

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

ANTROPOLOGIA ESTRUTURAL

Tradução de

CHAIM SAMUEL KATZ

EGINARDO PIRES

Revisão etnológica de

JÚLIO CEZAR MELATTI

5ª edição

SBD-FFLCH-USP



214148

TEMPO BRASILEIRO

Rio de Janeiro - RJ - 1996

OBRAS DO MESMO AUTOR:

*LA VIE FAMILIALE ET SOCIALE DES INDIENS NAMBIK-
WARA* (Paris, *Société des Américanistes*, 1948).

LES STRUCTURES ÉLÉMENTAIRES DE LA PARENTÉ (Prix
Paul-Pelliot) (Paris, *Presses Universitaires de France*, 1949).

RACE ET HISTOIRE (Paris, *UNESCO*, 1952).

TRISTES TROPIQUES, 22.º milheiro. Coleção *Terre Humaine*.
(Librairie PLON, 1955).

LE TOTÉMISME AUJOURD'HUI (Paris, *Presses Universitaires
de France*, 1962).

LA PENSÉE SAUVAGE (PLON, 1962).

MYTHOLOGIQUES Le Cru et le Cuit (PLON, 1964).

MYTHOLOGIQUES Du Miel aux cendres (PLON, 1966).

EM COLABORAÇÃO:

Georges Charbonnier: *ENTRETIENS AVEC LÉVI-STRAUSS*
(PLON, JULLIARD, 1961).

ns: 1189234

Esta Coleção, dirigida por renomados professores universitários, destina-se à apresentação de textos rigorosamente científicos, visando às necessidades da investigação universitária no Brasil

301.2
L666a7
5.ed.

Capa de

MAURÍCIO JOSÉ MARCHEVSKY

Traduzido do original francês *Anthropologie structurale*
Librairie Plon, PARIS

23 ilustrações no texto

DEDALUS - Acervo - FFLCH-FIL



21000046661

Direitos exclusivos
de língua portuguesa reservados à
EDIÇÕES TEMPO BRASILEIRO LTDA.
Rua Gago Coutinho, 61 - ZC.01

RIO DE JANEIRO — GB — BRASIL

INDICE GERAL

Prefácio	9
CAPÍTULO I	
Introdução: História e Etnologia	13
LINGUAGEM E PARENTESCO	
CAPÍTULO II	
A Análise Estrutural em lingüística e em Antropologia	45
CAPÍTULO III	
Linguagem e Sociedade	71
CAPÍTULO IV	
Lingüística e Antropologia	85
CAPÍTULO V	
Prefácio aos capítulos III e IV	101
ORGANIZAÇÃO SOCIAL	
CAPÍTULO VI	
A Noção de Arcaísmo em Etnologia	121
CAPÍTULO VII	
As Estruturas Sociais no Brasil Central e Oriental	141
CAPÍTULO VIII	
As Organizações Dualistas Existem?	155
MAGIA E RELIGIAO	
CAPÍTULO IX	
O Feiticeiro e sua Magia	198

CAPÍTULO X	
A Eficácia Simbólica	215
CAPÍTULO XI	
A Estrutura dos Mitos	237
CAPÍTULO XII	
Estrutura e Dialética	287
ARTE	
CAPÍTULO XIII	
O Desdobramento da Representação nas Artes da Ásia e da América	279
CAPÍTULO XIV	
A Serpente de Corpo Repleto de Peixes	305
PROBLEMAS DE MÉTODO E DE ENSINO	
CAPÍTULO XV	
A Noção de Estrutura em Etnologia	313
CAPÍTULO XVI	
Prefácio ao capítulo XV	361
CAPÍTULO XVII	
Lugar da Antropologia nas Ciências Sociais e Problemas Colocados por seu Ensino	385
Bibliografia	427
Índice Onomástico e Temático	447

Critérios para a grafia de grupos primitivos

- a) Quanto aos nomes de grupos indígenas do Brasil, seguimos as regras da "Convenção para a grafia dos nomes tribais", assinada pela maioria dos participantes da 1.^a Reunião Brasileira de Antropologia e publicada na *Revista de Antropologia*, vol. 2, n. 2, 1954, pp. 150-152.
- b) Para os nomes de grupos indígenas localizados fora do território brasileiro, adotamos a grafia mais comum, constante em textos de língua inglesa ou francesa, mantendo-os sempre no singular.
- c) Mantivemos a grafia aportuguesada tradicional dos nomes de certos povos primitivos localizados fora do território brasileiro, como, por exemplo, os Esquimós, os Iroqueses, etc.

PREFÁCIO

Num estudo recente, Jean Pouillon escreveu uma frase que êle não se aborrecerá, espero, em me vê-la citar aqui, pois ela corresponde admiravelmente a tudo o que desejei fazer na ordem científica, duvidando, muitas vezes, de tê-lo conseguido: "Lévi-Strauss não é certamente o primeiro, nem o único a sublinhar o caráter estrutural dos fenômenos sociais, mas sua originalidade é de levá-lo a sério e de retirar-lhe, imperturbavelmente, tôdas as consequências". (1)

Eu sentir-me-ia satisfeito se êste livro pudesse conduzir outros leitores a partilhar dêste julgamento.

Encontrar-se-ão aqui reunidos dezessete de aproximadamente cem textos escritos, desde há mais ou menos trinta anos. Alguns se perderam; outros podem, vantajosamente, permanecer no esquecimento. Entre os que me pareceram menos indignos de subsistir, fiz uma escolha, afastando os trabalhos cujo caráter é puramente etnográfico e descritivo e outros, de dimensão teórica, mas cuja substância se achava incorporada a meu livro *Tristes Tropiques*. Dois títulos são aqui publicados pela primeira vez (caps. V e XVI), e reunidos a outros quinze, que me parecem adequados a esclarecer o método estrutural em antropologia.

Para fazer esta compilação, choquei-me com uma dificuldade, sôbre a qual quero chamar a atenção do leitor. Vários de meus artigos foram escritos diretamente em inglês, sendo pois necessário traduzi-los. Ora, no curso do trabalho, fiquei surpreendido pela diferença de tom e composição entre os textos concebidos numa e noutra língua. Disto resulta uma hete-

(1) Jean POULLON, L'oeuvre de Claude Lévi-Strauss, *Les Temps Modernes*, 12.º ano, n.º 126, julho de 1956, p. 158.

rogeneidade que, temo, compromete o equilíbrio e a unidade da obra.

Esta diferença se explica sem dúvida, em parte, por causas sociológicas: não pensamos e não expomos da mesma maneira, quando nos dirigimos a um público francês ou anglo-saxão. Mas também há razões pessoais. Qualquer que seja meu hábito da língua inglesa, na qual ensinei durante muitos anos, eu a utilizo de maneira incorreta e numa escala limitada. Eu penso em inglês o que escrevo nesta língua, mas, sempre sem me dar conta disto, eu digo o que posso com os meios lingüísticos de que disponho, não o que quero dizer. Donde o sentimento de estranheza que experimento em presença de meus próprios textos, quando trato de transcrevê-los, em francês. Como é possível que esta insatisfação seja partilhada pelo leitor, era necessário que eu lhe fornecesse a razão disto.

Tentei remediar a dificuldade, adotando uma tradução bem livre, resumindo algumas passagens e desenvolvendo outras. Também os artigos franceses foram retocados. Enfim, acrescentei notas aqui e ali, para responder a críticas, corrigir erros, ou levar fatos novos em consideração.

Paris, 1.º de novembro de 1957.

ANTROPOLOGIA ESTRUTURAL

CAPÍTULO I

INTRODUÇÃO: HISTÓRIA E ETNOLOGIA (1)

Mais de meio século se passou desde que Hauser e Simiand expuseram e opuseram os pontos de princípio e de método que, segundo êles, distinguíam, uma da outra, a história e a sociologia. Recordá-se que essas diferenças prendiam-se essencialmente ao caráter comparativo do método sociológico, monográfico e funcional do método histórico (2). De acôrdo sobre esta oposição, ambos os autores divergiam apenas acêrca do valor respectivo de cada método.

O que se passou desde então? É forçoso constatar que a história se atevé ao programa modesto e lúcido que se tinha proposto, e que prosperou segundo suas linhas. Do ponto de vista da história, os problemas de princípio e de método parecem definitivamente resolvidos. Quanto à sociologia, o problema é diferente: não se poderia dizer que ela não se desenvolveu; aquêles de seus ramos dos quais nos ocuparemos mais particularmente aqui, a etnografia e a etnologia, desabrocharam, no curso dos últimos trinta anos, numa prodigiosa floração de estudos teóricos e descritivos, mas a custa de conflitos, discórdias e confusões onde se reconhece, transposto ao próprio seio da etnologia, o debate tradicional — e quão mais simples sob esta forma — que parecia opor a etnologia em seu conjunto a

(1) Publicado com o título *Histoire et ethnologie*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 54.º ano, ns. 3-4, 1949, pp. 363-391.

(2) H. HAUSER, *l'Enseignement des sciences sociales*, Paris, 1903. F. SIMIAND, *Méthode historique et science sociale*, *Revue de Synthèse*, 1903.

uma outra disciplina, a história, igualmente considerada em seu conjunto. Por um paradoxo suplementar, ver-se-á que a tese dos historiadores se encontra retomada textualmente, entre os etnológicos, exatamente pelos mesmos que se proclamam adversários do método histórico. Esta situação seria incompreensível se não se retraçasse sumariamente sua origem, e se, para maior clareza, não se estabelecessem algumas definições preliminares.

Renunciaremos, no decorrer deste artigo, ao termo sociologia, que ainda não conseguiu merecer, desde o início deste século, o sentido geral de *corpus* do conjunto das ciências sociais, como para ele aspiraram Durkheim e Simiand. Tomada em sua acepção, ainda corrente em inúmeros países da Europa, inclusive a França, de reflexão acêrca dos princípios da vida social e das idéias que os homens mantiveram e mantêm a êste respeito, a sociologia se reduz à filosofia social e permanece estranha ao nosso estudo; e se nela é visto, como no caso dos países anglo-saxões, um conjunto de pesquisas positivas relativas à organização e funcionamento das sociedades de tipo mais complexo, a sociologia se torna uma especialidade da etnografia, sem poder ainda pretender, por causa mesmo da complexidade de seu objeto, resultados tão precisos e ricos quanto os desta, cuja consideração oferece assim, do ponto de vista do método, um valor tópico maior.

Resta definir a própria etnografia, e a etnologia. Nós as distinguiremos, de modo bastante sumário e provisório, mas suficiente no início da investigação, dizendo que a etnografia consiste na observação e análise de grupos humanos considerados em sua particularidade (freqüentemente escolhidos, por razões teóricas e práticas, mas que não se prendem de modo algum à natureza da pesquisa, entre aquêles que mais diferem do nosso), e visando à reconstituição, tão fiel quanto possível, da vida de cada um dêles; ao passo que a etnologia utiliza de modo comparativo (e com finalidades que será preciso determinar em seguida) os documentos apresentados pelo etnógrafo. Com estas definições, a etnografia toma o mesmo sentido em todos os países; e a etnologia corresponde aproximadamente ao que se entende, nos países anglo-saxões (onde o termo etnologia está em desuso), por antropologia social e cultural (a antropologia social consagrando-se sobretudo ao estudo das ins-

tuições consideradas como sistemas de representações, e a antropologia cultural ao estudo das técnicas, e, eventualmente, também das instituições consideradas como técnica ao serviço da vida social). Enfim, é escusado dizer que, se os resultados do estudo objetivo das sociedades complexas e das sociedades ditas primitivas chegarem algum dia a ser integrados, para fornecer conclusões universalmente válidas do ponto de vista diacrônico ou sincrônico, a sociologia, alçada então à sua forma positiva, perderá automaticamente o primeiro sentido que distinguimos, para merecer o sentido, que ela sempre cobiou, de coroamento das pesquisas sociais. Ainda não chegamos a isto

Isto pôsto, o problema das relações entre as ciências etnológicas e a história, que é, ao mesmo tempo, seu drama interior revelado, pode ser formulado da seguinte maneira: ou nossas ciências se vinculam à dimensão diacrônica dos fenômenos, isto é, à sua ordem no tempo, e se tornam incapazes de traçar-lhes a história; ou procuram trabalhar à maneira do historiador, e a dimensão do tempo lhes escapa. Pretender reconstituir um passado do qual se é impotente para atingir a história, ou querer fazer a história de um presente sem passado, drama da etnologia num caso, da etnografia no outro, tal é, em todo caso, o dilema no qual o desenvolvimento delas, ao longo dos últimos cinquenta anos, pareceu muito freqüentemente colocá-las.

I

Esta contradição não se afirma nos termos da oposição clássica entre evolucionismo e difusionismo, visto que, deste ponto de vista, ambas as escolas coincidem. A interpretação evolucionista é, em etnologia, a repercussão direta do evolucionismo biológico (3). A civilização ocidental aparece como a expressão mais avançada da evolução das sociedades humanas, e os grupos primitivos como "sobrevivências" de etapas anteriores, cuja classificação lógica fornecerá, simultaneamente, a ordem de aparição no tempo. Mas a tarefa não é tão simples:

(3) Isto tornou-se verdadeiro nos fins do século XIX. Mas é preciso não esquecer que, historicamente, o evolucionismo sociológico é anterior ao outro.

os Esquimós, grandes técnicos, são pobres sociólogos; na Austrália dá-se o contrário. Poder-se-iam multiplicar os exemplos. Uma escolha ilimitada de critérios permitiria construir um número ilimitado de séries, tôdas diferentes. O neo-evolucionismo de Leslie White (4) não parece mais capacitado a superar esta dificuldade, visto que, se o critério que êle propõe—quantidade média de energia disponível *per capita*, em cada sociedade—corresponde a um ideal aceito em certos períodos e em certos aspectos da civilização ocidental, vê-se com dificuldade como proceder a esta determinação para a imensa maioria das sociedades humanas, onde a categoria proposta parece, ademais, desprovida de significação.

Procurar-se-á, pois, retalhar as culturas em elementos isoláveis por abstração, e estabelecer, não mais entre as próprias culturas, mas entre elementos do mesmo tipo no seio de culturas diferentes, essas relações de filiação e de diferenciação progressiva que o paleontólogo descobre na evolução das espécies vivas. Para o etnólogo, diz Tylor, “o arco e a flecha formam uma espécie, o costume de deformar o crânio das crianças é uma espécie, o hábito de agrupar os números em dezenas é uma espécie. A distribuição geográfica destes objetos, e sua transmissão de região a região, devem ser estudadas da mesma maneira como os naturalistas estudam a distribuição geográfica de suas espécies animais ou vegetais” (5). Mas, nada mais perigoso do que esta analogia. Pois, mesmo que o desenvolvimento da genética deva permitir ultrapassar definitivamente a noção de espécie, o que a tornou e torna ainda válida para o naturalista, é que o cavalo produz efetivamente o cavalo, e que, através de um número suficiente de gerações, *Equus caballus* é o descendente real do *Hipparion*. A validade histórica das reconstruções do naturalista é garantida, em última análise, pelo vínculo biológico da reprodução. Ao contrário, um machado não gera jamais outro machado; entre dois utensílios idênticos, ou

(4) L. A. WHITE, *Energy and the Evolution of Culture*, *American Anthropologist*, n. s., vol. 45, 1943; *History, Evolutionism and Functionalism...*, *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. I, 1945; *Evolutionary Stages, Progress and the Evaluation of Cultures*, *id.*, vol. 3, 1947.

(5) E. B. TYLOR, *Primitive Culture*, Londres, 1871, vol. I, p. 7.

entre dois utensílios diferentes mas de forma tão parecida quanto se queira, há e haverá sempre uma descontinuidade radical, que provém do fato de que um não resulta do outro, mas cada qual de um sistema de representações; assim, o garfo europeu e o garfo polinésio, reservado às refeições rituais, não constituem em maior grau uma espécie do que os canudos através dos quais o consumidor absorve uma limonada no terraço de um café, a “bombilla” de beber mate, e os tubos de beber utilizados, por razões mágicas, por algumas tribos americanas. Dá-se o mesmo no domínio das instituições: não se poderiam agrupar sob o mesmo rótulo o costume de matar os velhos por razões econômicas e o costume de antecipar sua partida para o outro mundo, a fim de não lhes recusar suas alegrias por mais tempo.

Então, quando Tylor escreve “Desde que se pode inferir uma lei de um conjunto de fatos, o papel da história detalhada se encontra largamente superado. Se vemos um ímã atrair um pedaço de ferro, e se chegamos a extrair da experiência a lei geral de que o ímã atrai o ferro, não devemos nos incomodar em aprofundar a história do ímã em questão” (6), êle nos encerra, realmente, num círculo. Porque, diferentemente do físico, o etnólogo ainda está incerto acerca da determinação dos objetos que corresponderiam, para êle, ao ímã e ao ferro, e sobre a possibilidade de identificar objetos que se manifestam superficialmente como dois ímãs ou dois pedaços de ferro. Sômente uma “história detalhada” lhe permitiria escapar a suas dúvidas em cada caso. A crítica da noção de totemismo forneceu, durante muito tempo, um exemplo excelente desta dificuldade: se sua aplicação é limitada aos casos incontestáveis onde a instituição aparece com tôdas suas características, êstes casos seriam demasiado especiais para permitir formular uma lei de evolução religiosa; e se é extrapolada a partir de alguns elementos apenas, torna-se impossível, sem uma “história detalhada” das idéias religiosas de cada grupo, saber se a presença de nomes animais ou vegetais, ou de tais práticas ou crenças relativas a espécies animais ou vegetais, se explicam como vestígios de um sistema totêmico anterior, ou por razões inteiramente diversas, como, por exemplo, a tendência lógico-

(6) E. B. TYLOR, *Researches into the Early History of Man-kind and the Development of Civilisation*, Londres, 1865, p. 3.

-estética do espírito humano em conceber sob forma de grupos os conjuntos —físico, biológico e social— que compõem seu universo, e da qual um estudo clássico de Durkheim e Mauss mostrou a generalidade (7).

Sob este aspecto, as interpretações evolucionista e difusionista têm muito em comum. Aliás, Tylor as havia formulado e aplicado paralelamente, e é conjuntamente, também, que ambas se afastam dos métodos do historiador. Este estuda sempre indivíduos, quer estes sejam pessoas ou acontecimentos, ou grupos de fenômenos individualizados por sua posição no espaço e no tempo. Ora, o difusionista pode quebrar as espécies do comparatista, para tentar reconstituir indivíduos com fragmentos emprestados de categorias diferentes: jamais consegue construir senão um pseudo-indivíduo, visto que as coordenadas espaciais e temporais resultam da maneira pela qual os elementos foram escolhidos e compostos entre si, ao invés de conferir uma unidade real ao objeto. Os "ciclos" ou os "complexos" culturais do difusionista são, como os "estágios" do evolucionista, fruto de uma abstração à qual faltará sempre a corroboração de testemunhas. Sua história permanece conjectural e ideológica. Esta reserva se aplica até aos estudos mais modestos e rigorosos, como os de Lowie, Spier e Kroeber sobre a distribuição de certos traços culturais em regiões limitadas da América do Norte (8). Não apenas, sem dúvida, porque não se poderá jamais concluir, pelo fato de que a disposição sugerida seja possível, que as coisas tivessem acontecido exatamente assim; visto que é sempre legítimo fazer hipóteses e, ao menos em certos casos, os centros de origem e os itinerários de difusão têm um caráter de altíssima probabilidade. O que torna tais estudos decepcionantes é, especialmente, que eles não nos ensinam nada acerca dos processos conscientes e inconscientes, traduzidos em experiências concretas, individuais ou coletivas, pelas quais homens que não

(7) E. DURKHEIM e M. MAUSS, De quelques formes primitives de classification, *L'Année sociologique*, vol. VI, 1901-1902.

(8) R. H. LOWIE, Societies of the Hidatsa and Mandan Indians, *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 11, 1913. L. SPIER, The Sun-Dance of the Plains Indians, *id.*, vol. 16, 1921. A. L. KROEBER, Salt, Dogs, Tobacco, *Anthropological Records*, Berkeley, vol. 6, 1941.

possuíam uma instituição chegaram a adquiri-la, quer por invenção, quer por transformação de instituições anteriores, quer por tê-la recebido de fora. Esta pesquisa nos parece, ao contrário, ser um dos objetivos essenciais do etnógrafo, tanto quanto do historiador.

*
* *

Ninguém, mais do que Boas, contribuiu para denunciar estas contradições. Por isto, uma rápida análise de suas posições essenciais permitirá pesquisar em que medida ele próprio escapou delas, e se elas não são inerentes às condições nas quais se faz o trabalho etnográfico.

Em face da história, Boas começa por uma proclamação de humildade: "Com respeito à história dos povos primitivos, tudo o que os etnólogos elaboraram se reduz a reconstruções, e não poderia ser outra coisa" (9). E dá aos que o censuraram por não ter feito a história deste ou daquele aspecto de uma civilização à qual, no entanto, consagrara a maior parte de sua vida, esta resposta heróica: "Infelizmente, nós não dispomos de nenhum fato que lance uma luz qualquer sobre estes desenvolvimentos" (10). Mas, uma vez reconhecidas estas limitações, torna-se possível definir um método cujo campo de aplicação será indubitavelmente restringido pelas condições excepcionalmente desfavoráveis em que trabalha o etnólogo, mas do qual se podem esperar alguns resultados. O estudo detalhado dos costumes, e de seu lugar na cultura global da tribo que os pratica, acrescido de um inquérito que tenha por objeto sua repartição geográfica entre as tribos vizinhas, permite determinar, de uma parte, as causas históricas que conduziram à sua formação, e de outra parte, os processos psíquicos que os tornaram possíveis (11).

(9) F. BOAS, History and Science in Anthropology: a Reply; *American Anthropologist*, n. s., vol. 38, 1936, pp. 137-141.

(10) *Id.*

(11) F. BOAS, *The Limitations of the Comparative method of Anthropology* (1896), in: *Race Language and Culture*, Nova Iorque, 1940, p. 276.

Para ser legítima, a pesquisa deve restringir-se a uma pequena região de fronteiras nitidamente definidas; e as comparações não deveriam ser estendidas além da área escolhida como objeto de estudo. Com efeito, a recorrência de costumes ou instituições análogos não pode ser sustentada como uma prova de contato, na ausência de uma cadeia contínua de fatos do mesmo tipo que permitem ligar os fatos extremos por toda uma série de intermediários (12). Sem dúvida, não se obtém jamais certeza cronológica; mas é possível atingir probabilidades muito altas, aplicando-se sobre fenômenos, ou grupos de fenômenos, limitados em extensão no espaço e no tempo. A evolução das sociedades secretas dos Kwakiutl pôde ser retraçada para um período de meio-século; configuraram-se certas hipóteses acerca das antigas relações entre as culturas do norte da Sibéria e as do noroeste americano; foram razoavelmente reconstruídos os itinerários seguidos por alguns temas míticos da América do Norte.

E contudo, raramente chegam essas investigações a capturar a história: em toda a obra de Boas seu resultado parece antes negativo. Tanto entre os Pueblo do sudoeste como nas tribos do Alasca e da Colúmbia Britânica, constata-se que a organização social toma formas extremas e opostas nas duas extremidades do território considerado, e que as regiões intermediárias apresentam uma série de tipos de transição. Assim, os Pueblo ocidentais têm clãs matrilineares sem metades, os Pueblo do leste têm metades patrilineares sem clãs. A parte norte da costa do Pacífico caracteriza-se por clãs pouco numerosos e uma floração de grupos locais de privilégios nitidamente marcados, ao passo que a parte sul tem uma organização bilateral e grupos locais sem privilégios marcados.

O que se pode concluir disto? Que se produziu uma evolução de um tipo ao outro? Para que esta hipótese fosse legítima, seria preciso estar em condições de provar que um dos tipos é mais primitivo do que o outro; que sendo dado o tipo primitivo, êle evoluiu necessariamente para a outra forma; enfim, que esta lei opera mais rigorosamente no centro da região do que em sua periferia. Na falta desta tripla e impossível demonstração, toda teoria de sobrevivências é vã, e, neste

(12) *Loc. cit.*, p. 277.

caso particular, os fatos não autorizam nenhuma reconstrução histórica tendente, por exemplo, a afirmar a anterioridade histórica das instituições matrilineares sobre as instituições patrilineares: "Tudo o que se pode dizer é que fragmentos de desenvolvimentos históricos arcaicos não podem deixar de subsistir mas, se é possível, e mesmo provável, que a estabilidade inerente às instituições matrilineares as tenha frequentemente conduzido, onde existem, a se transformarem em instituições patrilineares ou bilaterais, disto não resulta de nenhuma maneira que, sempre e por toda parte, o direito materno tenha representado a forma primitiva (13).

Esta análise crítica é decisiva, mas, levada ao extremo, conduziria a um agnosticismo histórico completo. Para Boas, contudo, ela se aplica, antes contra as pretensas leis universais do desenvolvimento humano, e as generalizações fundadas sobre o que uma vez denominou "as possibilidades de 40%" (14), do que contra um esforço modesto e consciencioso de reconstrução histórica, de objetivos precisos e limitados. Quais são, segundo êle, as condições de um tal esforço? Ele reconhece que em etnologia "as provas de mudança só podem ser obtidas por métodos indiretos", isto é, como em filologia comparada, por uma análise de fenômenos estáticos e um estudo de sua distribuição (15). Mas não se poderia esquecer que, geógrafo de formação e discípulo de Ratzel, Boas tomou consciência de sua vocação etnológica no decorrer de seu primeiro trabalho de campo, na revelação, fulgurante para êle, da originalidade, particularidade e espontaneidade da vida social de cada agrupamento humano. Não se pode jamais deduzir essas experiências sociais, essas interações constantes do indivíduo sobre o grupo e do grupo sobre o indivíduo; elas devem ser observadas; ou, como disse uma vez: "Para compreender a história, não basta saber como são as coisas, mas como chegaram a ser o que são" (16).

(13) F. BOAS, *Evolution or Diffusion? American Anthropologist*, n. s., vol. 26, 1924, pp. 340-344.

(14) F. BOAS, *History and Science in Anthropology...*, *loc. cit.*

(15) F. BOAS, *The Methods of Ethnology, American Anthropologist*, n. s., vol. 22, 1920, pp. 311-322.

(16) *Id.*

Estamos assim em condições de definir o ritmo do pensamento de Boas e de distinguir seu caráter paradoxal. Não apenas geógrafo, por sua formação universitária, mas também físico, ele atribui às pesquisas etnológicas, efetivamente, um objeto científico e um alcance universal: "Ele dizia freqüentemente que o problema era determinar as relações entre o mundo objetivo e o mundo subjetivo do homem tal como se configura nas diferentes sociedades" (17). Mas, ao mesmo tempo em que aspirava aplicar a este mundo subjetivo os métodos rigorosos que aprendera na prática das ciências naturais, reconhecia a infinita diversidade dos processos históricos pelos quais ele se constitui em cada caso. O conhecimento dos fatos sociais só pode resultar de uma indução, a partir do conhecimento individual e concreto de grupos sociais localizados no espaço e no tempo. Este conhecimento só pode, por sua vez, resultar da história de cada grupo. E o objeto dos estudos etnográficos é tal, que esta história fica fora de alcance, na grande maioria dos casos. Assim, Boas se vale das exigências do físico para fazer a história de sociedades sobre as quais só possuímos documentos que desencorajariam o historiador. Quanto tem sucesso, suas reconstruções atingem verdadeiramente a história —mas uma história do instante fugidio que mal pode ser captado, uma *microhistória*, que tampouco chega a ligar-se ao passado, como a *macrohistória* do evolucionista e do difusionista não chegava a encontrá-lo (18).

Por este esforço desesperado para superar, à força de rigor, labor e gênio, exigências contraditórias, a obra de Boas continua, e continuará sem dúvida por muito tempo, a dominar

(17) R. BENEDICT, Franz Boas as an Ethnologist, in: Franz Boas: 1858-1942; *Memoirs of the American Anthropological Association*, n.º 61, 1943, p. 27.

(18) Nós não visamos aqui os trabalhos arqueológicos de Boas, que dependem da arqueologia, não da etnologia; nem suas pesquisas sobre a disseminação de certos temas mitológicos, que são pesquisas históricas auxiliadas por documentos etnográficos. Do mesmo modo, formulando suas hipóteses acerca do povoamento primitivo da América, o Dr. Raul Rivet utiliza documentos arqueológicos, lingüísticos e etnográficos, numa pesquisa que é propriamente histórica, e é do ponto de vista histórico que tais empreendimentos devem ser examinados. Podemos dizer o mesmo de alguns trabalhos de Rivers.

de sua altura monumental todos os desenvolvimentos ulteriores. Em todo caso, os que se produziram no decorrer dos últimos anos só se podem compreender como tentativas para escapar ao dilema que ele próprio formulara, sem poder decidir reconhecer-lhe um caráter inelutável. Assim, Kroeber esforçou-se em abrandar um pouco os impiedosos critérios de validade que Boas impusera às reconstruções históricas, justificando seu método pela observação de que, em suma, o historiador, apesar de estar melhor situado que o etnólogo, pela massa de documentos de que dispõe, está longe de se mostrar tão exigente (19). Malinowski e sua escola, com a quase totalidade da escola americana contemporânea, se orientaram numa direção inversa: visto que a própria obra de Boas demonstra a que ponto é decepcionante procurar saber "como as coisas chegaram a ser o que são", renunciar-se-á a "compreender a história" para fazer, do estudo das culturas, uma análise sincrônica das relações entre seus elementos constitutivos, no presente. Toda a questão é saber se, como Boas notou profundamente, a análise mais penetrante de uma cultura única, que compreenda a descrição de suas instituições e de suas relações funcionais, e o estudo dos processos dinâmicos pelos quais cada indivíduo age sobre sua cultura, e a cultura sobre o indivíduo, pode adquirir todo seu sentido sem o conhecimento do desenvolvimento histórico que resultou nas formas atuais (20). Este ponto essencial ressaltará melhor da discussão de um problema preciso.

II

Designa-se com o nome de organização dualista um tipo de estrutura social freqüentemente encontrado na América, Ásia e Oceania, caracterizado pela divisão do grupo social —tribo, clã ou aldeia— em duas metades cujos membros mantêm, uns com os outros, relações que podem ir da colaboração mais íntima à uma hostilidade latente, e associando geralmente ambos os tipos de comportamento. Às vezes, a finalidade das metades

(19) A. L. KROEBER, *History and Science in Anthropology*, *American Anthropologist*, n. s., vol. 37, 1935, pp. 539-569.

(20) F. BOAS, *History and Science...*, *loc. cit.*

parece ser regulamentar os casamentos: são então ditas exogâmicas. Às vezes também, seu papel se limita a atividades religiosas, políticas, econômicas, cerimoniais ou simplesmente esportivas, ou mesmo a uma só destas atividades. Em alguns casos, a filiação à metade se transmite em linha materna, em outros pela linha paterna. A divisão em metades pode ou não coincidir com a organização clânica. Ela pode ser simples ou complexa, fazendo então intervir vários pares de metades recortando-se uns aos outros, e dotados de funções diferentes. Em resumo, se conhece quase tantas formas de organização dualista quantos povos que a possuem. Então, onde começa e onde acaba?

Afastemos imediatamente as interpretações evolucionista e difusionista. A primeira, que tende a fazer da organização dualista um estado necessário do desenvolvimento da sociedade, deverá inicialmente determinar uma forma simples, cujas formas observadas seriam realizações particulares, sobrevivências ou vestígios; em seguida, postular a presença antiga desta forma entre povos onde nada atesta que uma divisão em metades tenha alguma vez existido. Por sua vez, o difusionista escolherá um dos tipos observados, habitualmente o mais rico e complexo, como representando a forma primitiva da instituição, e consignará sua origem à região do mundo em que se encontra melhor ilustrado, considerando tôdas as outras formas como resultado de migrações e empréstimos a partir de um foco comum. Em ambos os casos, designa-se arbitrariamente um tipo, entre todos os fornecidos pela experiência, e se faz dêsse tipo o modelo, ao qual se experimenta, por um método especulativo, reduzir todos os outros.

Procurar-se-á então, levando ao extremo um nominalismo boasiano, estudar cada um dos casos observados do mesmo modo que indivíduos? Dever-se-á constatar, de um lado, que as *funções* atribuídas à organização dualista não coincidem; e, por outro lado, que a *história* de cada grupo social mostra que a divisão em metades procede das origens mais diversas (21). Assim, a organização dualista pode resultar, segundo o caso: da invasão de uma população por um grupo de imigrantes; da

(21) R. H. LOWIE, *American Culture History*, *American Anthropologist*, n. s., vol. 42, 1940.

fusão, por razões em si mesmas variáveis (econômicas, demográficas, cerimoniais), de dois grupos territorialmente vizinhos; da cristalização, sob forma de instituição, de regras empíricas destinadas a assegurar as trocas matrimoniais no seio de um determinado grupo; da peregrinação no interior do grupo, nas duas partes do ano, de dois tipos de atividade, ou duas frações da população, de comportamentos antitéticos, mas julgados igualmente indispensáveis para a manutenção do equilíbrio social etc. Assim, seramos conduzidos a despedaçar a noção de organização dualista, como constituindo uma falsa categoria e, entendendo êste raciocínio a todos os outros aspectos da vida social, a negar as *instituições* em benefício exclusivo das *sociedades*. A etnologia e a etnografia (a primeira, aliás, reduzida à segunda) não passariam de uma história muito envergonhada de si mesma, por causa da ausência de documentos escritos ou figurados, para ousar ostentar seu verdadeiro nome.

*
* *

Foi contra esta demissão que Malinowski e seus sucessores protestaram, com justiça. Mas, pode-se indagar se, privando-se de qualquer história, sob o pretexto de que a história dos etnólogos não era bastante boa para que valesse a pena ocupar-se dela, não teriam abandonado tudo. Pois que, de duas coisas uma: ou os funcionalistas proclamam que toda pesquisa etnológica deve proceder do estudo minucioso das sociedades concretas, de suas instituições e das relações que estas mantêm entre si e com os costumes, crenças e técnicas; relações entre o indivíduo e o grupo, e dos indivíduos entre si no interior do grupo; e fazem simplesmente o que Boas recomendara fazer, nestes mesmos termos, desde 1895, na mesma época também, a escola francesa com Durkheim e Mauss: boa etnografia (Malinowski a fez, no início de sua obra, admirável, sobretudo com seus *Argonauts of Western Pacific*), mas tampouco se vê em que a posição teórica de Boas se encontra ultrapassada.

Ou então esperam encontrar, em sua ascense, a salvação; e, por um milagre inaudito, fazendo o que todo bom etnógrafo deve fazer e faz, e com a única condição suplementar de fechar resolutamente os olhos a toda informação histórica relativa

à sociedade considerada, e a todo dado comparativo emprestado de sociedades vizinhas ou afastadas, pretendem alcançar de uma só vez, em seu ensimesmamento, essas verdades gerais cuja possibilidade Boas jamais negou (mas que situava no termo de um empreendimento tão vasto, que tôdas as sociedades primitivas teriam, sem dúvida, desaparecido muito tempo antes de que tivesse podido progredir sensivelmente). Ora, exatamente esta é a atitude de Malinowski; uma prudência tardia (22) não poderia fazer esquecer tantas proclamações ambiciosas; e é também a atitude de muito etnólogo da nova geração que vemos se privar, antes de ir ao campo, de qualquer estudo das fontes e de todo inventário da bibliografia regional, sob pretexto de não corromper a maravilhosa intuição que lhe permitirá atingir, num diálogo intemporal com sua pequena tribo, e acima de um contexto de regras e costumes altamente diferenciados — dos quais cada um possui, contudo, inestimáveis variantes entre os povos vizinhos ou afastados (mas, Malinowski não qualificou a curiosidade pelas “excentricidades primitivas do homem” de “herodotagem”?) (23) — verdades eternas sobre a natureza e a função das instituições sociais.

Quando nos limitamos ao estudo de uma única sociedade, podemos fazer uma obra preciosa; a experiência prova que, geralmente, se deve as melhores monografias a investigadores que viveram e trabalharam numa única região. Mas nos proibimos qualquer conclusão para as outras. Ademais, quando nos limitamos ao instante presente da vida de uma sociedade, somos, antes de tudo, vítimas de uma ilusão: pois tudo é história; o que foi dito ontem é história, o que foi dito há um minuto é história. Mas sobretudo, condenamo-nos a não conhecer esse presente, pois somente o desenvolvimento histórico permite sopesar, e avaliar em suas relações respectivas, os elementos do presente. E muito pouca história (já que tal é, infe-

(22) B. MALINOWSKI, *The Present State of Studies in Culture Contact, Africa*, vol. 12, 1939, p. 43.

(23) B. MALINOWSKI, *Culture as a Determinant of Behavior*, in: *Factors Determining Human Behavior*, Harvard Tercentenary Publications, Cambridge, 1937, p. 155. Na página seguinte, fala também “dêstes costumes bizarros e sórdidos” onde se descobre apesar de tudo “um núcleo de princípios práticos e racionais”. É uma volta ao século XVIII, mas ao pior.

4
lizmente, o quinhão do etnólogo) vale mais do que nenhuma história. Como apreciar com justiça o papel — tão surpreendente para os estrangeiros — do aperitivo na vida social francesa, se ignorarmos o valor tradicional do prestígio atribuído, desde a Idade Média, aos vinhos cozidos e temperados? Como analisar o vestuário moderno sem reconhecer nêles vestígios de formas anteriores? Raciocinar de outro modo é se proibir todo meio de operar uma distinção contudo essencial: a que existe entre função primária, correspondente a uma necessidade atual do organismo social, e função secundária, que se mantém apenas por causa da resistência do grupo em renunciar a um hábito. Pois dizer que uma sociedade funciona é um truísmo; mas dizer que tudo, numa sociedade, funciona é um absurdo.

Este perigo do truísmo, que espreeita a interpretação funcionalista, já fôra, contudo, oportunamente assinalado por Boas: “O perigo subsiste sempre que as vastas generalizações que se tira do estudo da integração cultural não se reduzem a lugares comuns” (24). Porque são universais, êsses caracteres dependem do biólogo e do psicólogo; o papel do etnógrafo é descrever e analisar as diferenças que aparecem na maneira pela qual se manifestam nas diversas sociedades, a tarefa do etnólogo, explicá-los. Mas, o que aprendemos sobre “a instituição da agricultura” (*sic*) quando se nos diz que ela está “universalmente presente, por tôda a parte onde o meio é favorável à exploração do solo, e o nível social suficientemente elevado para permitir-lhe existir” (25)? Sobre a piroga de balançim, suas formas múltiplas e as singularidades de sua distribuição, quando é definida como aquela cujas “disposições dão as maiores estabilidade, navegabilidade e maneabilidade de compatíveis com as limitações materiais e técnicas das culturas oceânicas” (26)? E sobre o estado da sociedade em geral, e acerca da infinita diversidade dos usos e costumes, quando somos deixados diante desta proposição: “As necessidades orgânicas do homem (o autor enumera: alimentação, proteção, reprodução) fornecem os imperativos fundamentais que condu-

(24) F. BOAS, *Some Problems of Methodology in the Social Sciences*, in: *The New Social Sciences*, Chicago, 1930, pp. 84-98.

(25) B. MALINOWSKI, artigo “Culture”, in: *The Encyclopædia of the Social Sciences*, Nova Iorque, 1935, vol. IV, p. 625.

(26) *Id.*, p. 627.

zem ao desenvolvimento da vida social" (27)? Estas necessidades são, no entanto, comuns ao homem e ao animal. Poder-se-ia também acreditar que uma das tarefas essenciais do etnógrafo fôsse descrever e analisar as regras complicadas do casamento nas diversas sociedades humanas, e os costumes que a elas se ligam. Malinowski o contesta: "Para ser franco, eu diria que os conteúdos simbólico, representativo ou cerimonial do casamento têm, para o etnólogo, uma importância secundária... A verdadeira essência do ato do casamento é que, graças a uma cerimônia muito simples ou muito complicada, êle dá uma expressão pública, coletivamente reconhecida, ao fato de que dois indivíduos entram no estado matrimonial" (28). Por que então ir às tribos longínquas? e as 603 páginas da *Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia* valeriam grande coisa, se fôsse êste todo o seu ensinamento? Do mesmo modo, seria preciso tratar com ligeireza o fato de que certas tribos praticam a liberdade, outras a castidade pré-nupcial, sob pretexto de que êstes costumes se reduzem a uma única função, que é de assegurar a permanência do casamento (29). O que interessa ao etnólogo não é a universalidade da função, que está longe de ser certa, e que não poderia ser afirmada sem um estudo atento de todos costumes desta ordem e de seu desenvolvimento histórico, e sim que os costumes sejam tão variáveis. Ora, é verdade que uma disciplina cujo objetivo primeiro, senão o único, é analisar e interpretar as diferenças, poupa-se de todos os problemas só levando em conta as semelhanças. Mas ao mesmo tempo, perde qualquer meio de distinguir o geral ao qual pretende, do banal com o qual se contenta.

*
*
*

(27) *Id.* Parece, aliás, que para MALINOWSKI, não se impõe nenhuma distinção quando se passa do geral ao especial: "A cultura, tal como a encontramos entre os Masai, é um instrumento destinado à satisfação das necessidades elementares do organismo". Quanto aos Esquimós: "Êles têm, em relação às questões sexuais, a mesma atitude que os Masai. Têm também um tipo mais ou menos semelhante de organização social". *Culture as a Determinant of Behavior*, *loc. cit.*, pp. 136 e 140.

(28) B. MALINOWSKI, Prefácio a H. IAN HOGGIN, *Law and Order in Polynesia*, Londres, 1934, pp. 48-49.

(29) B. MALINOWSKI, artigo "Culture", *loc. cit.*, p. 630.

Dir-se-á talvez que estas malfadadas incursões no domínio da sociologia comparada são exceções na obra de Malinowski. Mas a idéia de que a observação empírica de uma sociedade qualquer permite atingir motivações universais, aparece nela constantemente, como um elemento de corrupção que corrói e diminui o alcance de notações, das quais se conhece, aliás, a vivacidade e riqueza.

As idéias que os indígenas das ilhas Trobriand mantêm sobre o valor e o lugar respectivo de cada sexo no corpo social são de grande complexidade: sentem orgulho em contar com mais mulheres do que homens em seu clã, amargura em tê-las em número menor, e ao mesmo tempo, êles têm a superioridade masculina como um fato adquirido: os homens possuem uma virtude aristocrática que falta às suas companheiras. Por que é necessário que observações tão sutis sejam embotadas pela afirmação brutal que as introduz, contradizendo-as: "Para que a família se mantenha, e até para que exista, a mulher e o marido são igualmente indispensáveis; por conseguinte, os indígenas consideram ambos os sexos como tendo o mesmo valor e a mesma importância" (30)? A primeira parte é um truismo, a segunda não está conforme aos fatos relatados. Poucos estudos retiveram tanto a atenção de Malinowski quanto o da magia e, através de toda sua obra, encontra-se a tese constantemente repetida de que, no mundo inteiro (31) como nas ilhas Trobriand, a magia intervém por ocasião de "toda atividade ou empreendimento importante de que o homem não tem firmemente o resultado em seu poder" (32). Deixemos de lado a tese geral para considerar sua aplicação ao caso especial.

Os homens de Trobriand, diz-se, utilizam a magia nas seguintes ocasiões: cultivo, pesca, caça, construção de canoa, navegação, escultura, feitiçaria, meteorologia; as mulheres, para o aborto, os cuidados dentários, a fabricação das saias de palha (33). Não apenas êstes trabalhos representam somente uma pequena fração daqueles "de que o homem não tem fir-

(30) B. MALINOWSKI, *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, Londres-Nova Iorque, 1929, vol. I, p. 29.

(31) B. MALINOWSKI, artigo *Culture*, *loc. cit.*, pp. 634 ss.

(32) B. MALINOWSKI, *The Sexual Life...*, *loc. cit.*, p. 40.

(33) *Id.*, pp. 43-45.

memente o resultado em seu poder”, mas não são, dêste ponto de vista, comparáveis entre si. Por que as saias de palha, e não a preparação das cabaças ou da cerâmica, das quais se sabe, no entanto, quão arriscada é a técnica? Seria possível, à primeira vista, decretar que um melhor conhecimento da história do pensamento religioso na Melanésia, ou de fatos tomados de empréstimo a outras tribos que revelam o papel frequentemente atribuído à fibra vegetal como símbolo de uma mudança de estado (34), poderiam dar algum esclarecimento acêrca desta escolha? Citemos ainda dois textos que ilustram as contradições dêste método intuitivo: no livro sobre a vida sexual dos Melanésios, aprende-se que um dos principais móveis do casamento é, ali como em outras partes, “a inclinação natural, em todo homem que passou da primeira juventude, de ter uma casa e um lar para si... e... um desejo natural (*natural longing*) de ter crianças” (35). Mas, em *Sex and Repression*, que subministra um comentário teórico à investigação de campo, pode-se ler o que se segue: “No homem subsiste ainda a necessidade de um protetor afetuoso e interessado da mulher grávida. Mas que os mecanismos inatos desapareceram resulta claramente do fato de que, na maior parte das sociedades... o macho recusa aceitar qualquer responsabilidade de sua progeneritura, a menos que seja a isto constrangido pela sociedade” (36). Curiosa inclinação natural, verdadeiramente!

Os continuadores de Malinowski não estão, infelizmente, isentos desta curiosa mistura de dogmatismo e empirismo que contamina todo seu sistema. Quando Margaret Mead, por exemplo, caracteriza três sociedades vizinhas da Nova Guiné pelas formas diferentes e complementares que nelas tomariam as relações entre os sexos (homem meigo, mulher meiga; homem agressivo, mulher agressiva; mulher agressiva, homem

(34) F. BOAS, *The Social Organization and the Secret Society of the Kwakiutl Indians*, Washington, 1895. M. GRIAULE, *Masques Dogons*, Paris, 1938; *Mythe de l'organisation du monde chez les Dogons*, *Psyché*, vol. 2, 1947.

(35) B. MALINOWSKI, *loc. cit.*, vol. I, p. 81.

(36) B. MALINOWSKI, *Sex and Repression in Savage Society*, Londres-Nova Iorque, 1927, p. 204.

meigo), admira-se a elegância desta construção (37). Mas a suspeita de simplificação e de apriorismo se precisa em presença de outras observações que sublinham a existência de uma pirataria especificamente feminina entre os Arapesh (38). E quando a mesma autora classifica as tribos norte-americanas em competitivas, cooperativas e individualistas (39), permanece tão afastada de uma verdadeira taxonomia quanto um zoólogo que definisse espécies agrupando os animais segundo fôssem solitários, gregários ou sociais.

Em verdade, pode-se perguntar se tôdas essas construções apressadas, que nunca chegam a fazer das populações estudadas outra coisa senão “reflexos de nossa própria sociedade” (40), de nossas categorias e problemas, não procedem, como Boas o percebera profundamente, de uma superestima do método histórico, mais do que da atitude contrária. Visto que, afinal de contas, foram historiadores que formularam o método funcionalista. Enumerando o conjunto dos traços que caracterizam um certo estado da sociedade romana, Hauser acrescentava em 1903: “Tudo isso forma conjuntamente um *complexus* ilacerável, todos êsses fatos se explicam uns pelos outros muito melhor do que a evolução da família romana se explica pela evolução da família judaica, chinesa e asteca” (41). Isto poderia ser assinado por Malinowski, com a exceção de que às instituições Hauser acrescenta os acontecimentos. E, sem dúvida, sua afirmação demanda uma dupla reserva: pois o que é verdadeiro para a *evolução* não o é igualmente para a *estrutura* e, para o etnólogo, os estudos comparados podem suprir, numa certa medida, a ausência de documentos escritos. Mas o paradoxo subsiste, no entanto: a crítica das interpretações evolucionista e difusionista nos mostrou que, quando o et-

(37) M. MEAD, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, Nova Iorque, 1935, p. 279.

(38) R. F. FORTUNE, Arapesh warfare, *American Anthropologist*, n. s., vol. 41, 1939.

(39) M. MEAD, ed., *Competition and Cooperation among Primitive Peoples*, Londres-Nova Iorque, 1937, p. 461.

(40) F. BOAS, *History and Science...*, *loc. cit.*

(41) H. HAUSER, *loc. cit.*, p. 414. Encontram-se declarações análogas nas obras metodológicas de H. BERR, L. FEBVRE e H. PIRENNE.

nólogo acredita fazer história, faz o contrário da história; e é quando imagina não fazê-la que se conduz como um bom historiador, que estaria limitado pela mesma insuficiência de documentos.

III

Que diferenças há, efetivamente, entre o método da etnografia (tomando êste termo no sentido estrito, definido no início dêste artigo) e o da história? Ambos estudam sociedades que são *outras* que não aquela onde vivemos. Que esta alteridade se prenda a um afastamento no tempo (tão mínimo quanto se desejar) ou a um afastamento no espaço, ou mesmo a uma heterogeneidade cultural, é um caráter secundário em relação à similitude das posições. Que objetivo perseguem as duas disciplinas? É a reconstituição exata do que se passou, ou se passa, na sociedade estudada? Afirmá-lo seria esquecer que, em ambos os casos, lida-se com sistemas de representações que diferem para cada membro do grupo, e que, em conjunto, diferem das representações do investigador. O melhor estudo etnográfico nunca transformará o leitor em indígena. A Revolução de 1789 vivida por um aristocrata não é o mesmo fenômeno que a Revolução de 1789 vivida por um *sans-culotte* e nenhuma das duas poderia jamais corresponder à Revolução de 1789 pensada por um Michelet ou por um Taine. Tudo o que o historiador e o etnógrafo conseguem fazer, e tudo o que se pode pedir-lhes para fazer, é alargar uma experiência particular às dimensões de uma experiência geral ou mais geral, e que se torne, por isto mesmo, acessível *como experiência* a homens de um outro país ou de um outro tempo. E é sob as mesmas condições que chegam a isto: exercício, rigor, simpatia, objetividade.

Como procedem? É aqui que a dificuldade começa. Pois se opuseram freqüentemente — mesmo na Sorbonne — história e etnografia, sob o pretexto de que a primeira repousa sobre o estudo e a crítica de documentos de inúmeros observadores, que se podem confrontar e sobrepor, ao passo que a segunda se reduziria, por definição, à observação de um único.

Pode-se responder a esta crítica que o melhor meio de permitir à etnografia superar êste obstáculo é multiplicar os

etnógrafos. Certamente não se chegará a isto desencorajando as vocações por meio de objeções preconceituosas. O argumento se encontra, aliás, proscrito pelo próprio desenvolvimento da etnografia: existem hoje muito poucos povos que não tenham sido estudados por numerosos investigadores, e cuja observação, feita de pontos de vista diferentes, não se desdobre em muitas dezenas de anos, às vezes mesmo em muitos séculos. Que faz, aliás, o historiador quando estuda seus documentos, senão se cercar do testemunho de etnógrafos amadores, freqüentemente tão afastados da cultura que descrevem quanto o investigador moderno dos Polinésios ou dos Pigmeus? O historiador da Europa antiga estaria menos adiantado se Heródoto, Diodoro, Plutarco, Saxo Grammaticus e Nestor tivessem sido etnógrafos profissionais, informados dos problemas, habituados às dificuldades da investigação, treinados na observação objetiva? Longe de suspeitar dos etnógrafos, o historiador preocupado com o futuro de sua ciência deveria, ao contrário, recorrer a eles.

Mas o paralelismo metodológico que se pretende traçar entre etnografia e história, para se oporem, é ilusório. O etnógrafo é alguém que recolhe os fatos, e que os apresenta (se é um bom etnógrafo) em conformidade com exigências que são as mesmas que as do historiador. É papel do historiador utilizar êstes trabalhos, quando observações distribuídas num período de tempo suficiente lho permitem; é papel do etnólogo, quando observações do mesmo tipo, referentes a um número suficiente de regiões diferentes, lhe possibilitam isto. Em todos os casos, o etnógrafo estabelece documentos que podem servir ao historiador. E se já existem documentos, e o etnógrafo escolhe integrar sua substância em seu estudo, o historiador não deve invejá-lo — com a condição, naturalmente, de que o etnógrafo tenha um bom método histórico — pelo privilégio de fazer a história de uma sociedade da qual possui uma experiência vivida?

Então, o debate se reduz às relações entre a história e a etnologia no sentido estrito. Propomo-nos mostrar que a diferença fundamental entre ambas não é nem de objeto, nem de objetivo, nem de método; mas que tendo o mesmo objeto, que é a vida social; o mesmo objetivo, que é uma compreensão melhor do homem; e um método onde varia apenas a dosagem dos

processos de pesquisa, elas se distinguem sobretudo pela escolha de perspectiva complementares: a história organizando seus dados em relação às expressões conscientes, a etnologia em relação às condições inconscientes da vida social.

*
* *

Que a etnologia tire sua originalidade da natureza inconsciente dos fenômenos coletivos já resultava, se bem que de modo ainda confuso e equívoco, de uma fórmula de Tylor. Após ter definido a etnologia como o estudo "da cultura ou civilização", descrevia esta como um conjunto complexo onde se ordenam "os conhecimentos, crenças, arte, moral, direito, costumes, e toda outras aptidões ou hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade" (42). Ora, sabe-se que, na maioria dos povos primitivos, é muito difícil obter uma justificação moral, ou uma explicação racional, de um costume ou de uma instituição: o indígena interrogado se contenta em responder que as coisas foram sempre assim, que tal foi a ordem dos deuses, ou o ensinamento dos ancestrais. Mesmo quando se encontram interpretações, estas têm sempre o caráter de racionalizações ou elaborações secundárias: não há dúvida alguma de que as razões inconscientes pelas quais se pratica um costume, se partilha uma crença, estão bastante afastadas das razões que se invoca para justificá-la. Até em nossa sociedade, as maneiras à mesa, os usos sociais as regras do vestuário e muitas de nossas atitudes morais, políticas e religiosas, são observadas escrupulosamente por cada um sem que sua origem e função reais tenham sido objeto de um exame refletido. Agimos e pensamos por hábito, e a resistência espantosa oposta às interrogações, até mínimas, provém mais da inércia do que de uma vontade consciente de manter costumes dos quais se compreenderia a razão. É sabido que o desenvolvimento do pensamento moderno favoreceu a crítica dos costumes; mas este fenômeno não constitui uma categoria estranha ao estudo etnológico: ele é antes o seu resultado, se é verdade que sua ori-

(42) E. B. TYLOR, *Primitive Culture*, loc. cit., vol. I, p. 1.

gem principal se encontra na formidável tomada de consciência etnográfica que suscitou, no pensamento ocidental, a descoberta do Novo Mundo. E mesmo hoje, as elaborações secundárias, ainda nem formuladas, tendem a retomar a mesma expressão inconsciente. Com uma rapidez surpreendente, que bem mostra que se lida com uma propriedade intrínseca de certos modos de pensar e agir, o pensamento coletivo assimila as interpretações que se mostraram mais audaciosas: prioridade do direito materno, animismo, ou, mais recentemente, psicanálise, para resolver automaticamente problemas cuja natureza parece ser a de escapar perpétuamente tanto à vontade como à reflexão.

É a Boas que cabe o mérito de ter, com uma lucidez admirável, definido a natureza inconsciente dos fenômenos culturais, em páginas onde, assimilando-os deste ponto de vista à linguagem, ele antecipava acerca do desenvolvimento ulterior do pensamento lingüístico, e sobre um porvir etnológico, cujas promessas começamos apenas a entrever. Após ter mostrado que a estrutura da língua permanece desconhecida daquele que fala até o surgimento de uma gramática científica, e que, mesmo então, ela continua a modelar o discurso fora da consciência do sujeito, impondo ao seu pensamento quadros conceituais que são tomados por categorias objetivas, acrescentava: "A diferença essencial entre os fenômenos lingüísticos e os outros fenômenos culturais é que os primeiros jamais emergem à consciência clara, ao passo que os segundos, se bem que tendo a mesma origem inconsciente, se elevam freqüentemente até o nível do pensamento consciente, produzindo assim raciocínios secundários e reinterpretações" (43). Mas esta diferença de grau não dissimula sua identidade profunda, e não diminui o valor exemplar do método lingüístico para as pesquisas etnológicas. Ao contrário: "A grande vantagem da lingüística a este respeito é que, no conjunto, as categorias da linguagem permanecem inconscientes; por esta razão, pode-se seguir o processo de sua formação sem que intervenham, de maneira falaz e incômoda, as interpretações secundárias, tão

(43) F. BOAS, ed., *Handbook of American Indian Languages*, Bureau of American Ethnology, boletim 40, 1911 (1908), parte I, p. 67.

frequêntes em etnologia, que podem obscurecer irremediavelmente a história do desenvolvimento das idéias" (44).

Os resultados da fonologia moderna, sòzinhos, permitem medir o imenso alcance destas teses, formuladas oito anos antes da publicação do *Cours de linguistique générale* de Ferdinand de Saussure, que iria preparar seu advento. Mas a etnologia não as pôs em aplicação ainda. Pois Boas, que devia utilizá-las plenamente para fundar a lingüística americana, e a quem elas deviam permitir refutar concepções teóricas então incontestadas (45), deu mostras, no que concerne à etnologia, de uma timidez que continua a frenar seus sucessores.

Com efeito, a análise etnográfica de Boas, incomparavelmente mais honesta, sólida e metódica que a de Malinowski, permanece ainda, como esta, no nível do pensamento consciente dos indivíduos. Sem dúvida, Boas, se proíbe de reter as racionalizações secundárias e as reinterpretações, que conservam tanto poder sôbre Malinowski que êste sômente chega a eliminar as dos indígenas com a condição de substituí-las pelas dele próprio. Mas Boas continua a utilizar as categorias do pensamento individual; em seu escrúpulo científico, consegue apenas descarná-lo e despojá-lo de suas ressonâncias humanas. Êle restringe a extensão das categorias que compara, não as constitui num nôvo plano; e quando o trabalho de fragmentação lhe parece impossível, proíbe-se de comparar. E no entanto, o que legitima a comparação lingüística é mais, e outra coisa, do que um fracionamento: é uma análise real. Das palavras, o lingüista extrai a realidade fonética do fonema; dêste, a realidade lógica dos elementos diferenciais (46). E quando reconheceu, em várias línguas, a presença dos mesmos fonemas ou o emprêgo dos mesmos pares de oposição, êle não compara sêres individualmente distintos entre si: é o mesmo fonema, o

(44) *Id.*, pp. 70-71.

(45) Numa época em que a lingüística indo-européia ainda acredita fortemente na teoria da "língua-mãe", BOAS demonstra que certos traços, comuns a várias línguas americanas, podem resultar tanto da formação secundária de áreas de afinidades como de uma origem comum. Será preciso esperar Trubetzkoy para se ver a mesma hipótese aplicada aos fatos indo-europeus.

(46) R. JAKOBSON, Observations sur le classement phonologique des consonnes, *Proceedings of the Third International Congress of Phonetic Sciences*, Gand, 1938.

mesmo elemento, que garantem neste nôvo plano a identidade profunda de objetos empiricamente diferentes. Não se trata de dois fenômenos semelhantes, mas de um único. A passagem do consciente ao inconsciente é acompanhada de um progresso do especial para o geral.

Na etnologia como na lingüística, por conseguinte, não é a comparação que fundamenta a generalização, mas o contrário. Se, como cremos, a atividade inconsciente do espírito consiste em impor formas a um conteúdo, e se as formas são fundamentalmente as mesmas para todos os espíritos, antigos e modernos, primitivos e civilizados (47) — como o estudo da função simbólica, tal como se exprime na linguagem, o mostra de maneira tão notável — é preciso e basta atingir a estrutura inconsciente, subjacente a cada instituição ou a cada costume, para obter um princípio de interpretação válido para outras instituições e costumes, sob a condição, naturalmente, de entender bastante a análise.

*
* *

Como chegar a esta estrutura inconsciente? É aqui que o método etnológico e o método lingüístico se encontram. É inútil invocar nesta ocasião o problema das estruturas diacrônicas, para o qual os conhecimentos históricos são evidentemente indispensáveis. Certos desenvolvimentos da vida social comportam, sem dúvida, uma estrutura diacrônica; mas o exemplo da fonologia ensina aos etnólogos que êste estudo é mais complexo e cria outros problemas, diversos dos das estruturas sincrônicas (48), que mal começam a abordar. Entretanto, mesmo a análise das estruturas sincrônicas implica num recurso constante à história. Mostrando instituições que se transformam, esta, sòzinha, permite destacar a estrutura subjacente a formulações múltiplas, e permanente através de uma sucessão de acontecimentos. Retomemos o problema da orga-

(47) Cf. nosso artigo: *L'efficacité symbolique*, *Revue de l'Histoire des religions*, n.º 385, I, 1949 (cap. X do presente volume).

(48) R. JAKOBSON, Prinzipien der Historischen Phonologie, in: *Travaux du Cercle linguistique de Prague*, vol. IV.

nização dualista, que foi evocado anteriormente; se não queremos ver nela, nem um estágio universal do desenvolvimento da sociedade, nem um sistema inventado num único lugar e num único momento; e se, ao mesmo tempo, sentimos fortemente o que tôdas as instituições dualistas têm em comum, para nos resignarmos a considerá-las como produtos heteróclitos de histórias únicas e incomparáveis, resta analisar cada sociedade dualista, para encontrar, por detrás do caos das regras e costumes, um esquema único, presente e agindo nos contextos locais e temporais diferentes. Este esquema não poderia corresponder, nem a um modelo particular da instituição, nem ao agrupamento arbitrário de caracteres comuns a diversas formas. Ele se reduz a algumas relações de correlação e oposição, sem dúvida inconscientes, mesmo para os povos de organização dualista, mas que, porque inconscientes, devem estar igualmente presentes entre aqueles que jamais conheceram esta instituição.

Assim, os Mekeo, os Motu e os Koita da Nova Guiné, cuja evolução social pôde ser reconstituída por Seligman para um período de tempo bem considerável, têm uma organização de grande complexidade, que múltiplos fatores históricos põem constantemente em causa. Guerras, migrações, cismas religiosos, pressão demográfica e disputas de prestígio fazem desaparecer clãs e aldeias, ou suscitam o aparecimento de novos grupos. E apesar disso, estes parceiros, cuja identidade, número e repartição não cessam de variar, encontram-se sempre unidos por relações de conteúdo igualmente variável, mas cujo caráter formal se mantém através de tôdas as vicissitudes: ora econômica, ora jurídica, ora matrimonial, ora religiosa e ora cerimonial, a relação de *ufuapie* agrupa duas a duas, no nível do clã, do sub-clã ou da aldeia, unidades sociais obrigadas a prestações recíprocas. Em certas aldeias do Assam, das quais Ch. von Fürer-Haimendorf fez a crônica, as trocas matrimoniais são frequentemente comprometidas por disputas entre rapazes e moças da mesma aldeia, ou por antagonismos entre aldeias vizinhas. Essas dissensões se traduzem pela retirada de algum grupo, e às vêzes por seu extermínio; mas o ciclo se restabelece em cada caso, seja por uma reorganização da estrutura de troca, seja pela admissão de novos parceiros. Enfim, os Mono e os Yokut da Califórnia, dos quais algumas aldeias possuem e outras ignoram a organização dualista, permitem estudar como

um esquema social idêntico pode se realizar através ou fora de uma forma institucional precisa e definida. Em todos estes casos, há alguma coisa que se conserva e que a observação histórica permite distinguir progressivamente, por uma espécie de filtragem que deixa passar o que se poderia denominar de conteúdo lexicográfico das instituições e costumes, para reter apenas os elementos estruturais. No caso da organização dualista, estes elementos parecem ser em número de três: exigência da regra; noção de reciprocidade, considerada como uma forma que permite integrar imediatamente a oposição do eu e do outro; caráter sintético do dom. Estes fatores se encontram em tôdas as sociedades consideradas, ao mesmo tempo que explicam práticas e costumes menos diferenciados, mas dos quais se vê assim que, mesmo nos povos sem organização dualista, correspondem à mesma função que esta (49).

Assim, a etnologia não pode permanecer indiferente aos processos históricos e às expressões mais altamente conscientes dos fenômenos sociais. Mas, se ela lhes dá a mesma atenção apaixonada que o historiador, é para chegar, por uma espécie de marcha regressiva, a eliminar tudo o que devem ao acontecimento e à reflexão. Sua finalidade é atingir, além da imagem consciente e sempre diferente que os homens formam de seu devir, um inventário de possibilidades inconscientes, que não existem em número ilimitado; e cujo repertório e as relações de compatibilidade ou de incompatibilidade que cada uma mantém com tôdas as outras fornecem uma arquitetura lógica a desenvolvimentos históricos que podem ser imprevisíveis, sem nunca ser arbitrários. Neste sentido, a célebre fórmula de Marx "Os homens fazem sua própria história, mas não sabem que a fazem" justifica, em seu primeiro termo, a história, e em seu segundo termo, a etnologia. Ao mesmo tempo, ela mostra que os dois procedimentos são indissociáveis.

Porque, se o etnólogo consagra principalmente sua análise aos elementos inconscientes da vida social, seria absurdo supor que o historiador os ignora. Sem dúvida, este pretende, antes de tudo, explicar os fenômenos sociais em função dos

(49) C. LÉVI-STRAUSS, *Les Structures élémentaires de la parenté*; Paris, Presses Universitaires de France, 1949, caps. VI e VII.

acontecimentos nos quais êles se encarnam, e da maneira pela qual os individuos os pensaram e os viveram. Mas em sua marcha progressiva para reunir e explicar o que se manifestou aos homens como a consequência de suas representações e atos (ou representações e atos de alguns dentre êles), o historiador bem sabe, e de maneira crescente, que deve socorrer-se de todo o aparelho de elaborações inconscientes. Não estamos mais na época de uma história política, que se contentava em enfiar cronologicamente as dinastias e as guerras no fio das racionalizações secundárias e das reinterpretações. A história econômica é, largamente, a história de operações inconscientes. Por isto, todo bom livro de história — e vamos citar um grande — está impregnado de etnologia. Em seu *Problème de l'incroyance au XVIIe siècle*, Lucien Febvre apela constantemente para atitudes psicológicas e estruturas lógicas que o estudo de documentos, como o dos textos indígenas, permite apenas atingir indiretamente, porque elas sempre escaparam à consciência dos que falavam e escreviam: ausência de nomenclaturas e padrões, representação imprecisa do tempo, caracteres comuns a várias técnicas, etc. (50) Tôdas estas indicações são tão etnológicas como históricas, pois elas transcendem testemunhos, dos quais nenhum se situa — e não sem motivo — neste plano.

Então, seria inexato dizer que, no caminho do conhecimento do homem que vai do estudo dos conteúdos conscientes ao das formas inconscientes, o historiador e o etnólogo caminham em direções inversas: ambos se dirigem no mesmo sentido. Que o deslocamento que efetuam de acôrdo apareça a cada um sob modalidades diferentes — passagem, para o historiador, do explícito ao implícito, para o etnólogo, do particular ao universal — não muda em nada a identidade do procedimento fundamental. Mas, num caminho onde fazem, no mesmo sentido, o mesmo percurso, somente sua orientação é diferente: o etnólogo caminha para frente, procurando atingir, através de um consciente que jamais ignora, cada vez mais o inconsciente para o qual se dirige; ao passo que o historiador avança, por assim dizer, recuando, conservando os olhos

(50) L. FEBVRE, *Le Problème de l'incroyance au XVIIe siècle*, 2.^a ed., Paris, 1946.

fixados nas atividades concretas e particulares, das quais se afasta apenas para considerá-las sob uma perspectiva mais rica e completa. Verdadeiro Jano de dois rostos, é, ainda assim, a soolidariedade das duas disciplinas que permite manter ao alcance dos olhos a totalidade do percurso.

Uma observação final precisará nosso pensamento. Distinguem-se tradicionalmente a história e a etnologia pela ausência ou presença de documentos escritos nas sociedades das quais fazem seu respectivo estudo. A distinção não é falsa; mas não a cremos essencial, pois ela decorre dos caracteres profundos que procuramos determinar, mais do que os explica. Sem dúvida, a ausência de documentos escritos, na maior parte das sociedades ditas primitivas, compeliu a etnologia a desenvolver métodos e técnicas apropriados ao estudo de atividades que permanecem, por êste motivo, imperfeitamente conscientes em todos os níveis em que se exprimem. Mas, além de que esta limitação pode ser freqüentemente superada pela tradição oral, tão rica entre alguns povos africanos e oceânicos, não se poderia considerá-la como uma barreira rígida. A etnologia se interessa por populações que conhecem a escrita — México antigo, mundo árabe, Extremo-Oriente — e se pôde fazer a história de povos que a ignoraram sempre, como, por exemplo, os Zulu. Trata-se, aqui ainda, de uma diferença de orientação, não de objeto, e de duas maneiras de organizar dados menos heterogêneos do que parecem. O etnólogo se interessa sobretudo pelo que não é escrito, não tanto porque os povos que estuda são incapazes de escrever, como porque aquilo por que se interessa é diferente de tudo o que os homens se preocupam habitualmente em fixar na pedra ou no papel.

Até o presente, uma repartição de tarefas, justificada por tradições antigas e pelas necessidades do momento, contribuiu para confundir os aspectos teórico e prático da distinção, portanto, para separar mais do que convém a etnologia da história. Somente quando abordarem, em conformidade, o estudo das sociedades contemporâneas, é que se poderão apreciar plenamente os resultados de sua colaboração, e se convencer de que, aí como alhures, elas nada podem uma sem a outra.