. Relações de simetria entre ritos e mitos de povos vizinhos
- XIV. Como morrem os mitos

Humanismo e humanidades

- XV. Respostas a enquetes
- XVI. Critérios científicos nas disciplinas sociais e humanas
- XVII. As descontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico e social
- XVIII. Raça e história

Bibliografia geral

Índice de figuras

Sobre o autor

Créditos

Aos membros do Laboratoire d'Anthropologie Sociale

*Vos quoque pectoribus nostris haeretis, amici, dicere quos cupio
nomine quemque suo.*

Ovídio, *Tristia*, III, iv.

Perspectivas

I. O CAMPO DA ANTROPOLOGIA

Sr. administrador,
Caros colegas,
Senhoras, senhores,

Foi há pouco mais de um ano, em 1958, que o Collège de France criou uma cadeira de antropologia social.^[1] Por tratar-se de uma ciência por demais atenta às formas de pensamento que chamamos de supersticiosas quando as encontramos entre nós, permito-me prestar à superstição uma homenagem liminar. Não é próprio dos mitos, que ocupam um lugar tão importante em nossas investigações, evocar um passado acabado, aplicando-o como uma grade à dimensão do presente, de modo a nele decifrar um sentido em que coincidem as duas faces – a histórica e a estrutural – a que a realidade confronta o homem? Que também me seja permitido, nesta ocasião em que todas as características do mito encontram-se para mim reunidas, seguir-lhe o exemplo, buscando discernir o sentido e a lição da honra que me é feita em certos eventos passados. A própria data de sua deliberação, caros colegas, atesta – pelo curioso retorno do número 8, já ilustrado pela aritmética de Pitágoras, pela tabela periódica dos corpos químicos e pela lei de simetria dos polvos – que, proposta em 1958, a criação de uma cadeira de antropologia social renova uma tradição da qual não poderia escapar este que vos fala, ainda que o desejasse.

Cinquenta anos antes da decisão inicial aqui tomada, Sir James George Frazer proferia na Universidade de Liverpool a aula inaugural da primeira cadeira no mundo a receber o nome de antropologia social. Cinquenta anos antes – acaba de completar-se um século – nasciam, em 1858, dois homens, Franz Boas e Émile Durkheim, que a posteridade confirmará como fundadores, ou pelo menos mestres de obra que edificaram, um nos Estados Unidos e o outro na França, a antropologia tal como a conhecemos hoje.

Convinha evocar aqui esses três aniversários e esses três nomes. Os de Frazer e de Boas proporcionam-me a oportunidade de lembrar, ainda que brevemente, tudo o que a antropologia deve ao pensamento anglo-americano e o que eu

pessoalmente lhe devo, pois foi junto com ele que concebi e elaborei meus primeiros trabalhos. Não há de surpreender, contudo, que Durkheim tenha maior espaço nesta aula: ele encarna o essencial da contribuição da França à antropologia social, apesar de seu centenário, festejado com pompa em vários outros países, ter passado quase despercebido entre nós e ainda não ter sido ocasião de nenhuma cerimônia oficial.[2]

Como explicar tal injustiça para com ele, e inclusive para com nós mesmos, se não como efeito colateral da insistência que nos faz esquecermos nossa própria história, e até termos “horror” dela – nas palavras de Charles de Rémusat –, uma tendência que hoje ameaça a antropologia social de perder Durkheim, como já perdeu Gobineau e Démeunier?

E no entanto, caros colegas, alguns de vocês, que compartilham comigo velhas lembranças, poderão confirmar que por volta de 1935, quando nossos amigos brasileiros queriam nos explicar o que os tinha levado a escolher missões francesas para formar suas primeiras universidades, citavam sempre dois nomes. O primeiro, evidentemente, era Pasteur. O outro era Durkheim.

Mas, reservando para Durkheim essas breves reflexões, cumpro outro dever. A ninguém tocaria mais do que ao próprio Marcel Mauss uma homenagem que se dirige a ele ao mesmo tempo que ao mestre de quem foi aluno e, mais tarde, continuador. Entre 1931 e 1942, Marcel Mauss ocupou no Collège de France uma cadeira dedicada ao estudo da sociedade. E tão breve foi a passagem por esta casa do pobre Maurice Halbwachs, que parece ser legítimo supor que, ao criarem uma cadeira de antropologia social, foi a de Mauss que os senhores quiseram restaurar. Este que vos fala, pelo menos, deve demais ao pensamento de Mauss para não acalentar tal suposição.

É bem verdade que a cadeira de Mauss se intitulava “Sociologia”, pois ele, que tanto trabalhou, em colaboração com Paul Rivet, para fazer com que a etnologia se tornasse uma ciência de pleno direito, ainda não tinha chegado a conseguir isso por volta de 1930. Contudo, para comprovar a ligação entre nossos ensinamentos bastará lembrar que, no de Mauss, a etnologia ocupava um lugar cada vez maior; que, já em 1924, ele proclamava que o “lugar da sociologia” era “dentro da antropologia”; e que, salvo engano, Mauss foi o primeiro, em 1938, a introduzir as palavras “antropologia social” na terminologia francesa. E não as teria renegado hoje.

Mesmo em suas reflexões mais ousadas, Mauss nunca sentiu que se afastava da linha durkheimiana. Talvez hoje percebamos melhor do que ele como, sem trair uma fidelidade constantemente reafirmada, ele soube simplificar e nuançar a doutrina de seu grande antecessor. Esta ainda hoje nos impressiona, por suas proporções imponentes, pela solidez de sua construção lógica e pelas perspectivas que abre para horizontes em que há tanto ainda por explorar. A missão de Mauss foi dar acabamento ao prodigioso edifício surgido do solo na passagem do demiurgo. Era preciso exorcizar dele alguns fantasmas metafísicos que continuavam arrastando suas correntes, colocá-lo ao abrigo dos ventos glaciais da dialética, do trovejar dos silogismos, do relampejar das antinomias... Mas Mauss protegeu a escola durkheimiana de outros perigos.

Durkheim foi provavelmente o primeiro a introduzir nas ciências do homem a exigência de especificidade que possibilitaria uma renovação de que a maior parte delas – notadamente a linguística – foi beneficiada no início do século XX. Para qualquer forma de pensamento e atividade humanos, não se pode colocar nenhuma questão de natureza ou de origem sem ter antes identificado e analisado os fenômenos, e descoberto em que medida as relações que os unem bastam para explicá-los. É impossível discutir acerca de um objeto, reconstituir a história de seu nascimento, sem antes saber *o que ele é*; em outras palavras, sem ter antes esgotado o inventário de suas determinações internas.

Contudo, quando relemos hoje *As regras do método sociológico*, não podemos evitar pensar que Durkheim foi um tanto parcial na aplicação desses princípios. Invocou-os para constituir o social como categoria independente, mas sem se dar conta de que essa nova categoria, por sua vez, abarcava todas as sortes de especificidades, correspondentes aos diversos aspectos sob os quais a apreendemos. Antes de afirmar que a lógica, a linguagem, o direito, a arte ou a religião são projeções do social, não teria sido conveniente esperar que ciências particulares tivessem aprofundado o modo de organização e a função diferencial de cada um desses códigos, possibilitando assim a compreensão da natureza das relações que há entre eles?

Sob pena de ser acusado de paradoxo, parece-me que, na

teoria do “fato social total” (depois tão festejada e tão malcompreendida), a noção de totalidade é menos importante do que o modo muito particular como Mauss a concebe: folhada, diríamos, formada por múltiplos planos distintos e conectados. Em vez de surgir como um postulado, a totalidade do social se manifesta na experiência: instância privilegiada que é possível apreender no nível da observação, em ocasiões bem precisas, quando se “põem em ação [...] a totalidade da sociedade e de suas instituições” ([1924a] 2003: 309). Ora, essa totalidade não suprime o caráter específico dos fenômenos, que seguem sendo “ao mesmo tempo jurídicos, econômicos, religiosos, e mesmo estéticos e morfológicos”, diz Mauss no *Ensaio sobre a dádiva* (loc. cit.); tanto que ela consiste, finalmente, na rede de inter-relações funcionais entre todos esses planos.

Essa atitude empírica de Mauss explica que ele tenha tão rapidamente superado a repugnância que Durkheim sentia no início em relação à pesquisa etnográfica. “O que interessa”, dizia Mauss, “é o melanésio dessa ou daquela ilha [...]” (id. *ibid.*: 311). Contra o teórico, o observador deve sempre ter a última palavra; e contra o observador, o indígena. Enfim, por trás das interpretações racionalizadas do indígena – que em muitos casos se faz observador e mesmo teórico da própria sociedade – buscar-se-ão as “categorias inconscientes” que, escrevia Mauss em uma de suas primeiras obras, são determinantes “em magia, como em religião, e em linguística” (Hubert & Mauss [1902-03] 2003: 150). Bem, tal análise aprofundada permitiria a Mauss, sem contradizer Durkheim (pois que haveria de ser em outro plano), restabelecer, com as demais ciências do homem, pontes que haviam sido cortadas por imprudência em alguns casos: com a história, já que a etnografia se assenta no particular; e também com a biologia e a psicologia, uma vez que se reconhecia que os fenômenos sociais são “primeiramente sociais, mas [...] também, simultaneamente, fisiológicos e psicológicos” (Mauss [1924b] 2003: 332). Bastará aprofundar a análise até atingir um nível em que, como diz ainda Mauss, “tudo aqui se mistura, corpo, alma, sociedade” (id. *ibid.*: 336).

Essa sociologia bem encarnada considera os homens descritos por viajantes e etnógrafos que partilharam suas existências por breves ou longos períodos. Ela os mostra engajados em seu devir histórico próprio e situados num espaço

geográfico concreto. Ela tem, diz Mauss “como princípio e fim [...] perceber o grupo inteiro e seu comportamento inteiro” (Mauss [1924a] 2003: 312).

A sociologia durkheimiana corria o risco de desencarnação e também outro, de que Mauss a protegeu, com igual sucesso: o automatismo. Frequentemente, desde Durkheim – e mesmo em autores que se consideravam livres de sua ascendência doutrinal – a sociologia apareceu como produto de um saque apressado à história, à psicologia, à linguística, à ciência econômica, ao direito e à etnografia. Contentava-se em acrescentar aos frutos dessa pilhagem suas receitas: qualquer que fosse o problema que se lhe colocasse, podia-se ter a certeza de que receberia uma solução “sociológica” pré-fabricada.

Se as coisas mudaram, devemos-lo em grande parte a Mauss, a cujo nome devemos associar o de Malinowski. Ao mesmo tempo – e certamente auxiliados um pelo outro – eles mostraram, Mauss como teórico e Malinowski como experimentador, o que pode ser a apresentação de uma prova nas ciências etnológicas. Foram eles os primeiros a compreender claramente que não basta decompor e dissecar. Os fatos sociais não são meros fragmentos esparsos, são vividos por homens e essa experiência subjetiva, tanto quanto suas características objetivas, é uma forma da realidade deles.

Enquanto Malinowski instaurava a participação intransigente da etnografia na vida e no pensamento indígenas, Mauss afirmava que o essencial é “o movimento do todo, o aspecto vivo, o instante fugaz em que a sociedade toma, em que os homens tomam consciência sentimental de si mesmos e de sua situação frente a outrem” (Mauss [1924a] 2003: 311). Tal síntese empírica e subjetiva fornece a única garantia de que a análise prévia, levada até as categorias inconscientes, nada deixou escapar.

E, sem dúvida, a prova permanecerá largamente ilusória: jamais saberemos se o outro, com o qual não podemos apesar de tudo nos confundir, opera, a partir dos elementos de sua existência social, uma síntese exatamente correspondente àquela que elaboramos. Mas não é preciso ir tão longe. Basta – e para isso o sentimento interno é suficiente – que a síntese, ainda que aproximativa, pertença à experiência humana. Devemos ter certeza disso, pois que estudamos homens. E como nós mesmos somos homens, isso nos é possível. O modo como Mauss coloca e soluciona a questão no *Ensaio sobre a dádiva*

leva a ver, na intersecção de duas subjetividades, o mais próximo da verdade a que as ciências do homem possam pretender quando enfrentam a integralidade de seu objeto.

Não nos enganemos: tudo isso, que parece tão novo, estava implicitamente presente em Durkheim. Este foi muitas vezes criticado por ter formulado, na segunda parte das *Formas elementares*, uma teoria da religião tão vasta e tão geral que parecia tornar supérflua a minuciosa análise das religiões australianas que a precedia e – esperava-se – a preparava.

A questão é saber se o homem Durkheim teria chegado a tal teoria se não se tivesse esforçado, antes, em sobrepor às representações religiosas provenientes de sua própria sociedade as de homens que evidências históricas e geográficas garantiam ser “outros”, não cúmplices ou acólitos insuspeitados. É esse efetivamente o procedimento do etnógrafo quando vai a campo, pois – por mais escrupuloso e objetivo que queira ser – nunca é nem ele, nem o outro, que encontra no final de sua investigação. No máximo ele pode pretender, pela aplicação de si sobre o outro, deduzir o que Mauss chamava de fatos de funcionamento geral, os quais ele mostrou serem mais universais e mais reais.

Completando desse modo a intenção durkheimiana, Mauss liberava a antropologia da falsa oposição, introduzida por pensadores como Dilthey e Spengler, entre a explicação nas ciências físicas e a explicação nas ciências humanas. A busca pelas causas se conclui na assimilação de uma experiência, mas esta é ao mesmo tempo externa e interna. A famosa regra de “considerar os fatos sociais como coisas” (Durkheim [1895] 2003: 15) corresponde ao primeiro procedimento, que o segundo apenas verifica. Percebe-se desde logo a originalidade da antropologia social: em vez de opor explicação causal e compreensão, ela consiste em descobrir um objeto que seja ao mesmo tempo objetivamente muito afastado e subjetivamente muito concreto, e cuja explicação causal possa fundar-se nessa compreensão que não é, para nós, senão uma forma suplementar de prova. Uma noção como a de empatia nos inspira muita desconfiança, naquilo que implica de irracionalismo e misticismo acrescentados. Ao formularmos uma exigência de prova suplementar, imaginamos a antropologia mais a partir do modelo do engenheiro, que concebe e constrói máquinas mediante uma série de operações racionais – mas é preciso que funcionem, a certeza lógica não

basta. A possibilidade de testar em si mesmo a experiência íntima do outro é apenas um dos meios disponíveis para obter essa última satisfação empírica, de que sentem necessidade igualmente as ciências físicas e as ciências humanas – menos uma prova, talvez, do que uma garantia.

O que é, afinal, a antropologia social?

Parece-me que ninguém chegou mais perto de defini-la – ainda que por preterição – do que Ferdinand de Saussure, quando, ao apresentar a linguística como parte de uma ciência ainda por vir, reserva-lhe o nome de *semiologia*, e lhe atribui como objeto o estudo da vida dos signos no seio da vida social. Ele próprio, aliás, não antecipava nossa adesão quando, naquela ocasião, comparava a linguagem “à escrita, ao alfabeto dos surdos-mudos, aos ritos simbólicos, às formas de cortesia, aos sinais militares etc.”? Todos hão de concordar que a antropologia engloba em seu campo particular pelo menos alguns desses sistemas de signos, aos quais devem ser acrescentados vários outros: linguagem mítica, signos verbais e gestuais que compõem o ritual, regras de casamento, sistemas de parentesco, regras costumeiras, certas modalidades de trocas econômicas.

Concebemos a antropologia, portanto, como ocupante legítimo desse campo da semiologia que a linguística ainda não reivindicou para si; até que, para pelo menos alguns setores desse campo, ciências específicas se constituam no seio da antropologia.

Cumprido, entretanto, precisar essa definição de dois modos.

Antes de tudo, reconheçamos rapidamente que alguns dos fatos que acabam de ser mencionados são também da alçada de certas ciências específicas, como a ciência econômica, o direito e a ciência política. Contudo, tais disciplinas consideram sobretudo os fatos que estão mais próximos de nós e que, portanto, são de nosso especial interesse. Digamos que a antropologia social os apreende ou em suas manifestações mais longínquas, ou da perspectiva de sua expressão mais geral. Deste último ponto de vista, ela nada pode fazer de útil sem colaborar estreitamente com as ciências sociais específicas; mas estas, por sua vez, não podem pretender à generalidade senão

graças à colaboração do antropólogo, o único capaz de lhes fornecer informações e inventários que procura tornar completos.

A segunda dificuldade é mais séria. Pois podemos nos perguntar se todos os fenômenos pelos quais a antropologia social se interessa possuem de fato o caráter de signos. Isso está suficientemente claro no que diz respeito às questões que estudamos mais frequentemente. Quando consideramos um sistema de crença – o totemismo, digamos – ou uma forma de organização social – clãs unilineares, casamento bilateral –, a pergunta que nos fazemos é exatamente “o que isso significa?”; e, para a respondermos, procuramos *traduzir* em nossa linguagem regras que são primariamente dadas numa linguagem diferente.

Ocorreria o mesmo quanto a outros aspectos da realidade social, tais como o instrumental, as técnicas, os modos de produção e de consumo? Trata-se, aparentemente, de objetos e não de signos, uma vez que o signo é, segundo a célebre definição de Peirce, “o que substitui algo para alguém”. O que, afinal, um machado substitui, e para quem?

A objeção vale até certo ponto, e explica a relutância de alguns em admitir no campo da antropologia social fenômenos da alçada de outras ciências, como a geografia e a tecnologia. A expressão antropologia cultural convém, assim, para distinguir essa parte de nossos estudos e ressaltar sua originalidade.

Não obstante, bem sabemos – e a Mauss cabe o mérito de tê-lo estabelecido em acordo com Malinowski – que, principalmente nas sociedades de que tratamos, mas também nas demais, esses domínios são como que impregnados de significação. E, por esse aspecto, já nos concernem.

E, finalmente, a intenção de exaustividade que inspira nossas investigações transforma muito seu objeto. Consideradas isoladamente, técnicas podem se apresentar como um dado bruto, herança histórica ou resultado de um compromisso entre as necessidades do homem e as contingências do meio. Porém, quando as situamos nesse inventário geral das sociedades que a antropologia se esforça por constituir, aparecem sob uma nova luz, já que as imaginamos como equivalendo a escolhas que cada sociedade parece fazer (linguagem cômoda, que é preciso livrar de seu antropomorfismo) entre muitas possíveis, cujo quadro estabeleceremos. Nesse sentido, concebe-se que certo tipo de machado de pedra possa ser um signo: num

determinado contexto, ocupa, para o observador capaz de compreender seu uso, o lugar de um instrumento diferente que outra sociedade utiliza com os mesmos fins.

A partir de então, até as técnicas mais simples de qualquer sociedade primitiva adquirem caráter de sistema, analisável nos termos de um sistema mais geral. O modo como determinados elementos desse sistema foram selecionados, e outros excluídos, permite conceber o sistema local como um conjunto de escolhas significativas, compatíveis ou incompatíveis com outras escolhas, e que cada sociedade, ou cada período de desenvolvimento de uma sociedade, foi levada a fazer.

Ao postular a natureza simbólica de seu objeto, a antropologia social não tem a intenção de se desligar das *realia*. E como poderia, uma vez que a arte, em que tudo é signo, utiliza meios materiais? Não se pode estudar deuses ignorando suas imagens, ou ritos sem analisar as substâncias fabricadas ou manipuladas pelo oficiante, ou regras sociais independentemente das coisas que lhes correspondem. A antropologia social não se limita a uma parte do domínio da etnologia, não separa cultura material e cultura espiritual. Na perspectiva que lhe é própria – e que nos caberá situar – tem por ambas igual interesse. Os homens comunicam por meio de símbolos e de signos. Para a antropologia, que é uma conversa do homem com o homem, tudo o que se coloca como intermediário entre dois sujeitos é símbolo e signo.

Por essa deferência em relação aos objetos e às técnicas, tanto quanto pela certeza de trabalhar com significações, nossa concepção da antropologia social nos afasta sensivelmente de Radcliffe-Brown, que tanto fez – até sua morte, em 1955 – para dar autonomia às nossas pesquisas.

Segundo as visões sempre maravilhosamente límpidas do mestre inglês, a antropologia social seria uma ciência indutiva que, como as demais ciências desse tipo, observa fatos, formula hipóteses e as submete ao controle da experiência, para descobrir as leis gerais da natureza e da sociedade. Distingue-se, assim, da etnologia, que busca reconstituir o passado das sociedades primitivas, mas com meios e métodos tão precários que não pode fornecer à antropologia social ensinamento

algum.

Na época em que foi formulada, por volta de 1920, essa concepção, inspirada na distinção durkheimiana entre *circumfusa* e *praeterita*, marcava uma reação salutar aos abusos da escola difusionista. Mas desde então a “história conjectural”, como dizia Radcliffe-Brown, não sem desprezo, aperfeiçoou e refinou seus métodos, notadamente graças às escavações estratigráficas, à introdução da estatística em arqueologia, à análise dos pólenes, à utilização do carbono 14 e, sobretudo, graças à colaboração cada vez mais estreita que se instaura entre etnólogos e sociólogos de um lado, arqueólogos e pré-historiadores, do outro. De modo que podemos nos perguntar se a desconfiança de Radcliffe-Brown quanto às reconstituições históricas não corresponderia a uma etapa do desenvolvimento científico que em breve será ultrapassada.

Por outro lado, vários de nós têm, quanto ao futuro da antropologia social, uma visão mais modesta do que aquelas que as grandes ambições de Radcliffe-Brown alimentavam. Concebem a antropologia social não segundo o modelo das ciências indutivas tais como eram pensadas no século XIX, e mais ao modo de uma sistemática cujo objetivo é identificar e repertoriar tipos, analisar suas partes constitutivas e estabelecer correlações entre elas. Sem esse trabalho preliminar – que, é preciso reconhecer, mal começou a ser feito – o método comparativo, preconizado por Radcliffe-Brown, de fato corre o risco de não sair do lugar: ou os dados que se propõe comparar são tão próximos geográfica ou historicamente que jamais se terá certeza de que se trata de fenômenos distintos, ou são heterogêneos demais, e a aproximação deixa de ser legítima, porque junta coisas que não se pode comparar.

Até alguns poucos anos atrás, admitia-se que as instituições aristocráticas da Polinésia eram fatos de introdução recente, de uns poucos séculos, por grupos de conquistadores vindos de alhures. Mas eis que a medição da radioatividade residual de vestígios orgânicos provenientes da Melanésia e da Polinésia revela que a distância entre as datas de ocupação dessas duas regiões é menor do que se supunha e é preciso, diante disso, modificar as concepções quanto à natureza e unidade do sistema feudal, pois, pelo menos nessa parte do mundo, já não se exclui – desde os belos estudos de Guiart – que ele seja anterior à chegada dos conquistadores e que certas formas de feudalismo possam surgir em humildes sociedades de

horticultores.

A descoberta, na África, da arte de Ifé, tão refinada e culta quanto a do Renascimento europeu mas talvez anterior a esta de três ou quatro séculos, e precedida, na própria África, há muito tempo, pela arte da civilização chamada de Nok, influencia a ideia que podemos ter quanto às artes recentes da África negra e das culturas correspondentes, nas quais hoje tendemos a ver réplicas empobrecidas e um tanto rústicas de formas de arte e de civilizações elevadas.

O encurtamento da pré-história do Velho Mundo e o alongamento da do Novo Mundo – que o carbono 14 permite considerar – talvez levem à conclusão de que as civilizações que se desenvolveram dos dois lados do Pacífico foram ainda mais aparentadas do que parece, e, tomando-as cada qual em si, a entendê-las de outro modo.

É preciso debruçar-se sobre fatos desse tipo antes de empreender qualquer classificação ou comparação. Pois postular apressadamente a homogeneidade do campo social e alimentar a ilusão de que ele é imediatamente comparável em todos os seus aspectos e em todos os seus níveis é deixar escapar o essencial. Significa não perceber que as coordenadas necessárias para definir dois fenômenos aparentemente muito semelhantes nem sempre são as mesmas, nem de mesmo número. E leva a crer que se formula leis de natureza social, quando não se faz mais do que descrever propriedades superficiais ou enunciar tautologias.

Desdenhar a dimensão histórica, sob pretexto de que os meios são insuficientes para avaliá-la, a não ser de modo aproximado, leva a satisfazer-se com uma sociologia rarefeita, na qual os fenômenos são como que descolados de seu suporte. Regras e instituições, estados e processos parecem flutuar num vazio no qual se insiste em tentar traçar uma rede tênue de relações funcionais. A tarefa consome toda a atenção, e esquece-se os homens, em cujo pensamento tais relações se estabelecem, e deixa-se de lado sua cultura concreta. Não se sabe mais de onde eles vêm, nem o que são.

Não basta, com efeito, que fenômenos possam ser ditos sociais para que a antropologia os reivindique para si. Espinas, outro desses mestres que nos damos ao luxo de esquecer, certamente tinha razão, do ponto de vista da antropologia social, quando contestava que as formações desprovidas de raízes biológicas tivessem o mesmo coeficiente de realidade que

as outras: “A administração de uma grande companhia ferroviária”, escrevia ele em 1901 (p. 470), “não é uma realidade social [...] um exército tampouco”.

A fórmula é exagerada, visto que as administrações são objeto de estudos aprofundados, em sociologia, em psicologia social e em outras ciências específicas, mas ajuda-nos a ter mais clareza quanto à distância entre a antropologia e essas disciplinas: os fatos sociais que estudamos se manifestam em sociedades que são, cada uma delas, *um ser total, concreto e conectado*. Nunca perdemos de vista o fato de que as sociedades existentes resultam de grandes transformações advindas na espécie humana em determinados momentos da pré-história e em certos pontos da Terra, e que uma cadeia ininterrupta de eventos reais liga tais fatos àqueles que podemos observar.

Essa continuidade cronológica e espacial entre a ordem da natureza e a ordem da cultura, na qual Espinas tanto insistiu, numa linguagem que já não é a nossa (e que por isso temos às vezes dificuldade em entender), também fundamenta o historicismo de Boas. Ela explica por que a antropologia, mesmo social, declara-se solidária da antropologia física, cujas descobertas espreita com certa avidez. Pois ainda que os fenômenos sociais devam ser provisoriamente isolados do resto e tratados como se pertencessem a um nível específico, bem sabemos que, de fato e até de direito, a emergência da cultura permanecerá para o homem um mistério enquanto ele não conseguir determinar, no nível biológico, as modificações na estrutura e no funcionamento do cérebro de que a cultura foi simultaneamente o resultado natural e o modo social de apreensão, enquanto criava o meio intersubjetivo indispensável para o prosseguimento de transformações, anatômicas e fisiológicas, claro, mas que não podem ser nem definidas nem estudadas referindo-se apenas ao indivíduo.

Tal profissão de fé histórica poderá surpreender, posto que sofremos algumas críticas de ser avessos à história e de lhe dar pouco espaço em nossos trabalhos. Não a praticamos de modo algum, mas fazemos questão de lhe reconhecer seus direitos. Apenas acreditamos que, neste período de formação em que a antropologia social se encontra, nada seria mais perigoso do que

um esboço de ecletismo, tentando dar a ilusão de uma ciência acabada confundindo as tarefas e misturando os programas.

Ocorre que, em antropologia, a experimentação precede tanto a observação como a hipótese. Uma das originalidades das pequenas sociedades que estudamos está em que cada uma delas constitui uma experiência feita, em razão de sua relativa simplicidade e do número restrito de variáveis necessárias para explicar seu funcionamento. Por outro lado, porém, essas sociedades estão vivas, e não temos nem tempo nem meios de agir sobre elas. Em comparação com as ciências naturais, gozamos de uma vantagem e sofremos um inconveniente: encontramos nossas experiências já preparadas, mas elas são incontrolláveis. É normal, assim, que tentemos substituí-las por modelos, isto é, sistemas de símbolos que salvaguardem as propriedades características da experiência mas que, diferentemente da experiência, podemos manipular.

A ousadia do procedimento é, no entanto, compensada pela humildade – quase se poderia dizer servilismo – da observação tal como praticada pelo antropólogo. Deixando seu país, sua casa, por longos períodos, expondo-se à fome, à doença, ao perigo às vezes, entregando seus hábitos, suas crenças e suas convicções a uma profanação da qual se torna cúmplice quando assume, sem restrições mentais nem preconceitos, as formas de vida de uma sociedade estrangeira, o antropólogo pratica a observação integral, aquela depois da qual não há nada a não ser a absorção definitiva – e este é um risco – do observador pelo objeto de sua observação.

Essa alternância de ritmo entre dois métodos – o dedutivo e o empírico – e a intransigência com que os praticamos ambos, de forma extrema e como que purificada, distinguem a antropologia social dentre os ramos do conhecimento. De todas as ciências, ela é certamente a única que faz da subjetividade mais íntima um meio de demonstração objetiva. Pois é objetivo o fato de o mesmo espírito que se entregou à experiência e deixou-se moldar por ela tornar-se palco de operações mentais que não abolem as precedentes e contudo transformam a experiência em modelo, possibilitando outras operações mentais. No fim das contas, a coerência lógica destas últimas se assenta na sinceridade e na honestidade daquele que, como o pássaro explorador da fábula, pode dizer “Estive lá, isso aconteceu comigo – É como se vocês lá estivessem”, e consegue, de fato, comunicar tal convicção.

Mas essa constante oscilação entre a teoria e a observação requer que se distingam sempre os dois planos. Para voltar à história, parece-me que é também o caso de estudos voltados para a estática ou a dinâmica, para a ordem da estrutura ou para a ordem do evento. A história dos historiadores não precisa que a defendam, e tampouco é atacá-la dizer (como admite Braudel) que ao lado de um tempo curto existe um tempo longo, que certos fatos pertencem a um tempo estatístico e irreversível, e outros a um tempo mecânico e reversível, e que a ideia de uma história estrutural nada tem que possa chocar os historiadores. Uma e outra andam juntas, e não é contraditório que uma história de símbolos e signos gere desenvolvimentos imprevisíveis, apesar de operar combinações estruturais cujo número é limitado. Num caleidoscópio, a combinação de elementos idênticos sempre produz novos resultados. Isso porque a história dos historiadores está aí presente – ainda que na sucessão de piparotes que provocam as reorganizações de estrutura – e as chances de que o mesmo arranjo apareça mais de uma vez são praticamente nulas.

Não é nossa intenção, portanto, retomar em sua forma primeira a distinção introduzida no *Curso de linguística geral* entre ordem sincrônica e ordem diacrônica, ou seja, o aspecto da doutrina saussuriana do qual, com Trubetskoi e Jakobson, o estruturalismo moderno justamente mais se afastou. Aspecto em relação ao qual, aliás, documentos recentes mostram como os redatores do *Curso* às vezes forçaram e esquematizaram o pensamento do mestre.

Para os redatores do *Curso de linguística*, há uma oposição absoluta entre duas categorias de fatos: de um lado, a gramática, o sincrônico, o consciente, e, do outro, a fonética, o diacrônico, o inconsciente. Apenas o sistema consciente é coerente; o infrassistema inconsciente é dinâmico e desequilibrado, feito ao mesmo tempo de legados do passado e de tendências de futuro ainda não realizadas.

Na verdade, é porque Saussure ainda não tinha descoberto a presença de elementos diferenciais por trás do fonema. Em outro plano, sua posição prefigura indiretamente a de Radcliffe-Brown, convencido de que a estrutura é da ordem da observação empírica, quando ela se situa além. Esse desconhecimento das realidades ocultas acarreta, em cada um deles, conclusões opostas. Saussure parece negar a existência de uma estrutura onde ela não é dada de imediato; Radcliffe-

Brown a afirma, mas vendo-a onde não está, tira da noção de estrutura sua força e seu alcance.

Em antropologia como em linguística sabemos, hoje, que o sincrônico pode ser tão inconsciente quanto o diacrônico. Já nesse sentido a distância entre eles diminui.

Por outro lado, o *Curso de linguística geral* postula relações de equivalência entre o fonético, o diacrônico e o individual, que constituem o campo da fala; e entre o gramatical, o sincrônico e o coletivo, que são do âmbito da língua. Mas aprendemos com Marx que o diacrônico também pode estar no coletivo e, com Freud, que o gramatical pode se realizar dentro do indivíduo.

Nem os redatores do *Curso* nem Radcliffe-Brown deram-se suficientemente conta de que a história dos sistemas de signos engloba evoluções lógicas, relacionadas a níveis de estruturação diferentes, que primeiro é preciso isolar. Se existe um sistema consciente, este só pode resultar de uma espécie de “mídia dialética” entre uma multiplicidade de sistemas inconscientes, cada um deles relativo a um aspecto ou nível da realidade social. Ora, tais sistemas não coincidem nem em suas estruturas lógicas, nem quanto a suas aderências históricas. São como que difratados numa dimensão temporal cuja espessura fornece à sincronia sua consistência, e na ausência da qual ela se dissolveria numa essência tênue e impalpável, um fantasma de realidade.

Não seria, portanto, ousadia demais sugerir que, em sua expressão oral, o ensinamento de Saussure não devia se afastar muito destas profundas observações de Durkheim que, publicadas em 1900, parecem ter sido escritas hoje:

Não há dúvida de que os fenômenos que concernem à estrutura tem algo de mais estável do que os fenômenos funcionais; mas, entre as duas ordens de fatos, há apenas diferenças de grau. A própria estrutura está no devir [...] Ela se forma e se recompõe incessantemente; ela é a vida em certo grau de consolidação, e distingui-la da vida de que ela deriva, ou da vida que ela determina, equivale a dissociar coisas inseparáveis. (1900: 190)

Na verdade, é a natureza dos fatos que estudamos que nos leva

a distinguir neles o que diz respeito à estrutura e o que pertence ao evento. Por mais importante que seja a perspectiva histórica, só poderemos atingi-la após longas pesquisas que – a medida da radioatividade e o estudo dos pólenes são prova disso – nem sempre são de nossa alçada. Em compensação, a diversidade das sociedades humanas e seu número – ainda vários milhares no fim do século XIX – fazem com que elas nos apareçam como que espalhadas no presente. Nada de surpreendente no fato de adotarmos, respondendo a essa solicitação do objeto, um método mais de *transformações* do que de *fluxos*.

Existe, com efeito, uma relação muito estreita entre as noções de transformação e de estrutura, que ocupa um lugar tão importante em nossos trabalhos. Radcliffe-Brown introduziu-a na antropologia social, inspirando-se em Montesquieu e Spencer; utilizava-a para designar o modo duradouro como os indivíduos e os grupos estão ligados no interior do corpo social. Para ele, conseqüentemente, a estrutura é da ordem do fato; é dada na observação de cada sociedade particular. Tal visão procede, certamente, de determinada concepção das ciências naturais, mas já não era aceitável, por exemplo, para Cuvier.

Nenhuma ciência pode, hoje, considerar as estruturas pertinentes a seu campo como se reduzindo a um arranjo qualquer de partes quaisquer. Para que um arranjo seja estruturado, é preciso que satisfaça duas condições: que seja um sistema, regido por uma coesão interna, e que tal coesão, impossível de perceber num sistema isolado, se revele no estudo das transformações, graças às quais podem ser encontradas propriedades similares em sistemas aparentemente diferentes. Como escreveu Goethe: “Todas as formas se parecem, e nenhuma é igual às demais, /de modo que seu cerne conduz a uma lei oculta”.

Tal convergência de perspectivas científicas é muito reconfortante para as ciências semiológicas, de que faz parte a antropologia social, visto que os signos e os símbolos só podem desempenhar seu papel na medida em que pertencem a sistemas regidos por leis internas de implicação e exclusão; e visto que o que caracteriza um sistema de símbolos é o ser transformável, em outras palavras, *traduzível* na linguagem de outro sistema mediante substituições. O fato de essa concepção ter-se originado na paleontologia leva a antropologia social a nutrir um sonho secreto: ela pertence às ciências humanas, seu nome proclama isso suficientemente, mas, se fica conformada

com seu purgatório junto às ciências sociais, é porque não deixa de ter esperança de acordar entre as ciências naturais na hora do juízo final.

Trataremos de mostrar, com dois exemplos, como a antropologia social trabalha para fazer justiça a seu programa.

É sabida a função desempenhada pela proibição do incesto nas sociedades primitivas: projetando, por assim dizer, irmãs e filhas para fora do grupo consanguíneo e alocando-lhes esposos provenientes de outros grupos, ela tece entre esses grupos naturais laços de aliança, os primeiros que se possa qualificar de sociais. A proibição do incesto funda, assim, a sociedade humana e, em certo sentido, ela é a sociedade.

O procedimento que justifica essa interpretação não foi indutivo. E como poderia, posto tratar-se de fenômenos cuja correlação é universal, mas entre os quais as diferentes sociedades inventam toda sorte de conexões heteróclitas? De resto, não se trata de fatos, mas de significados. A pergunta que nos colocávamos dizia respeito ao *sentido* da proibição do incesto (aquilo que, no século XVIII, teriam chamado seu “espírito”), e não a seus *resultados*, reais ou imaginários. Era portanto preciso estabelecer o caráter de sistema de cada terminologia de parentesco e de suas regras de casamento correspondentes. O que só era possível mediante um esforço suplementar, de elaboração de um sistema desses sistemas, colocando-os em relação de transformação entre si. Feito isso, o que até então se apresentava como uma enorme desordem se organizava em forma de gramática: enunciado forçoso de todos os modos concebíveis de instaurar e manter um sistema de reciprocidade.

Estamos nesse ponto. E agora, como devemos proceder para responder à questão seguinte, que é a da universalidade dessas regras no conjunto das sociedades humanas, incluindo as sociedades contemporâneas? Ainda que não definamos a proibição do incesto ao modo dos australianos ou dos ameríndios, ela também existe entre nós. Mas teria a mesma função? Talvez a tivéssemos conservado por razões muito diferentes, tal como a descoberta tardia das consequências nocivas das uniões consanguíneas. Ou talvez – como pensava Durkheim – a instituição não mais desempenhe entre nós um papel positivo, e só subsista como vestígio de crenças antiquadas, arraigadas no pensamento coletivo. Mas não seria antes porque nossa sociedade, caso particular num gênero mais

vasto, depende, como todas as outras, para sua coerência e para sua própria existência, de uma rede – que se tornou entre nós infinitamente instável e complicada – de laços entre famílias consanguíneas? Se for esse o caso, deveríamos admitir que a rede é homogênea em todas as suas partes, ou perceber nela tipos de estruturas, diferentes conforme os meios, as regiões, e variáveis em função das tradições históricas locais?

Essas questões são essenciais para a antropologia, uma vez que a resposta que lhes dermos decidirá quanto à natureza íntima do fato social e seu grau de plasticidade. Ora, é impossível decidir com o auxílio de métodos emprestados à lógica de Stuart Mill. Não podemos fazer variar as complexas ligações que uma sociedade contemporânea supõe – nos planos técnico, econômico, profissional, político, religioso e *biológico*; não podemos interrompê-las e refazê-las à vontade, na esperança de descobrir quais delas são indispensáveis à existência da sociedade enquanto tal e de quais ela poderia, a rigor, prescindir.

Mas poderíamos escolher, dentre os sistemas matrimoniais cuja função de reciprocidade está mais bem demonstrada, os mais complexos e os menos estáveis. Poderíamos construir modelos deles em laboratório, para determinar como funcionariam se envolvessem um número cada vez maior de indivíduos; poderíamos também deformar nossos modelos, com vistas a obter modelos do mesmo tipo, porém mais complexos e ainda mais instáveis... E compararíamos os ciclos de reciprocidade assim obtidos com os mais simples que possam ser observados em campo, nas sociedades contemporâneas, por exemplo nas regiões caracterizadas por isolados de pequena dimensão. Mediante idas e vindas sucessivas entre o laboratório e o campo, buscaríamos ir preenchendo progressivamente a lacuna entre as duas séries, uma conhecida e a outra desconhecida, intercalando uma série de formas intermediárias. No final, não teríamos feito senão elaborar uma linguagem, cujos únicos méritos seriam o ser coerente, como qualquer linguagem, e explicar com um número reduzido de regras fenômenos até então considerados muito díspares. Na falta de uma inacessível verdade factual, teríamos atingido uma verdade racional.

O segundo exemplo remete a questões do mesmo tipo, abordadas num outro nível. Trata-se ainda da proibição do incesto, mas não mais em sua forma regulamentar, e sim como tema de reflexão mítica.

Os índios Iroqueses e Algonkin contam a história de uma moça que era objeto das investidas amorosas de um visitante noturno que ela achava que era seu irmão. Tudo parecia indicar o culpado: aparência física, roupas e face arranhada, provando a virtude da heroína. Ela acusa o irmão formalmente, e ele revela que tem um sócio, ou mais precisamente um duplo; a ligação entre eles é tão forte que tudo o que acontece com um deles se transmite automaticamente para o outro, o que explica a roupa rasgada e o ferimento no rosto. Para convencer a irmã, incrédula, o rapaz mata seu duplo diante dela. Porém, ao fazê-lo, declara sua própria condenação à morte, já que os destinos dos dois estão ligados.

A mãe da vítima quer então vingar o filho. É uma feiticeira poderosa, dona dos mochos. O único meio de enganá-la é a irmã se unir ao irmão, que se faz passar pelo duplo que ele matou. O incesto é tão inconcebível que a velha não poderá desconfiar da tramoia. Mas os mochos não se deixam enganar e denunciam os dois, que no entanto conseguem escapar.

Nesse mito, o ouvinte ocidental percebe facilmente um tema consagrado pela lenda de Édipo: as precauções tomadas para evitar o incesto acabam por torná-lo inevitável; em ambos os casos, o lance teatral resulta da identificação de personagens inicialmente apresentados como distintos. Seria uma simples coincidência – causas diversas em cada caso explicariam que os mesmos motivos se encontrem arbitrariamente unidos? Ou a analogia tem razões mais profundas? Ao fazermos a aproximação, não pusemos a mão num fragmento de conjunto significante?

Se a resposta fosse afirmativa, o incesto do mito iroquês entre irmão e irmã, constituiria uma permutação do incesto edipiano entre mãe e filho. A conjuntura que torna o primeiro inevitável – dupla personalidade do herói masculino – seria uma permutação da dupla identidade de Édipo, tido por morto e contudo vivo, criança condenada e herói triunfante. Para completar a demonstração, seria preciso descobrir nos mitos americanos uma transformação do episódio da esfinge, que é o único elemento faltante da lenda de Édipo.

E nesse caso específico (que por isso foi escolhido em lugar

de outros) a prova seria verdadeiramente crucial. Como Boas foi o primeiro a observar (1891, 1925), as charadas ou enigmas, assim como os provérbios, são um gênero quase totalmente ausente entre os índios da América do Norte. Caso se encontrassem enigmas no entorno semântico do mito americano, não poderia resultar do acaso – seria a prova de uma necessidade.

Em toda a América do Norte, conhecem-se apenas duas ocorrências “com enigmas” cuja origem é incontestavelmente indígena. Entre os Pueblo do sudoeste dos Estados Unidos, existe uma família de bufões cerimoniais que propõem enigmas aos espectadores e que, segundo os mitos, originam-se de uma união incestuosa. Por outro lado, lembramos que a feiticeira do mito resumido há pouco, que ameaça a vida do herói, é dona dos mochos; pois bem, entre os Algonkin, precisamente, foram registrados mitos em que os mochos, ou o ancestral dos mochos, propõem enigmas ao herói, de cuja solução depende sua vida. Conseqüentemente, também na América, os enigmas apresentam um duplo caráter edipiano: pela via do incesto, de um lado e, do outro, pelo mocho, em quem somos levados a ver uma esfinge americana por transposição.

Parece existir, portanto, entre povos separados pela história, pela geografia, pela língua e pela cultura, a mesma correlação entre o enigma e o incesto. Para permitir a comparação, elaboremos um modelo do enigma, o que melhor expresse suas propriedades constantes nas diversas mitologias, para defini-lo, deste ponto de vista, como *uma pergunta que, postula-se, não será respondida*. Não vamos considerar aqui todas as transformações possíveis desse enunciado e, a título de experiência, contentemo-nos com inverter-lhe os termos, o que dá: *uma resposta para a qual a pergunta não foi feita*.

Eis, em aparência, uma fórmula completamente desprovida de sentido. Porém, salta aos olhos que existem mitos, ou fragmentos de mitos, cujo eixo dramático é essa estrutura, simétrica e inversa da outra. Faltaria tempo para contar os exemplos americanos. Limitar-me-ei, assim, a evocar a morte de Buda, que se torna inevitável porque um discípulo deixa de fazer a pergunta esperada e, mais perto de nós, os velhos mitos remanejados no ciclo do Graal, cuja ação está atrelada à timidez do herói diante do recipiente mágico, ao qual não ousa perguntar “quem é servido nele”.

Esses mitos possuem existência independente ou devem ser

considerados, por sua vez, como uma espécie de um gênero mais vasto, sendo os mitos de tipo edipiano apenas outra espécie? Repetindo o procedimento anterior, investiguemos se e em que medida os elementos característicos de um dos grupos podem ser reduzidos a transformações (que aqui serão inversões) dos elementos característicos do outro. E, de fato, é o que ocorre: de um herói que abusa da sexualidade, a ponto de chegar ao incesto, passamos para um casto que se abstém dela; um personagem esperto, que sabe todas as respostas, dá lugar a um inocente, que nem sabe fazer perguntas. Nas variantes americanas deste segundo tipo e no ciclo do Graal, o problema a ser resolvido é o da “terra estragada” isto é, do verão terminado. E todos os mitos americanos do primeiro tipo, isto é, “edipiano”, falam de um eterno inverno que o herói termina quando resolve enigmas, e assim determina a chegada do verão. Simplificando bastante, Percival surge como um Édipo invertido – hipótese que não teríamos ousado conceber se tivesse sido necessário aproximar uma fonte grega de uma fonte celta, mas que se impõe num contexto americano em que os dois tipos estão presentes nas mesmas populações.

Entretanto, não chegamos ao final da demonstração. Tendo verificado que, no interior de um campo semântico, a castidade tem com a “resposta sem pergunta” uma relação homóloga àquela entre “a pergunta sem resposta” e a relação incestuosa, devemos também admitir que os dois enunciados de forma sociobiológica, por sua vez, estão em relação de transformação com os dois enunciados de forma gramatical. Entre a solução do enigma e o incesto, existe uma relação, não externa e de fato, mas interna e de razão, e é por isso que civilizações tão diferentes como a da Antiguidade clássica e a da América indígena podem associá-los independentemente. Como o enigma solucionado, o incesto aproxima termos destinados a permanecer separados: o filho se une à mãe, o irmão à irmã, *assim como o faz a resposta que consegue, contra todas as expectativas, juntar-se à sua pergunta.*

Na lenda de Édipo, o casamento com Jocasta não segue a vitória sobre a Esfinge de modo arbitrário. Além de os mitos de tipo edipiano (a que damos assim uma definição precisa) sempre associarem a descoberta do incesto à solução de um enigma vivo personificado pelo herói, seus diversos episódios se repetem. E fornecem a mesma demonstração que encontramos nos antigos mitos do Graal em forma invertida: a união

audaciosa de palavras ocultas ou de consanguíneos ocultos a si mesmos gera o apodrecimento e a fermentação, o descontrole das forças naturais – pensemos na peste tebana – como a impotência em matéria sexual (ou de travar um diálogo proposto) extingue a fecundidade animal e vegetal.

Às duas perspectivas que poderiam seduzir sua imaginação, de um verão ou um inverno igualmente eternos, mas que seriam, um desenfreado até a corrupção, e o outro puro até a esterilidade, o homem deve resignar-se a preferir o equilíbrio e a periodicidade do ritmo das estações. Na ordem natural, este desempenha a mesma função que, no plano social, a troca de mulheres no casamento ou a troca de palavras na conversação, contanto que sejam ambas praticadas com a sincera intenção de comunicar, isto é, sem artimanha nem perversidade e, sobretudo, sem dissimulação.

Aqui apenas esboçamos em grandes linhas uma demonstração – que será retomada com vagar em curso num próximo ano (cf. Lévi-Strauss 1961b: 200-03) – para ilustrar a *questão da invariância* que a antropologia busca enfrentar, assim como outras ciências, mas que, nela, se apresenta como forma moderna da pergunta que ela sempre se colocou: da universalidade da natureza humana.

Mas não estaríamos dando as costas para essa natureza humana quando, para extrair nossas invariantes, substituímos os dados da experiência por modelos que então submetemos a operações abstratas, como o algebrista com suas equações? Fomos acusados disso. Porém, além de a objeção ter pouco peso para o prático – que sabe com que fidelidade obsessiva à realidade concreta ele paga a liberdade que oferece a si mesmo de sobrevoá-la por breves instantes – eu gostaria de lembrar que, ao fazê-lo, a antropologia social apenas recupera para si uma parte esquecida do programa que Durkheim e Mauss lhe haviam traçado.

No prefácio da segunda edição das *Regras do método sociológico*, Durkheim se defende da acusação de ter abusivamente separado o coletivo do individual. A separação, diz ele, é necessária, mas ele não exclui a possibilidade de, “no futuro, chegar-se a conceber a possibilidade de uma psicologia

formal, que seria uma espécie de terreno compartilhado pela psicologia individual e a sociologia [...] O que seria preciso fazer”, prossegue Durkheim, “seria buscar, pela comparação dos temas míticos e das tradições populares, das línguas, de que modo as representações sociais se atraem e se excluem, fundem-se umas nas outras ou se distinguem [...]” (Durkheim [1895] 1950: XXV). Essa investigação, observa ele para concluir, diz antes respeito à lógica abstrata. É curioso notar o quão próximo de Lévy-Brühl teria estado esse programa, se ele não tivesse começado por resolver relegar as representações míticas à antecâmara da lógica, e se não tivesse tornado a separação irremediável ao renunciar, mais tarde, à noção de pensamento pré-lógico. Não fazia senão jogar o bebê com a água do banho, como dizem os ingleses, negando à “mentalidade primitiva” o caráter cognitivo que lhe concedia no início e rejeitando-a completamente para dentro da afetividade.

Mais fiel à concepção durkheimiana de uma “obscura psicologia” subjacente à realidade social, Mauss orienta a antropologia “para a busca do que é comum aos homens [...] Os homens comunicam-se por símbolos [...] porém, mais precisamente, eles só podem ter esses símbolos e se comunicar por eles, porque possuem os mesmos instintos” ([1924b] 2003: 329).

Essa concepção, que é também a nossa, pode dar margem a outra crítica. Se seu objetivo final, dirão, é atingir certas formas universais de pensamento e de moralidade (pois o *Ensaio sobre a dádiva* encerra com conclusões de moral), por que privilegiar as sociedades que vocês chamam de primitivas? Por hipótese, não deveríamos chegar aos mesmos resultados partindo de quaisquer sociedades? Essa é a última questão que pretendo considerar, antes de terminar esta já longa aula.

Isso é ainda mais necessário na medida em que alguns dentre os etnólogos e os sociólogos que me escutam, que estudam sociedades em rápida transformação, poderão contestar a concepção que pareço ter implicitamente das sociedades primitivas. As supostas características distintivas destas, poderão pensar, não passam de ilusão, efeito de nossa ignorância quanto ao que se passa realmente nelas; objetivamente, não correspondem à realidade.

Não há dúvida de que o caráter da pesquisa etnográfica se modifica à medida que as pequenas tribos selvagens que outrora estudávamos desaparecem, fundindo-se em conjuntos

mais amplos onde as questões tendem a se assemelhar às nossas. Mas se é verdade que, como nos ensinou Mauss, a etnologia é mais um modo original de conhecimento do que uma fonte de conhecimentos específicos, concluiremos apenas que, atualmente, a etnologia é administrada de dois modos: em estado puro e em estado diluído. Buscar localizar onde seu método se mescla a outros métodos, onde seu objeto se confunde com outros objetos não é próprio de uma sã atitude científica. Esta cadeira será, pois, consagrada à etnologia pura, o que não significa que seu ensinamento não possa ser aplicado para outros fins, nem que deixará de se interessar pelas sociedades contemporâneas que, em certos níveis e certos aspectos, incumbem diretamente ao método etnológico.

Quais são, então, as razões de nossa predileção por essas sociedades que, na falta de termo melhor, chamamos primitivas, embora não o sejam de modo algum?

A primeira, confessemos-lo francamente, é de ordem filosófica. Como escreveu Merleau-Ponty, “toda vez que o sociólogo [*mas é no antropólogo que ele está pensando*] volta às fontes vivas de seu saber, àquilo que nele opera como meio de compreender as formações culturais mais afastadas dele, pratica espontaneamente filosofia” ([1960] 1991: 118-19). Com efeito, a pesquisa de campo, pela qual começa toda carreira em etnologia, é mãe e ama da dúvida, atitude filosófica por excelência. Essa “dúvida antropológica” não consiste apenas em saber que nada se sabe, mas em expor claramente o que se acreditava saber e sua própria ignorância aos insultos e desmentidos que infligem às ideias e aos hábitos mais caros que podem contradizê-los mais radicalmente. Ao inverso do que indica a aparência, é, cremos, por seu método estritamente filosófico que a etnologia se distingue da sociologia. O sociólogo objetiva, temendo ser enganado. O etnólogo não tem esse temor, porque a sociedade distante que estuda não é nada para ele, e porque ele não se vê de saída condenado a extirpar dela todas as nuances e detalhes, até mesmo os valores; ou, resumindo, tudo aquilo em que o observador de sua própria sociedade corre o risco de se ver implicado.

Ao escolher sujeitos e objetos radicalmente distanciados, o antropólogo corre, no entanto, um risco, o de que a consciência que se toma do objeto não atinja suas propriedades intrínsecas, limitando-se a exprimir sua posição relativa e sempre cambiante do sujeito em relação a ele. É bem possível,

efetivamente, que o suposto conhecimento etnológico esteja condenado a permanecer tão bizarro e inadequado quanto o que um visitante exótico poderia ter de nossa própria sociedade. O índio kwakiutl que Boas às vezes recebia em Nova York, para lhe servir de informante, não ligava para o espetáculo dos arranha-céus e das ruas repletas de automóveis. Concentrava toda a sua curiosidade intelectual nos anões, gigantes e mulheres barbadas que eram então exibidos em Times Square, nas distribuidoras automáticas de comida pronta e nas bolas de latão a ornar o começo dos corrimões de escadaria. Por razões que não posso aqui evocar, tudo isso colocava em causa a sua própria cultura, e era a sua cultura, apenas, que ele tentava reconhecer em certos aspectos da nossa.

A seu modo, os etnólogos poderiam estar cedendo à mesma tentação quando se permitem – como fazem com frequência – reinterpretar costumes e tradições indígenas com o objetivo não declarado de melhor enquadrá-los nas teorias em voga. A questão do totemismo, que vários de nós consideram diáfana e insubstancial, pesou durante anos na reflexão etnológica, e hoje compreendemos que essa importância decorria de certo gosto pelo obscuro e pelo grotesco que é como uma doença infantil da ciência da religião, a projeção negativa de um medo incontável do sagrado, de que o próprio observador não tinha conseguido se livrar. Assim, a teoria do totemismo constituiu-se “para nós”, não “em si”, e nada garante que, na forma atual, não continue sendo gerada por uma ilusão comparável.

Os etnólogos de minha geração ficam confusos diante da repulsa que Frazer (1936: vi) sentia pelas pesquisas a que tinha dedicado toda a vida: “Crônica trágica”, escrevia ele, “dos erros humanos: loucuras, esforços vãos, tempo perdido, esperanças frustradas”. Não nos surpreende menos saber, pelos *Carnets*, o que alguém como Lévy-Brühl achava dos mitos que, segundo ele, “não têm mais efeito algum sobre nós [...] narrativas [...] estranhas, para não dizer absurdas e incompreensíveis [...] é preciso fazer um esforço para interessar-se por elas [...]” (p. 200). É claro que obtivemos um conhecimento direto das formas de vida e pensamento exóticos que faltava a nossos antecessores. Mas não seria também porque o surrealismo – isto é, um desenvolvimento interno à nossa sociedade – transformou nossa sensibilidade, e devemos a ele a possibilidade de ter descoberto ou redescoberto, em nossos

estudos, lirismo e proibidade?

Resistamos, pois, à sedução de um objetivismo ingênuo, mas sem deixar de perceber que, precisamente por sua precariedade, nossa posição de observador nos oferece brindes inesperados de objetividade. É na medida em que as sociedades primitivas estão muito afastadas da nossa que podemos atingir, nelas, os “fatos de funcionamento generalizado” de que falava Mauss ([1924a] 2003: 311), que têm chance de ser “mais universais” e de possuir “uma vantagem de realidade”. Nessas sociedades, cito ainda Mauss (loc. cit.), “apreendemos homens, grupos e seus comportamentos [...] vemo-los moverem-se como em mecânica se movem massas e sistemas”. Essa observação privilegiada, porque distanciada, implica certamente algumas diferenças de natureza entre essas sociedades e a nossa: a astronomia não exige apenas que os corpos celestes estejam distantes, é também preciso que o tempo não passe neles no mesmo ritmo, ou a Terra teria deixado de existir muito tempo antes de a astronomia surgir.

É claro que as sociedades ditas primitivas estão na história; seu passado é tão antigo quanto o nosso, pois que remonta às origens da espécie. No decorrer dos milênios, elas sofreram todas as espécies de transformações, atravessaram períodos de crise e de prosperidade, viveram guerras, migrações, aventuras. Mas se especializaram em caminhos diferentes daqueles que nós escolhemos. Talvez tenham permanecido próximas de condições de vida muito antigas, em certos aspectos; o que não exclui que, em outros, tenham-se afastado delas mais do que nós.

Mesmo estando na história, essas sociedades parecem ter elaborado ou conservado uma sabedoria particular, que as impele a resistir desesperadamente a qualquer modificação de sua estrutura capaz de permitir que a história irrompa em seu seio. Aquelas que, ainda recentemente, haviam protegido melhor suas características distintivas se apresentam a nós como sociedades cuja principal preocupação é perseverar em seu ser. O modo como exploram o meio garante, ao mesmo tempo, um nível de vida modesto e a proteção dos recursos naturais. Apesar de sua diversidade, as regras de casamento que elas

aplicam apresentam, no ver dos demógrafos, a característica comum de limitar ao extremo e manter constante a taxa de natalidade. Finalmente, uma vida política fundada no consenso, e que só admite decisões tomadas em unanimidade, parece ter sido concebida para excluir o emprego do motor da vida coletiva que utiliza afastamentos diferenciais entre poder e oposição, maioria e minoria, exploradores e explorados.

Numa palavra, essas sociedades que poderíamos chamar “frias”, porque seu meio interno está próximo do zero de temperatura histórica, se distinguem, por suas populações reduzidas e seu modo mecânico de funcionamento, das sociedades “quentes”, surgidas em diversos pontos do globo após a revolução neolítica, onde diferenciações entre castas e classes são constantemente solicitadas para gerar devir e energia.

Essa distinção tem um alcance sobretudo teórico, pois não há provavelmente sociedade concreta alguma que, no conjunto e em cada uma de suas partes, corresponda exatamente a um tipo ou ao outro. E, também noutra sentida, a distinção permanece relativa, se for verdade, como cremos, que a antropologia social responde a uma dupla motivação: retrospectiva, visto que os gêneros de vida primitivos estão à beira do desaparecimento e precisamos nos apressar em registrar suas lições; e prospectiva, na medida em que, tomando consciência de uma evolução cujo ritmo está se acelerando, já nos sentimos os “primitivos” de nossos bisnetos, e buscamos validar a nós mesmos, aproximando-nos daqueles que foram – e ainda são, por pouco tempo – tais como parte de nós persiste em permanecer.

Por outro lado, as sociedades que eu chamava de “quentes” tampouco possuem tal caráter no absoluto. Quando, logo após a revolução neolítica, as grandes cidades-estado da bacia mediterrânea e do Extremo Oriente impuseram a escravidão, construíram um tipo de sociedade em que os afastamentos diferenciais entre os homens – uns dominadores, outros dominados – podiam ser utilizados para produzir cultura num ritmo até então inconcebível e insuspeitado. Em relação a essa fórmula, a revolução maquinária do século XIX representa menos uma evolução orientada no mesmo sentido do que o esboço impuro de uma solução diferente, por muito tempo ainda fundada nos mesmos abusos e injustiças, enquanto possibilitava a transferência para a *cultura* da função dinâmica

de que a revolução proto-histórica incumbira a *sociedade*.

Se – Deus nos livre – fosse esperado de um antropólogo que pressagiasse o futuro da humanidade, ele certamente não o conceberia como um prolongamento ou uma superação das formas atuais, mas antes ao modo de uma integração, unificando progressivamente as características próprias das sociedades frias e quentes. Sua reflexão reataria com o velho sonho cartesiano de colocar, como autômatos, as máquinas a serviço dos homens; seguiria seu rastro na filosofia social do século XVIII, e até Saint-Simon. Pois este, anunciando a passagem “do governo dos homens para a administração das coisas”, antecipava ao mesmo tempo a distinção antropológica entre cultura e sociedade e a conversão cuja possibilidade os progressos da teoria da informação e da eletrônica nos permitem ao menos entrever, de um tipo de civilização que inaugurou outrora o devir histórico, mas à custa da transformação dos homens em máquinas, para uma civilização ideal que conseguisse transformar as máquinas em homens. Então, tendo a cultura sido incumbida integralmente da fabricação do progresso, a sociedade estaria livre de uma maldição milenar que a obrigava a sujeitar os homens para que houvesse progresso. Doravante, a história se faria sozinha, e a sociedade, situada fora e acima da história, poderia assumir, novamente, a estrutura regular e como que cristalina que não contradiz, como nos ensinam as sociedades primitivas mais bem preservadas, a humanidade. Nesse panorama, ainda que utópico, a antropologia social encontraria sua mais alta justificação, pois que as formas de vida e pensamento que estuda não mais teriam um interesse meramente histórico e comparativo. Corresponderiam a uma chance permanente do homem, sobre a qual a antropologia social, sobretudo nas horas mais sombrias, teria por missão velar.

Nossa ciência não poderia montar essa guarda vigilante – e nem mesmo teria concebido a importância e a necessidade disso – se, em regiões longínquas da terra, homens não tivessem resistido obstinadamente à história e não tivessem permanecido como prova viva do que queremos salvar.

Para concluir esta aula, eu gostaria, senhor administrador, caros

colegas, de evocar brevemente a emoção excepcional que o antropólogo sente ao entrar numa casa cuja tradição, ininterrupta por quatro séculos, remonta ao reinado de Francisco I. Principalmente se for um americanista, tantos são os laços que o ligam a essa época, que foi aquela em que a Europa recebeu a revelação do Novo Mundo e se abriu para o conhecimento etnográfico. Ele teria gostado de viver nessa época; não, vive nela em pensamento todos os dias. E porque, muito especialmente, os índios do Brasil, onde me iniciei no ofício, poderiam ter adotado como lema “eu mantereí”, seu estudo possui uma dupla qualidade, a de uma viagem a terras distantes e a – ainda mais misteriosa – de uma exploração do passado.

Mas, também por essa razão – e lembrando que a missão do Collège de France sempre foi a de ensinar a ciência que está sendo feita – sentimos aflorar certo pesar. Por que esta cadeira demorou tanto a ser criada? Como é possível que a etnografia não tenha tido o devido lugar quando ainda era jovem e os fatos conservavam sua riqueza e frescor? Gostamos de imaginar esta cadeira sendo criada em 1558, quando Jean de Léry, de volta do Brasil, redigia sua primeira obra^[3] e eram publicadas *As singularidades da França Antártica*, de André Thevet.

A antropologia social teria hoje mais respeito e segurança, certamente, se tivesse recebido reconhecimento oficial no momento em que começava a delinear seus projetos. Contudo, se assim tivesse ocorrido, ela não seria o que é hoje, uma busca inquieta e fervorosa, que atormenta o investigador com questionamentos morais tanto quanto científicos. Talvez fosse da natureza de nossa ciência o surgir simultaneamente como esforço por compensar um atraso e meditação acerca de uma defasagem à qual seus traços fundamentais devem ser atribuídos.

Se a sociedade está na antropologia, a própria antropologia está na sociedade, pois a antropologia foi capaz de alargar progressivamente seu objeto de estudo, até abarcar a totalidade das sociedades humanas. Contudo, ela surgiu num período tardio da história destas, e num pequeno setor da terra habitada. Mais do que isso, as circunstâncias de seu aparecimento têm um sentido, que só se pode compreender devolvendo-as ao contexto de um desenvolvimento social e econômico particular. Pode-se então imaginar que vieram acompanhando uma crise de consciência, quase um remorso, de

que a humanidade tenha podido permanecer alienada de si mesma por tanto tempo e, principalmente, de que a fração da humanidade que produziu a antropologia seja precisamente a mesma que fez de tantos outros homens objeto de execração e desprezo. Dizem alguns que nossa pesquisa é uma seqüela do colonialismo. As duas coisas com certeza estão ligadas, mas nada seria mais equivocado do que tomar a antropologia como o último avatar do espírito colonial, uma ideologia vergonhosa, que lhe daria a chance de sobreviver.

O que chamamos de Renascimento foi, para o colonialismo e para a antropologia, um verdadeiro nascimento. Entre ambos, confrontados desde sua origem comum, travou-se durante quatro séculos um diálogo equívoco. Se o colonialismo não tivesse existido, o surgimento da antropologia teria sido menos tardio; mas talvez a antropologia não tivesse sido incitada – o que veio a ser seu papel – a colocar o homem inteiro em causa em cada um de seus exemplos particulares. Nossa ciência atingiu a maturidade no dia em que o homem ocidental começou a entender que jamais entenderia a si mesmo enquanto na face da terra uma raça, ou um só povo sequer, continuasse sendo tratado por ele como objeto. Somente então a antropologia pode se afirmar no que ela é: um esforço, renovando e expiando o Renascimento, de estender o humanismo à medida da humanidade.

Permitam-me pois, caros colegas, depois de ter prestado homenagem aos mestres da antropologia social no início desta aula, dirigir minhas últimas palavras aos selvagens, cuja obscura tenacidade nos permite ainda atribuir aos fatos humanos sua verdadeira dimensão. Homens e mulheres que, no momento em que vos falo, a milhares de quilômetros daqui, nalguma savana comida por queimadas ou numa floresta banhada de chuva, retornam ao acampamento para compartilhar o exíguo alimento e evocar juntos seus deuses. Esses índios dos trópicos e seus semelhantes que me ensinaram seu parco saber, o qual no entanto contém o essencial dos conhecimentos que fui incumbido por vocês de transmitir a outros; que em breve, lamentavelmente, estarão a caminho da extinção, sob o choque das doenças e dos modos de vida – para eles mais horríveis ainda – que levamos a eles. Para com quem contraí uma dívida da qual jamais serei liberado, mesmo que no lugar onde vocês me colocaram, eu pudesse fazer justiça à ternura que me inspiram e ao meu reconhecimento para com eles, continuando

a me mostrar tal como fui entre eles e não gostaria de deixar de ser entre vocês: seu aprendiz, e testemunha.

II. JEAN-JACQUES ROUSSEAU, FUNDADOR DAS CIÊNCIAS DO HOMEM

O convite para esta celebração^[4] não é, para um etnólogo, apenas uma enorme honra, pela qual agradeço pessoalmente: permite a uma jovem ciência dar testemunho do gênio de um homem cujos aspectos uma coorte já numerosa, incluindo a literatura, a poesia, a filosofia, a história, a moral, a ciência política, a pedagogia, a linguística, a música e a botânica, só para mencionar algumas, teria aparentemente bastado para glorificar. Pois, além disso, Rousseau não foi apenas um observador agudo da vida camponesa, um leitor apaixonado de livros de viagem, um analista avisado de costumes e crenças exóticos. Pode-se afirmar, sem temer contestação, que ele concebeu, desejou e anunciou a etnologia, que ainda não existia, um século antes de seu surgimento, situando-a imediatamente em seu lugar ao lado das ciências naturais e das ciências humanas já constituídas. E tinha até adivinhado como, em termos práticos – graças ao mecenato individual ou coletivo – ela daria seus primeiros passos.

Essa profecia, que é ao mesmo tempo um pleito e um programa, ocupa uma longa nota do *Discurso sobre a origem da desigualdade*, da qual peço licença para citar alguns excertos, nem que seja apenas para justificar a presença de minha disciplina na cerimônia de hoje.

Tenho dificuldade em entender, escrevia Rousseau, que, num século que se quer cheio de belos conhecimentos, não haja dois homens, [...] um que sacrifique 20 mil escudos de seus bens e o outro, dez anos de sua vida, a uma celebrada viagem ao redor do mundo, para estudar, não pedras ou plantas como sempre, mas uma vez os homens e os costumes, ao menos [...]

Mais adiante, ele exclamava:

A terra inteira está coberta de nações das quais apenas sabemos os nomes, e nos intrometemos a julgar o gênero humano! Suponhamos que homens do porte de um Montesquieu, de um Buffon, de um Diderot, de um d'Alembert, de um Condillac,

viajando para instruir seus compatriotas, observando e descrevendo, como sabem fazer, a Turquia, o Egito, a Berbéria, o império do Marrocos, a Guiné, o país dos Cafres, o interior da África e suas costas orientais, as Malabares, o Mogol, as margens do Ganges, os reinos de Sião, de Pegu e de Ava, a China, a Tartária, e sobretudo o Japão: depois, no outro hemisfério, o México, o Peru, o Chile, as terras Magelânicas, sem esquecer os Patagãos, verdadeiros ou falsos, o Tucumã, o Paraguai, se possível o Brasil, e enfim o Caribe, a Flórida e todos os rincões selvagens, viagem a mais importante de todas e que seria preciso fazer com muito cuidado, suponhamos que esses novos Hércules, retornando dessas memoráveis perambulações, em seguida fizessem à vontade história natural, moral e política do que teriam visto, nós mesmos veríamos surgir de seus escritos um mundo novo e aprenderíamos assim a conhecer o nosso [...] (Discurso sobre a origem da desigualdade, nota 10).

É a etnologia contemporânea, seus programas e seus métodos, que vemos delinear-se aí, ao mesmo tempo que os nomes ilustres mencionados por Rousseau continuam sendo os mesmos que os etnógrafos de hoje têm como modelo, sem pretenderem igualá-los, mas convencidos de que somente se seguirem seus exemplos conseguirão fazer com que sua ciência seja merecedora do respeito que lhe foi por muito tempo negado.

Rousseau não apenas previu a etnologia, ele fundou-a. Primeiro em termos práticos, ao escrever esse *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, que coloca a questão das relações entre a natureza e a cultura, e que podemos considerar o primeiro tratado de etnologia geral. Em seguida, no plano teórico, ao distinguir com memorável clareza e concisão, o objeto próprio do etnógrafo, dos do moralista e do historiador: “Para estudar os homens, deve-se olhar perto de si; mas, para estudar o homem, é preciso aprender a dirigir o olhar para longe; é preciso primeiro observar as diferenças, para descobrir as propriedades” (*Ensaio sobre a origem das línguas*, cap. VIII).

Essa regra de método que Rousseau fixa para a etnologia, e que marca o seu surgimento, permite também superar o que poderia parecer, à primeira vista, um duplo paradoxo: que

Rousseau tenha simultaneamente preconizado o estudo dos homens mais distantes, mas tenha-se dedicado principalmente ao estudo do homem particular, aparentemente mais próximo, isto é, ele mesmo; e que, em toda a sua obra, a vontade sistemática de identificação com o outro acompanhe uma recusa obstinada de identificação consigo mesmo. Pois essas duas aparentes contradições, que se resolvem numa única e recíproca implicação, têm de ser superadas, mais cedo ou mais tarde, na carreira de todo etnólogo. E a dívida da etnologia para com Rousseau aumenta na medida em que, não contente em ter situado com extrema precisão uma ciência ainda por surgir no quadro dos conhecimentos humanos, ele preparou para o etnólogo, com sua obra, pelo temperamento e caráter nela expressos, o reconforto fraterno de uma imagem na qual ele mesmo pode se reconhecer e que o auxilia a melhor entender a si mesmo, não como pura inteligência contemplativa, mas como agente involuntário de uma transformação que se opera através dele; e na medida que em Jean-Jacques Rousseau, a humanidade inteira aprende a sentir.

A cada vez que está em campo, o etnólogo se vê à mercê de um mundo em que tudo lhe é estranho, quando não hostil. Ele tem apenas o eu, a seu dispor, para permitir que sobreviva e faça sua pesquisa, mas um eu fisicamente e moralmente mortificado pelo cansaço, pela fome, o desconforto, a afronta a hábitos adquiridos, o surgimento de preconceitos de que ele nem suspeitava, e que descobre a si mesmo, nessa conjuntura estranha, tolhido e estropiado por todos os solavancos de uma história pessoal responsável pelo despertar de sua vocação e que, ainda por cima, afetará doravante seu curso. Assim, na experiência etnográfica, o observador se percebe como seu próprio instrumento de observação; torna-se evidente a necessidade, para ele, de aprender a se conhecer, de conseguir um *eu* que se revele como um *outro* para o *eu* que dele se vale, uma avaliação que irá se tornar parte integrante da observação de outros *eus*. Toda carreira etnográfica é movida por “confissões”, escritas ou não reveladas.

Certamente, se podemos lançar luz sobre tal experiência a partir da de Rousseau, é porque seu temperamento, sua história particular, as circunstâncias colocaram-no espontaneamente numa situação cujo caráter etnográfico é claramente visível. Uma situação da qual ele logo tira consequências pessoais: “Ei-los pois”, diz acerca de seus contemporâneos “estranhos,

desconhecidos, enfim, um nada para mim, já que assim quiseram! Mas eu, desligado deles e de tudo, que sou eu mesmo? É o que me resta buscar” (*Devaneios de um caminhante solitário*, Primeira caminhada). Um etnógrafo poderia exclamar para si mesmo, parafraseando Rousseau, ao encontrar pela primeira vez os selvagens de sua predileção: “Ei-los pois: estranhos, desconhecidos, enfim, um nada para mim, já que *eu* assim quis! E eu, desligado deles e de tudo, que sou eu mesmo? É isso o que *preciso começar por* buscar”.

Pois, para poder se aceitar nos outros, objetivo que o etnólogo atribui ao conhecimento do homem, é preciso antes recusar-se em si mesmo.

É a Rousseau que devemos a descoberta desse princípio, o único em que podem se fundar as ciências humanas, mas que permaneceria inacessível e incompreensível enquanto a filosofia, partindo do Cogito, seguisse prisioneira das pretensas provas do eu, sem poder almejar fundar uma física se não renunciasse a fundar uma sociologia, e mesmo uma biologia. Descartes crê passar diretamente da interioridade de um homem para a exterioridade do mundo, sem ver que entre esses dois extremos estão as sociedades, as civilizações, ou seja, mundos de homens. Rousseau, que com tanta eloquência fala de si mesmo na terceira pessoa (chegando inclusive, nos *Diálogos*, a desdobrá-la), antecipando assim a famosa fórmula “eu é um outro” (que a experiência etnográfica deve verificar, antes de proceder à demonstração que lhe cabe, de que o outro é um eu), afirma-se como grande inventor dessa objetivação radical, quando define seu objetivo. Este, indica ele na primeira caminhada, é “perceber as modificações de minha alma e suas sucessões”; e prossegue: “Farei comigo, em certo sentido, as operações que os físicos fazem com o ar para determinar seu estado, dia a dia”. O que Rousseau expressa, portanto – verdade surpreendente, ainda que a psicologia e a etnologia a tenha tornado mais familiar –, é que existe um “ele” que se pensa em mim mesmo e que me faz duvidar de saída se sou eu mesmo quem pensa. Descartes achava que podia responder ao “que sei eu?” de Montaigne (de onde isso tudo veio) afirmando que sei quem eu sou, já que penso, ao que retorque Rousseau um “que sou eu?”. Pergunta sem saída óbvia, na medida em que supõe que outra, mais essencial – “eu sou?” – tenha sido resolvida, quando a experiência íntima fornece apenas esse “ele” que Rousseau descobriu e tratou de explorar com lucidez.

Cumpra notar que nem mesmo a intenção conciliadora do Vigário saboia no consegue dissimular que, para Rousseau, a noção de identidade pessoal é obtida por inferência, e permanece marcada de ambiguidade: “Eu existo [...] essa é a primeira verdade que me atinge e com a qual *sou obrigado a aquiescer* [itálico nosso] [...] Tenho eu um sentimento próprio de minha existência, ou só a sinto por minhas sensações? Eis minha primeira dúvida, por enquanto impossível de resolver”. Mas é no ensinamento propriamente antropológico de Rousseau – o do *Discurso sobre a origem da desigualdade* – que se descobre o fundamento da dúvida, que reside numa concepção do homem que põe o outro antes de si e numa concepção da humanidade que, antes dos homens, põe a vida.

Pois só é possível crer que com o surgimento da sociedade tenha-se produzido uma tripla passagem, da natureza à cultura, do sentimento ao conhecimento, da animalidade à humanidade – demonstração que constitui o objeto do *Discurso* –, atribuindo ao homem, já em sua condição primitiva, uma faculdade essencial que o impela a superar esses três obstáculos; que possua, por conseguinte, originária e imediatamente, atributos contraditórios, a não ser, justamente, nela; que seja ao mesmo tempo natural e cultural, afetiva e racional, animal e humana; e que, com a única condição de que se torne consciente, possa se converter de um plano para o outro.

Tal faculdade, Rousseau não se cansou de repetir, é a piedade, decorrente da identificação a um outrem que não um parente, um amigo ou um compatriota, mas a um homem qualquer porque é homem, ou bem mais que isso: a um ser vivente qualquer, porque vive. O homem começa, pois, por sentir-se idêntico a todos os seus semelhantes, e jamais esquecerá essa experiência primitiva, nem mesmo quando o crescimento demográfico (que, no pensamento antropológico de Rousseau, desempenha o papel de evento contingente, que poderia não ter ocorrido, mas que, temos de admitir, ocorreu, já que a sociedade existe) o tiver obrigado a diversificar seus modos de vida para se adaptar a diferentes ambientes para os quais o aumento da população irá obrigá-lo a se deslocar, e a saber distinguir a si mesmo, mas somente na medida em que um penoso aprendizado o tiver ensinado a distinguir os outros – os animais segundo a espécie, a humanidade e a animalidade, meu eu dos outros eus. A apreensão global dos homens e dos animais como seres sensíveis, em que consiste a identificação,

precede a consciência das oposições, primeiro entre as propriedades comuns, e só depois entre humano e não humano.

É mesmo o fim do Cogito que Rousseau proclama, aventando essa solução audaciosa. Pois até então tratava-se, sobretudo, de não colocar o homem em questão, isto é, de garantir, com o humanismo, uma “transcendência redobrada”. Rousseau pode permanecer teísta – era afinal o mínimo que exigiam sua educação e sua época, mas arruína definitivamente a tentativa, recolocando o homem em questão.

Se essa interpretação estiver correta, se, pelas vias da antropologia, Rousseau abala tanto quanto cremos a tradição filosófica, podemos compreender melhor a unidade profunda de uma obra de múltiplas formas e o lugar verdadeiramente essencial de preocupações para ele imperiosas, embora fossem à primeira vista alheias ao labor do filósofo e do escritor; quero dizer, a linguística, a música e a botânica.

Tal como Rousseau o descreve no *Ensaio sobre a origem das línguas*, o movimento da linguagem reproduz, a seu modo e em seu plano, o da humanidade. O primeiro estágio é o da identificação, aqui entre o sentido próprio e o sentido figurado; o nome verdadeiro se desprende progressivamente da metáfora, que confunde cada ser com os demais. Quanto à música, nenhuma forma de expressão parece mais apta a recusar a oposição cartesiana entre material e espiritual, alma e corpo. A música é um sistema abstrato de oposições e relações, alterações dos modos da extensão, cuja operação acarreta duas consequências: primeiro, a inversão da relação entre o eu e o outro, uma vez que, quando *ouço* música, eu *me escuto* através dela, e, por uma inversão da relação entre alma e corpo, a música *vive* em mim. “Cadeia de relações e combinações” (*Confissões*, livro XII), mas que a natureza nos apresenta encarnadas em “objetos sensíveis” (*Devaneios*, Sétima caminhada), é nesses termos que, finalmente, Rousseau define a botânica, confirmando que, por esse viés, aspira também atingir a união entre o sensível e o inteligível, porque ela constitui para o homem um estado primeiro, que acompanha o despertar da consciência; e que não deveria sobreviver-lhe, exceto em raras e preciosas ocasiões.

O pensamento de Rousseau brota portanto a partir de um duplo princípio, o da identificação a outrem e até ao mais “outrem” de todos os outrens, até um animal; e o da recusa da identificação a si mesmo, ou seja, a recusa de tudo o que pode

tornar o eu “aceitável”. Essas duas atitudes se completam, e a segunda inclusive funda a primeira: na verdade, eu não sou “eu”, e sim o mais fraco, o mais humilde, dos “outros”. É essa a descoberta das *Confissões*...

O que escreve o etnólogo senão confissões? Primeiro em seu próprio nome, como mostrei, pois é esse o móvel de sua vocação e de sua obra. E, nessa mesma obra, em nome da sociedade, que por intermédio do etnólogo seu emissário, escolhe outras sociedades, outras civilizações, e justamente aquelas que lhe parecem ser as mais fracas e humildes, mas para verificar a que ponto ela mesma é “inaceitável”: forma de modo algum privilegiada, apenas uma dentre as sociedades “outras” que se sucederam ao longo dos milênios, ou cuja precária diversidade atesta ainda que, também em seu ser coletivo, o homem deve se reconhecer como um “ele” antes de ousar pretender ser um “eu”.

A revolução rousseauísta, prefigurando e abrindo o caminho da revolução etnológica, consiste em recusar as identificações obrigatórias, sejam elas a de uma cultura à própria cultura, ou a de um indivíduo, membro de uma cultura, a um personagem ou função social que essa mesma cultura procura lhe impor. Em ambos os casos, a cultura ou o indivíduo reivindicam o direito a uma identificação livre, que só pode se realizar *além* do homem, com tudo o que vive e, portanto, sofre; e também *aquém* da função ou do personagem, com um ser ainda não modelado, mas dado. Então, o eu e o outro, alforriados de um antagonismo que só à filosofia interessa excitar, recuperam sua unidade. Uma aliança original renovada permite-lhes fundar juntos o *nós* contra o *ele*, isto é, uma sociedade inimiga do homem, e que o homem se sente ainda mais preparado para recusar na medida em que Rousseau, com seu exemplo, ensina-lhe como eludir as insuportáveis contradições da vida civilizada. Pois, se é verdade que a natureza expulsou o homem e que a sociedade persiste em oprimi-lo, o homem pode ao menos inverter os polos do dilema e buscar a sociedade da natureza para aí meditar sobre a natureza da sociedade. É essa, creio, a indissolúvel mensagem do *Contrato social*, das *Cartas sobre a botânica* e dos *Devaneios*.

Não se deve de modo algum ver nisso o resultado de uma vontade tímida, alegando a busca da sabedoria como pretexto para sua demissão. Os contemporâneos de Rousseau não se enganaram, menos ainda seus sucessores. Uns perceberam que esse pensamento altivo, essa existência solitária e ferida,

irradiavam uma força subversiva cujo poder nenhuma sociedade tinha ainda sentido. Outros fizeram desse pensamento, e do exemplo dessa vida, alavancas capazes de sacudir a moral, o direito, a sociedade.

Mas é hoje, para nós que sentimos, como prenunciava Rousseau a seu leitor, “o pavor daqueles que terão a infelicidade de viver depois de ti” (*Discurso sobre a origem da desigualdade*), que seu pensamento adquire seu alcance máximo. Neste mundo, talvez mais cruel com o homem do que jamais foi, em que proliferam todos os métodos de extermínio, massacres e tortura, que certamente nunca deixaram de ser reconhecidos, mas que nos confortávamos em pensar que não contavam mais, simplesmente porque eram reservados a populações distantes que os sofriam, segundo se alegava, em nosso proveito e, em todo caso, em nosso nome; nos dias de hoje, aproximados por efeito de um povoamento mais denso, que encolhe o universo e não deixa nenhuma porção da humanidade ao abrigo de uma abjeta violência; nos dias de hoje, digo, o pensamento de Rousseau, que expõe as taras de um humanismo decididamente incapaz de fundar no homem o exercício da virtude, pode nos ajudar a rejeitar uma ilusão cujos funestos efeitos, infelizmente, podem ser medidos pela observação em nós mesmos e sobre nós mesmos. Não foi, afinal, o mito da dignidade exclusiva da natureza humana que fez a própria natureza sofrer a primeira mutilação, à qual viriam inevitavelmente seguir-se outras mutilações?

Começou-se por cortar o homem da natureza e constituí-lo como um reino supremo. Supunha-se apagar desse modo seu caráter mais irrecusável, qual seja, ele é primeiro um ser vivo. E permanecendo cegos a essa propriedade comum, deixou-se o campo livre para todos os abusos. Nunca antes do termo destes últimos quatro séculos de sua história, o homem ocidental percebeu tão bem que, ao arrogar-se o direito de separar radicalmente a humanidade da animalidade, concedendo a uma tudo o que tirava da outra, abria um ciclo maldito. E que a mesma fronteira, constantemente empurrada, serviria para separar homens de outros homens, e reivindicar em prol de minorias cada vez mais restritas o privilégio de um humanismo, corrompido de nascença por ter feito do amor-próprio seu princípio e noção.

Rousseau foi o único a se insurgir contra esse egoísmo. Só ele, que na nota ao *Discurso* que citei acima, preferia admitir

que os grandes símios da África e da Ásia, canhestramente descritos por viajantes, fossem homens de alguma raça desconhecida a correr o risco de contestar a natureza humana a seres que a possuíssem. De fato, o primeiro erro era menos grave, já que o respeito por outrem tem unicamente um fundamento natural, imune à reflexão e aos seus sofismas porque anterior a ela, que Rousseau percebe, no homem, na “repugnância inata diante do sofrimento do semelhante” (*Discurso*), mas cuja descoberta obriga a ver um semelhante em todo ser passível de sofrimento e, por isso, portador de um título imprescritível à comiseração. Pois a única esperança, para cada um de nós, de não ser tratado como bicho por seus semelhantes é que todos os seus semelhantes, a começar por ele, sintam uns aos outros imediatamente como seres sofredores e cultivem, em seu foro interior, essa aptidão à piedade que, no estado de natureza, faz as vezes de “lei, maneiras e virtude”, e sem o exercício da qual começamos a perceber que, no estado de sociedade, não pode haver nem lei, nem maneiras, nem virtude.

Longe de se oferecer ao homem como um refúgio nostálgico, a identificação com todas as formas de vida, a começar pelas mais humildes, propõe à humanidade de hoje, pela voz de Rousseau, o princípio de toda a sabedoria e de toda a ação coletivas. O único capaz, num mundo atulhado, em que vão-se tornando mais difíceis – e tão mais necessários! – os *respeitos* mútuos, de permitir que os homens vivam juntos e construam um futuro harmonioso. Talvez esse ensinamento já estivesse contido nas grandes religiões do Extremo Oriente; mas quem, a não ser Rousseau, veio dispensá-lo a nós, diante de uma tradição ocidental que, desde a Antiguidade, julgou que fosse possível jogar em dois tabuleiros e burlar a evidência de que o homem é um ser vivo e sofredor, igual a todos os outros, antes de se distinguir deles por critérios subordinados? “Sinto uma profunda aversão”, escrevia ele na quarta carta a Malesherbes, “por Estados que dominam outros. Odeio os Grandes, odeio seu Estado.” A declaração não se aplicaria, primeiramente, ao homem, que pretendeu dominar os demais seres e que pretendeu gozar de um estado separado, deixando assim o campo livre para que os menos dignos dentre os homens se arrogassem o mesmo privilégio em relação a outros homens, desviando em proveito próprio um raciocínio tão desmedido nessa forma particular quanto na forma geral? Numa sociedade

refinada,^[5] não pode haver desculpa para o único crime realmente imperdoável do homem, o de se achar superior, eterna ou temporariamente, e tratar homens como objetos – quer seja em nome da raça, da cultura, da conquista, da missão ou simplesmente de sua própria astúcia.

Sabe-se que houve na vida de Rousseau um minuto, um segundo talvez, que, embora muito tênue, se impôs, por sua significação, a todo o resto, a ponto de, no ocaso de seus dias, ter se tornado a sua maior obsessão, objeto de uma longa descrição em sua última obra e lembrança constantemente evocada em suas caminhadas. E o que foi esse instante, contudo, senão o simples recobrar da consciência após um desmaio que se seguiu a uma queda? Mas certamente o sentimento de existir é um “sentimento precioso” entre outros por ser tão raro, e tão contestável: “Parecia que eu preenchia com minha tênue existência todos os objetos que percebia [...] eu não tinha nenhuma noção da minha individualidade [...] sentia em todo o meu ser uma calma exultante que, sempre que dela me lembro, simplesmente incomparável aos efeitos de qualquer um dos prazeres conhecidos”. Uma passagem da sétima caminhada ecoa esse célebre texto da segunda, e dá ainda sua razão: “Sinto êxtases, ímpetos indescritíveis de me fundir, por assim dizer, no sistema dos seres, de me identificar com a natureza inteira”.

Essa identificação primitiva, que o estado de sociedade nega ao homem e que este, levado a esquecer sua virtude essencial, não consegue mais sentir, a não ser de modo fortuito e por força de circunstâncias derrisórias, nos dá acesso ao âmago da obra de Rousseau. Se a ela atribuímos um lugar à parte nas grandes produções do gênero humano, é porque seu autor não apenas descobriu na identificação o verdadeiro princípio das ciências humanas e o único fundamento possível da moral. Ele também nos devolveu seu ardor, depois de dois séculos ainda fervente nesse cadinho em que se unem seres que o amor-próprio dos políticos e dos filósofos insiste em incompatibilizar por toda parte: o eu e o outro, minha sociedade e as outras sociedades, a natureza e a cultura, o sensível e o racional, a humanidade e a vida.

[N. E.: A editora agradece ao Prof. Dr. Pedro Paulo Pimenta pela revisão cuidadosa dos textos citados de Rousseau]

III. O QUE A ETNOLOGIA DEVE A DURKHEIM

No momento em que escrevia *As regras*, Durkheim desconfiava da etnologia.^[6] Opunha “as observações confusas e rápidas dos viajantes [aos] textos precisos da história” ([1895] 2003, 136); como fiel discípulo de Fustel de Coulanges, era com esta última que contava para dar à sociologia uma base experimental. O sociólogo, afirma ainda,

deverá tomar por objeto principal de suas induções as sociedades cujas crenças, tradições, costumes e direito se materializaram em monumentos escritos e autênticos. Certamente, ele não desdenhará as informações da etnografia (não há fatos que possam ser desdenhados pelo cientista), mas irá colocá-las em seu verdadeiro lugar. Em vez de fazer delas o centro de gravidade de suas pesquisas, só as utilizará em geral como complemento daquelas que deve à história, ou pelo menos se esforçará por confirmá-las através destas últimas (id. ibid.).

Alguns anos depois, em 1899, Hubert e Mauss expressavam a mesma opinião: “É [...] impossível” – escreveram no *Ensaio sobre a natureza e a função do sacrifício*, publicado no tomo ii da *Année Sociologique* – “demandar somente da etnografia o esquema das instituições primitivas. Geralmente truncados por uma observação apressada ou falseados pela precisão de nossas línguas, os fatos registrados pelos etnógrafos só adquirem valor quando cotejados com documentos mais precisos e completos” (Hubert & Mauss [1899] 2005: 14).

Fica evidente que algo mudou entre o período de formação, que cobre a última década do século XIX, e a adesão entusiasta à etnografia expressa na introdução às *Formas elementares da vida religiosa*, em 1912. Nesta, a observação dos fenômenos é definida como simultaneamente “histórica e etnográfica” – pela primeira vez, os dois métodos são igualados. Um pouco mais adiante, Durkheim proclama que “as observações dos etnógrafos foram com frequência verdadeiras revelações que renovaram o estudo das sociedades humanas”. Quase invertendo as afirmações anteriores, afasta-se dos historiadores: “Assim, nada mais injusto que o desdém que muitos

historiadores conservam ainda pelos trabalhos dos etnógrafos. É certo, ao contrário, que a etnografia determinou muitas vezes, nos diferentes ramos da sociologia, as mais fecundas revoluções” (Durkheim [1912] 2003: IX, XII).

A atitude de Durkheim e de seus colaboradores diante da etnografia mudou, portanto, entre 1892 e 1912. O que explica a conversão?

Sua causa principal reside, certamente, na flexão que a fundação da *Année sociologique* provocou nos métodos de trabalho e nas leituras de Durkheim. A partir do momento em que resolveu, em nome de sua doutrina, julgar e comentar tudo o que se publicava em termos de literatura sociológica, não podia deixar de entrar em contato com os trabalhos dos etnógrafos ditos “de campo”. Boas, Preuss, Wilken, Hill-Tout, Fison e Howitt, Swanton, Roth, Cushing, Hewitt, Strehlow, Spencer e Gillen etc. foram-lhe assim revelados; sua desconfiança inicial era inspirada por compilações ou teóricos como Wundt, Mannhardt, Hartland e Tylor. Em verdade, Durkheim não mudou de atitude para com a etnografia, já que a que tinha inicialmente criticado não era etnografia ou, pelo menos, não aquela à qual se associaria. O primeiro e maior serviço prestado por ele à teoria etnológica foi, talvez, o ter-lhe ensinado que, na falta dos fatos em si, só há reflexão válida a respeito das fontes, investigadas com o mesmo rigor, a mesma atenção escrupulosa, que um experimentador trabalhando com seus protocolos. Além das obras propriamente etnológicas – *A proibição do incesto*, o *Ensaio sobre algumas formas primitivas de classificação* – Durkheim deu à etnologia uma contribuição capital com suas resenhas, espalhadas ao longo da *Année sociologique*. Estas demonstram tamanha lucidez na escolha das obras, o espírito que as inspira é tão moderno que gostaríamos, ainda hoje, de vê-las reunidas numa publicação.

Pois bem, quando chega às fontes, Durkheim faz uma descoberta, a de que a oposição inicialmente imaginada por ele entre história e etnografia é largamente ilusória, ou melhor, ele a tinha mal situado. Na verdade, ele criticara os teóricos da etnologia não por ignorarem a história, mas por inventarem eles mesmos um método histórico que não chegava aos pés dos verdadeiros historiadores. Quanto a esse ponto, num momento decisivo da evolução da doutrina durkheimiana, Hubert e Mauss esclarecem o pensamento do mestre quando, no *Ensaio sobre o sacrifício*, eles começam a substituir a oposição entre

história e etnografia por uma oposição subjacente entre duas concepções da história: de um lado, a dos historiadores, e, do outro, a que Radcliffe-Brown, sempre fiel à inspiração durkheimiana, qualificaria de “história conjectural” um quarto de século depois.

O erro de R. Smith – escrevem Hubert e Mauss – foi sobretudo um erro de método. Em vez de analisar o sistema do ritual semítico em sua complexidade originária, ele se dedicou a agrupar genealógicamente os fatos conforme as relações de analogia que acreditava perceber entre eles. Aliás, esse é um traço comum aos antropólogos ingleses [...] nessa ordem de fatos qualquer pesquisa puramente histórica é vã. A antiguidade dos textos ou dos fatos relatados, a relativa barbárie dos povos e a aparente simplicidade dos ritos são indicadores cronológicos enganadores (Hubert & Mauss, [1899] 2005: 13-14).

A verdadeira oposição se encontra, portanto, entre duas maneiras de fazer história, a que se apoia em documentos diretos, “redigidos pelos próprios atores, em suas línguas” (ibid.: 14) ou em monumentos figurados, e a que praticavam, na época, quase todos os teóricos da etnologia – história ideológica, que consiste no ordenamento cronológico das observações de qualquer modo, contanto que seja satisfatório para o espírito.

Mas eis o ponto capital. Uma vez libertada de suas pretensões, a etnografia, reconduzida aos dados particulares da observação, revela sua verdadeira natureza. Pois se esses dados não são reflexos de uma falsa história, projeções dispersas no presente de “estágios” hipotéticos da evolução do espírito humano, se não são da ordem do evento, o que podem eles nos ensinar? Protegido por seu racionalismo da tentação (que devia ao menos seduzir Frazer em suas últimas obras) de ver neles delírio, Durkheim foi quase necessariamente levado à interpretação que avança na introdução às *Formas elementares*: “As civilizações primitivas constituem [...] casos privilegiados, por serem casos simples [...] as relações entre os fatos são também mais aparentes”. Desse modo, elas nos fornecem “um meio de discernir as causas, sempre presentes, de que dependem as formas mais essenciais do pensamento e da prática religiosa” (Durkheim [1912] 2003: XII, XIII, XIV).

É bem verdade que hoje nos colocamos a questão – que não preocupava minimamente Durkheim – de saber se esse caráter privilegiado do conhecimento etnográfico decorre de propriedades do objeto ou se, antes, não se explica pela simplificação relativa que afeta todo modo de conhecimento que se dedica a um objeto muito distante. A verdade, aliás, estará a meio caminho entre as duas interpretações. A que escolheu Durkheim não é, portanto, incorreta, ainda que os argumentos por ele propostos não sejam os que utilizaríamos hoje em dia. Seja como for, com Durkheim o objetivo e os métodos da pesquisa etnográfica são radicalmente modificados. Ela pode, a partir de então, escapar da alternativa em que estava presa, entre meramente satisfazer uma curiosidade de antiquário – e ser avaliada conforme a estranheza de seus achados – ou ser chamada a ilustrar *a posteriori*, com exemplos escolhidos a dedo, hipóteses especulativas acerca da origem e da evolução da humanidade. O papel da etnografia deve ser definido em outros termos: de modo absoluto ou relativo, cada uma de suas observações possui valor de experiência e permite extrair verdades gerais.

Nada mais comovente ou mais convincente do que decifrar essa mensagem na obra de Radcliffe-Brown, a quem – ao mesmo tempo que Boas, Malinowski e Mauss – a etnologia deve o fato de ter conquistado a autonomia, na virada do primeiro quarto deste século. Embora inglês, e consequentemente herdeiro de uma tradição intelectual com a qual se confunde a própria história da etnologia, foi para a França, e para Durkheim, que o jovem Radcliffe-Brown se voltou quando começou a propor a etnologia, até então uma ciência histórica ou filosófica, como uma ciência experimental comparável às demais ciências naturais. Uma concepção que, como ele escrevia em 1923, “não é de modo algum nova. Durkheim e a grande escola da *Année Sociologique* têm-na defendido desde 1895” (apud Radcliffe-Brown 1958: 16).

E se, em 1931, ele indagava por que os novos métodos de trabalho de campo não tinham surgido na França, era porque “a França abriu a via para o desenvolvimento dos estudos teóricos em sociologia comparada” (id. *ibid.*: 69-70).

O paradoxo apontado por Radcliffe-Brown é mais aparente do que real. A primeira geração formada por Durkheim teria dado etnógrafos de campo, se não tivesse sido dizimada pela Primeira Guerra Mundial. A geração seguinte dedicou-se

largamente à observação direta. E apesar de o próprio Durkheim nunca a ter praticado, *As formas elementares da vida religiosa* não pararam de fornecer inspiração teórica para os pesquisadores australianos. É porque ali, pela primeira vez, observações etnográficas, metodicamente analisadas e classificadas, deixavam de aparecer como um punhado de curiosidades ou aberrações, ou como vestígios do passado, e fazia-se o esforço de situá-las numa tipologia sistemática de crenças e condutas. A etnografia, que se mantinha postada à distância, foi assim trazida para o centro da cidade científica. Todos os que, desde então, contribuíram para mantê-la ali declararam expressamente ser durkheimianos.